

Крейн Бринтон
Идеи и люди
История западной мысли

Перевод с английского А.И. Фета

Оглавление

Предисловие переводчика

Введение

Предмет и назначение книги
Границы истории мышления
Роль идей.
Важность истории мышления в наше время
Некоторые черты истории мышления

1. Эллинский источник

Диапазон греческого мышления
Греческое формальное мышление
Классическая культура

2. Кризис греческой культуры

Проблема упадка культуры
Глубоко ли коренилась классическая культура?
Греческая религия как мера культуры
Кризис четвертого столетия

3. Поздняя классическая культура – **Единый Мир**

Введение
Еврейский элемент
Эллинистический элемент
Римский элемент

4. Христианское учение

Точка зрения
Развитие раннего христианства.
Христианская вера
Причины победы христианства
Христианский образ жизни

5. Средние века – I

Меняющаяся репутация средних веков
Учреждения средневековой культуры
Средневековая теология и философия
Средневековые теории о человеческих отношениях

6. Средние века – II

Средневековая наука
Средневековая культура
Оценка средневековой культуры

7. Образование современного мира –

I. Гуманизм

Происхождение современного мира
Термины «Возрождение» и «Реформация»
Диапазон гуманизма
Природа гуманизма

- Политические установки гуманизма
8. Образование современного мира –
- II. Протестантизм**
- Источники протестантизма
Природа протестантизма
Протестантский спектр
9. Образование современного мира –
- III. Рационализм**
- Рационализм – широкое определение
Естественные науки
Философия
Политические идеи
Образование современного мира – резюме
10. Восемнадцатый век – Новая космология
- Деятели Просвещения
Вера просвещенных
Программа Просвещения
Просвещение и христианская традиция
11. Девятнадцатое столетие –
- I. Развитая космология**
- Введение
Уточнения и поправки к новой космологии
Викторианский компромисс
12. Девятнадцатое столетие –
- II. Атаки справа и слева**
- Роль интеллектуалов
Атаки справа
Атаки слева
Девятнадцатое столетие – резюме
13. Двадцатое столетие –
- Антиинтеллектуальная атака
Наше продолжающееся разнообразие
Антиинтеллектуализм – определение
Современный антиинтеллектуализм
14. Середина двадцатого века –
- Некоторые неоконченные дела
Запад и другие культуры
Формирование современной мысли – Резюме
- Аннотированный список собственных имен**

Предисловие переводчика

В последние годы в нашей стране стали широко преподавать историю культуры. В советское время этот важный предмет не привлекал к себе внимания или излагался в строго марксистском духе, поэтому назрела острая необходимость в компетентной и современной учебной литературе в этой области.

Американский историк Крейн Бринтон (1898 – 1968) был одним из крупнейших специалистов по истории культуры. Он был профессором Гарвардского университета и

автором выдающихся трудов, в том числе (вместе с двумя соавторами) фундаментальной монографии «Современная цивилизация. История пяти последних столетий». (Modern Civilization. A History of the Last Five Centuries. Prentice-Hall, 1957).

Предлагаемая книга «Идем и люди» – это не история материальной культуры, а история человеческого мышления, начиная с классической Греции до двадцатого века. Автор имеет в виду не историю философии или историю науки, а историю умственного и духовного развития народов Запада, их понятий о мире и человеке, их этических и эстетических представлений. Книга написана с широкой либеральной точки зрения, независимо от каких-либо партийных интересов, и не идеализирует ни образ жизни современного Запада, ни коммунистическую систему. В то же время автор не навязывает читателю никакого мировоззрения, а доставляет ему обширный материал для самостоятельного мышления. Позиция самого автора всегда остается при этом демократической и гуманной.

Это классический учебник, постоянно используемый в американских учебных заведениях. Книга предназначена также для самообразования. Автор стремится сделать изложение доступным широкому кругу читателей. Его примеры и сравнения обращаются к повседневному опыту людей. Некоторые специально американские сюжеты комментируются переводчиком. К сожалению, обширная критическая и обзорная литература, на которую ссылается автор, никогда не переводилась на русский язык и известна у нас лишь немногим специалистам.

Книга настолько сохранила свое научное значение, что последняя глава содержит уже оправдавшиеся предсказания.

Введение

Предмет и назначение книги

Эта книга о мировоззрении людей нашей западной традиции, об их взглядах на Большие Вопросы: космологические вопросы – имеет ли вселенная какой-то смысл, доступный человеческому пониманию, и если имеет, то в чем он может состоять; теологические и метафизические вопросы – какова цель вселенной, по какому плану она устроена, и какое место занимает в ней человек; этические и эстетические вопросы – имеет ли смысл то, что мы делаем или хотим сделать, и что *в действительности* означают добро и зло, красота и уродство. Предложенные ответы на эти вопросы и им подобные заполняют миллионы томов – это большая часть нашей западной философии, искусства, литературы, а в некоторых отношениях также и нашего естествознания. Любое изложение этих предметов может поэтому включить лишь небольшую часть всего сказанного.

Есть разные способы изложить историю этих идей и отношений, которую можно сравнить с картографией идей. Это сравнение здесь особенно уместно, потому что историк, как и картограф, никогда не может точно воспроизвести изображаемую им действительность; оба они могут представить лишь некий план или ряд описаний этой действительности. Есть много способов выбрать определенные географические детали из их огромного числа. Можно составить карту, содержащую все без исключения объекты, имеющие имена – каждый холм, каждый ручей и перекресток; но можно также опустить на этой карте многие подробности, чтобы яснее изобразить характер местности, форму горных цепей, водостоки, коммуникации в связи с рельефом местности и так далее. Оба способа могут быть полезны для разных целей. При изложении истории идей в этой книге

мы решительно предпочли второй способ. Мы попытаемся описать интеллектуальную и культурную территорию в целом; при этом нам придется опустить многие знаменитые имена и даже некоторые важные предметы, чтобы выяснить, каким образом большие группы людей Запада относились к великим вопросам человеческой судьбы.

Но есть и другое важное различие в подходах, которым может руководствоваться историк мышления. Можно отбирать идеи и позиции, которые кажутся историку правильными или истинными, но можно вместо этого предлагать читателю добросовестно отобранные идеи и позиции для его собственного суждения. В терминах образования, первый метод основывается на принципе: «Учить – значит утверждать»; второй же основывается на принципе: «Учить – значит ставить задачи». Но в реальной жизни эти подходы отнюдь не исключают друг друга. Даже самый догматический подход не означает – по крайней мере на Западе, – что учащийся в точности повторяет услышанное или прочитанное; и даже самый гипотетический и широкий подход не означает, что ничего не принимают на веру, что каждый вырабатывает свои представления собственным умом. Обе эти крайности столь же скудны и безжизненны, как земные полюса. И все же по возможности мы будем держаться в этой книге второго способа, полагая, что индивид должен взять на себя значительную часть отбора и мышления; иными словами – для каждого, кто примется изучать историю мышления, она станет, по выражению Алфреда Норта Уайтхеда, «приключением идей». Но всякое приключение связано с неуверенностью.

Эти два решения – выбор общих направлений вместо подробностей и выбор независимого мышления вместо усвоения «правильной» информации и интерпретации – согласуются с усиливающимся в Соединенных Штатах ощущением, что в прошлом мы усваивали слишком много фактов, но слишком мало о них размышляли.

Это ощущение отчетливо проявляется в движении за общее образование, что бы ни называлось этим именем. Как и многие такие движения, стремление к общему образованию может зайти слишком далеко. Народная мудрость предостерегает от опасности выплеснуть ребенка вместе с водой. «Ребенок» – это твердое знание тех необходимых фактов, которые не согласится отбросить ни один здравомыслящий человек. И наша культура, вообще говоря, замечательно устроена в том отношении, что открывает доступ к фактам и позволяет быстро и точно собрать всё касающееся данной проблемы. У нас есть в изобилии библиотеки, энциклопедии и учебники, хотя в действительности это всего лишь справочники.

Но разумный человек не захочет при этом выплеснуть и другого «ребенка» – основательные обобщения, или теории. Здесь возникает трудность – решить, какие обобщения основательны, а какие нет. В таких областях как естественные науки есть теоретическое ядро, известное всем компетентным людям и принимаемое всеми работающими в этих областях. Но, как мы скоро увидим, совсем иначе обстоит дело в области теологии, философии, литературы и искусства, где между людьми с образованием и вкусом имеются широкие расхождения. В этих областях речь идет не просто о том, *что есть*, а о нашем общем, более или менее сильном ощущении, что *должно быть что-то еще*.

В демократическом обществе, как принято думать, каждый член общества играет определенную роль в сложном процессе, в котором то, что *есть* заменяется – медленно, несовершенно, и даже непредсказуемо – тем, что *должно быть*, то есть желаниями людей и формами, в которых они выражают эти желания. (Пытаясь понять этот процесс и управлять им, мы сталкиваемся с проблемой, возможно ли вообще им управлять; это старый вопрос о детерминизме или свободе воли, хорошо иллюстрирующий

неразрешимые, но настоятельные и весьма важные проблемы, преследующие западный ум в течение тысячелетий). В демократическом обществе индивид должен подвергать такие вопросы собственному рассмотрению, потому что в противном случае авторитарные враги демократии могут дать на них иной ответ, который ему не понравится. Мы намеренно применили здесь слово «подвергать», означающее также физическое усилие. Но умственное усилие означает, что человек приходит к заключениям, пытаясь решить проблемы с заранее не известным ответом, сравнивая противоположные обобщения и выбирая одно из. Эта книга должна доставить серьезному читателю широкие возможности для такой работы.

Главная цель этой книги не в том, чтобы сообщить читателю некоторую информацию, и она не поможет читателю отличиться в какой-нибудь викторине. Это не история какой-либо из великих дисциплин – теологии, философии, гуманитарных или точных наук, литературы или искусства. Короткая книга, охватывающая все эти области деятельности, попросту превратилась бы в список имен с более или менее подходящими эпитетами, такими как «возвышенный Шелли» или «сладкозвучный Китс». В частности, эта книга – не история философии; она написана не профессиональным философом, и ни один философ в ней не рассматривается полно и досконально. Мы пытаемся охватить ту часть философии, которая стала частью воззрений образованных классов. По выражению Д. С. Сомервелла, это не история мышления, а история воззрений. Эта книга не может заменить тщательное изучение истории формальной философии тем, кто захотел бы заняться этим предметом.

Наконец, еще одно объяснение. Серьезный читатель может счесть наш подход ко многим указанным проблемам несерьезным, более того – легкомысленным и неподобающим. Здесь перед нами подлинная трудность. По мнению автора, многие важные вопросы, касающиеся красоты и добра, обычно трактуются, особенно среди англоязычных наций, с такой почтительностью, что *должное* безнадежно смешивается с *наличным*. Американцам нравится считать себя идеалистами, и многие из них в самом деле таковы. Но иностранцы часто обвиняют нас в том, что наши поступки мало связаны с нашими идеалами. Они неправы, но их позиция поддерживается некоторыми фактами. Как нация мы столь склонны уважать некоторые абстрактные идеи, что нередко впадаем в заблуждение, будто изложив свои идеи на бумаге и признав некую добродетельную цель – юридически и словесно, –мы тем самым достигли этой цели. Таковы планы немедленного создания всемирного правительства – путем созыва мирового конституционного собрания. Об этом свидетельствует также Восемнадцатая поправка. [«Сухой закон», запрещающий изготовление и продажу алкогольных напитков. В настоящее время эта статья отменена] Так как мы хотим понять, что собой представляют идеи обычных простых людей, мы придерживаемся в отношении таких вопросов позиции клинициста, что требует кропотливой работы над мелкими и неблагоприятными деталями. В такой клинической работе мы не будем проявлять *непочтительности*, но и *не будем почтительны*. Это ни в коем случае не означает, что мы отрицаем существование – и желательность – красоты и добра, как врач-клиницист не отрицает существования и желательности силы и здоровья.

Границы истории мышления

Отнюдь не просто отчетливо определить область исследований, именуемую историей мышления или историей идей. Под такими названиями выступают в действительности весьма разнообразные предметы, от сочинений абстрактных философов до популярных суеверий вроде трискайдекафобии, то есть попросту страха перед числом тринадцать. История мышления занимается идеями философов и идеями человека с улицы. Но главная

ее задача – *выяснить связи между идеями философов, интеллектуалов, мыслителей и подлинным образом жизни миллионов людей, выполняющих задачи цивилизации.*

Эта деятельность и составляет основное различие между историей мышления и такими старыми, установившимися дисциплинами, как история философии, история науки или история литературы. Историк мышления интересуется идеями любого происхождения – дикими идеями и разумными идеями, утонченными построениями и обычными предрассудками; но все эти проявления умственной деятельности людей интересуют его в той мере, в какой эти идеи влияют на человеческую жизнь в целом, и в какой эта жизнь влияет на них. Таким образом, он не станет заниматься одними только абстрактными идеями, порождающими еще более абстрактные идеи; например, он не будет рассматривать как некое юридическое рассуждение весьма абстрактную политическую теорию так называемого «общественного договора». Но он будет заниматься даже самыми абстрактными идеями, если эти идеи проникают в головы и сердца обычных людей; он попытается объяснить, что означал общественный договор для тех мятежников восемнадцатого века, которые утверждали, что их правители нарушили этот договор.

Это трудная задача. Историк мышления пытается разобраться в очень сложных связях между тем, что пишут или говорят немногие, и тем, что в действительности делают многие. При этом он очень легко найдет и проанализирует сказанное и написанное немногими – во всяком случае, за последние пять столетий существования нашего западного общества. Свидетельства об этом хотя и несовершенны, но удивительно полны, даже в том что касается древней Греции и Рима – благодаря трудам поколений гуманитарных ученых. Но остальная работа в этой области очень трудна, во всяком случае, если речь идет о времени до появления печатного станка и народного образования, когда газеты, журналы, брошюры и тому подобные издания стали сообщать историку, что думали и чувствовали обыкновенные люди. Историк может описать с полной ясностью, как воспринимали Адольфа Гитлера всевозможные люди в Германии и вне Германии; но он никак не может узнать, что думали о Юлии Цезаре миллионы обыкновенных безгласных людей греко-римского мира. В те времена не было опросов общественного мнения вроде Гэллапа, не было ни писем читателей, ни популярных журналов. И все же если историк мышления не хочет ограничиться в своем анализе одним только умножением идей, он должен приложить усилия, чтобы с помощью всевозможных источников составить некоторое представление о том, как идеи пробивали себе путь в человеческие массы.

Конечно, можно привести некоторые доводы, оправдывающие ограничение истории мышления «образованными классами», как их называл покойный Дж. Г. Робинсон. По определению профессора Баумера из Йельского университета, образованный класс – это «не только сравнительно узкая группа действительно глубоких и оригинальных мыслителей, не только профессиональные философы, ученые, теологи и исследователи вообще, но также творчески активные литераторы и художники, популяризаторы и интеллигентная читающая публика». Могло бы показаться, что история мышления должна в некотором смысле ограничиться действиями, высказываниями и сочинениями интеллектуалов; и все же определение профессора Баумера кажется слишком узким. До восемнадцатого века вовсе не было «читающей публики» в нашем смысле слова. Более того, люди, совсем не образованные в ученом, книжном, словесном смысле слова, имеют определенные представления о том, что хорошо и что плохо, имеют цели, которые можно выразить словами, и руководствуются всевозможными верованиями, убеждениями, предрассудками, традициями и чувствами. История образованных классов заслуживает внимания, но это еще не вся история мышления; если ограничить в этом смысле объем нашего предмета, то он не будет соответствовать названию нашей книги.

Есть множество источников для изучения идей обыкновенных людей (идей в самом широком смысле этого слова). Конечно, литература не столь узко интеллектуальна, не столь высокомерна, как формальная философия или наука. От эпохи, предшествовавшей изобретению книгопечатания, до нас дошла, разумеется, сравнительно элитарная письменность. От греков, римлян, от Средних веков и даже от Возрождения сохранилось больше текстов вроде «Нью-Йорк Таймс» и меньше вроде наших желтых газет, больше сочинений вроде Т. С. Элиота или Алфреда Норта Уайтхеда и меньше вроде «Сиротки Анни». И все же у нас есть немало сведений, более близких к повседневной жизни, чем философия. Можно сравнить философа Сократа, изображенного его учеником Платоном, с его истолкованием в пьесе Аристофана «Облака», где популярный драматург высмеивает Сократа. Мы можем представить себе средневековых мужчин и женщин не только по описаниям теологов и философов, но и по рассказам светских людей – например, по «Кентерберийским рассказам» Чосера.

Обыкновенные люди оставили о себе немало свидетельств и вне так называемой литературы. В религиях мы встречаемся не только с теологией, то есть с наиболее интеллектуальными элементами религии, подобными философии в светской жизни, – но также с ритуалами, с повседневной практикой и даже с суевериями, как мы несколько покровительственно называем некоторые мнения средневековых людей и наших современников. История мышления может немало почерпнуть из материалов, собранных специалистами по социальной истории, изучавшими, как в действительности жили люди разных классов. Эти социальные историки часто интересовались не только тем, что люди ели, как одевались и как зарабатывали себе на жизнь, но также их представлениями – что они считали правильным или ложным, справедливым или несправедливым, и чего они желали в своей земной жизни и в потустороннем мире. Многие социальные историки стали в каком-то смысле историками мышления, сосредоточив свое внимание на том, что было на уме и в душе человека с улицы.

Таким образом, задача историка мышления – составить понятную картину из всех этих материалов, от абстрактных философских концепций до конкретных человеческих поступков. На одном конце спектра он приближается к философу или, по крайней мере, к историку философии, на другом же – к социальному историку или просто к историку, занимающемуся повседневной человеческой жизнью. Но его специальная задача – свести воедино оба конца, проследить идеи в их нередко запутанном пути от кабинета или лаборатории до рынка, клуба, частной квартиры, законодательного собрания, судебного зала, стола конференции или поля битвы.

Может случиться, что при выполнении этой честолюбивой задачи историк мышления вторгнется в другую область деятельности, давно уже освоенную гуманитарными учеными. Это неопределенная, всеохватывающая область, по традиции именуемая философией истории. Философ истории использует свое знание прошлого, пытаясь распутать все тайны человеческих судеб. Полная философия истории (подобно любой философии) ищет конечные ответы на все Большие Вопросы: Что такое хорошая жизнь? Как привести людей к хорошей жизни? Можно ли надеяться, что люди будут жить хорошей жизнью? Короче – где мы находимся, и куда мы идем?

В одной из следующих глав мы попытаемся выяснить, как получилось, что некоторые из самых популярных философских систем середины двадцатого столетия оказываются в действительности философиями истории, так что при любом обсуждении высоких интеллектуальных материй возникают имена вроде Шпенглера, Сорокина и Тойнби. Теперь же мы ограничимся замечанием, что историк мышления может поддаться соблазну

надеть на себя мантию пророка или философа истории, но он должен сопротивляться этому соблазну. Его работа будет более плодотворна, если он ограничится более скромной, хотя и весьма трудной задачей – проследить, как люди отвечали на Большие Вопросы – о Жизни, Судьбе, Справедливости, Истине, Боге, – и как эти ответы воздействовали на их поведение. Конечно, он может иметь собственные ответы по крайней мере на некоторые из Больших Вопросов, и если он нормальный человек, у него есть такие ответы. Но если он верен традициям науки, сложившимся у современных историков, то при обсуждении взглядов других людей он не допустит влияния своих собственных взглядов. В дальнейших главах мы скажем больше о научном методе и объективности и об их отношении к человеческому поведению. Здесь же достаточно заметить, что история мышления, как мы ее понимаем в этой книге, не предлагает решения проблем, беспокоящих современного человека, а лишь оказывает ему помощь, более точно формулируя эти проблемы и, возможно, следствия, к каким могут привести попытки их разрешить.

Таким образом, задача состоит в том, чтобы проследить работу идей в широких человеческих массах западного общества в прошлом и настоящем; и надо сказать читателю, что эта задача может быть решена лишь несовершенно. Дело не только в том, что исторические источники Нового времени отсутствуют или труднодоступны; если привлечь к этой проблеме внимание компетентных специалистов, они могут восполнить эти недостающие материалы в течение нескольких ближайших поколений. Есть более серьезная трудность. Несмотря на все усилия психологов, социологов и философов, мы все еще недостаточно понимаем, что происходит в умах и сердцах людей, когда идеи побуждают их действовать – или бездействовать. Прежде всего, люди, долго изучавшие эти проблемы, отнюдь не согласны между собой в том, какую роль играют в человеческом поведении разум, логика, идеи, знание – в противоположность эмоциям, чувствам, влечениям и побуждениям. Эти исследователи отчасти согласны между собой в том, что в конкретном человеческом поведении можно обнаружить некоторые рациональные и нерациональные составляющие, но нет общепринятого набора определений, позволяющих эффективно работать с этими терминами.

В исследовании истории идей читатель не найдет ответов на свои вопросы в том смысле, как их может получить, например, инженер. В этой книге речь идет большей частью о том, что следует называть неточным мышлением – причем этот термин используется в описательном, а не пренебрежительном смысле. Есть великие неясные слова, так много значащие для нас всех – такие слова как «красота» и «истина», которыми мы часто пользовались в этом введении. Мыслители западной традиции, которую можно назвать научной и рационалистической, делают все возможное, чтобы уточнить смысл этих слов. Например У. Т. Джонс в своей интересной, недавно вышедшей книге «Романтический синдром: новый метод в культурной антропологии и истории мышления» (1961), весьма сурово оценивает своих предшественников, запутавшихся, по его словам, в «прискорбно неопределенных» (и непостоянных) терминах при обсуждении «романтизма»; он разрабатывает систему приблизительно измеримых координат, позволяющую точнее разобраться в этой старой загадке истории литературы, критики и даже философии, именуемой романтизмом. Но и профессор Джонс не вполне справился с выделением всех переменных своего романтического синдрома, хотя бы в той мере, как патолог выделяет такой синдром как «эпилепсия». Большинству из нас придется пока довольствоваться грубым, неточным и противоречивым использованием таких нагруженных эмоциями великих слов как «демократия», «свобода», «Бог» (или «бог») и «природа» (или «Природа»).

Роль идей

Прежде чем приступить к изучению нашего западного интеллектуального наследия в его главных греческих и еврейских источниках, мы должны заняться некоторыми докучливыми методическими, и даже философскими вопросами. Мы сказали, что историк мышления изучает, как действуют в этом мире идеи и как слова людей относятся к их поступкам. Но что при этом называется идеями, и в каком смысле идеи действуют в этом мире? Это уже философские вопросы, о которых люди спорят, не приходя к согласию. Уже отсюда видно, что на такие вопросы нельзя ответить так же просто, как каждый американский мальчик ответит на вопрос: «Что автомобильный техник называет карбюратором?», или «Что он имеет в виду, говоря, что карбюратор действует?»

Ясно, что идеи не похожи на карбюраторы, но было бы заблуждением думать, что они менее реальны и менее важны в нашей жизни, что это просто слова, не имеющие значения. Мы понимаем здесь «идеи» в очень широком смысле, охватывающем почти все случаи действия человеческого разума, выражаемые в словах. Пожалуй, слово «ох», произнесенное человеком, ударившим молотком по пальцу, вовсе не является идеей. Но его высказывание «Я ударил молотком по пальцу» – очень простое предложение, но уже идея. Дальнейшее высказывание «Мой палец болит, потому что я ударил по нему молотком» выражает более сложную идею. А следующие два высказывания – «Мой палец болит, потому что молоток воздействовал на некоторые нервы, доставившие моей нервной системе определенный стимул, называемый болью», или «Мой палец болит, потому что Бог наказывает меня за мои грехи» – представляют собой очень сложные предложения, вводящие нас в две важных области человеческой мысли, научную и теологическую.

Классификация всевозможных идей, претендующих называться знанием, сама по себе составляет важнейшую задачу нескольких дисциплин, в том числе логики, эпистемологии [То же, что гносеология, или теория познания] и семантики. А затем следует вопрос, какое знание истинно, или насколько истинно данное знание, и многие другие вопросы, в которые мы не можем здесь входить. В наше время изучение семантики, то есть анализ сложных способов интерпретации слов и их использования в человеческой коммуникации, привлекает значительный интерес. Но для нашей нынешней цели достаточно сделать основное, хотя и очень спорное различие между двумя видами знания, кумулятивным и некумулятивным.

Кумулятивное знание лучше всего иллюстрируется тем, что мы обычно называем естествознанием, или просто наукой. [Английское слово “science” обозначает чаще всего естественные науки, тогда как «гуманитарные науки» обычно называются humanities] С самого начала изучения астрономии и физики, что произошло несколько тысяч лет назад в восточной части Средиземноморья, наши идеи, относящиеся к астрономии и физике, *накапливались* [Английское слово “cumulative” происходит от латинского слова *cumulatio*, означающего «накопление». отсюда – «кумулятивное знание»] и постепенно сложились в ту астрономию и физику, которую мы изучаем в школе и в колледже. Процесс их построения был нерегулярен, но в целом последователен. Некоторые идеи и теории, возникшие в самом начале, например, идеи древнего грека Архимеда об удельном весе, по-прежнему считаются истинными, но к этому первоначальному знанию прибавилось очень много другого. Многие идеи были отвергнуты как ложные. В результате возникла наука, с ее прочным и общепринятым ядром накопленного знания и расширяющейся поверхностью нового знания. Споры ученых – а спорят они не меньше философов или частных лиц – относятся к этой растущей поверхности, но не к ядру. Ядро все ученые считают истинным.

Конечно, новое знание может отразиться и на всем ядре, что справедливо называется «революцией» в науке. Квантовая механика и теория относительности отразились на ядре Ньютоновой физики; но работа физиков двадцатого века вовсе не доказала «неправильность» работы Ньютона – во всяком случае, современные ученые не считают ее «неправильной» в том смысле, как убежденный христианин должен рассматривать веру в олимпийских богов (то есть политеизм) после явления Иисуса.

Некумулятивное знание лучше всего иллюстрировать здесь на примере литературы. Литераторы высказывают определенные мнения, придерживаются определенных идей о людях, о правильных и неправильных действиях, о красоте и уродстве. Больше двух тысяч лет назад литераторы писали об этих предметах по-гречески; и в то же время другие люди писали по-гречески о движении звезд или о вытеснении твердых тел из воды. Но и наши нынешние литераторы пишут примерно о тех же вещах, что греческие литераторы, – примерно таким же образом и без какого-либо ясного и отчетливого приращения знаний. Между тем, у наших ученых в астрономии и физике гораздо больше знаний, гораздо больше идей и утверждений, чем у греков.

Попросту говоря, греческий литератор вроде Аристофана или греческий философ вроде Платона, чудесным образом перенесенный в середину двадцатого века и получивший возможность с нами говорить (но без всего знания, приобретенного после его смерти), мог бы свободно рассуждать о литературе и философии с такими людьми как Дж. Б. Шоу или Джон Дьюи, и чувствовал бы себя в своей стихии; но такой греческий ученый как Архимед, оказавшись в этом положении, при всей его гениальности должен был бы провести немало времени, пробираясь через элементарные и более сложные учебники физики и усваивая нужную математику, чтобы начать обсуждение профессиональных вопросов с такими современными физиками как Бор или Эйнштейн. Иначе говоря, студент современного американского колледжа не превосходит разумом мудрецов древности, не имеет лучшего вкуса, чем древний художник, но знает куда больше физики, чем знали величайшие греческие ученые. О литературе и истории он знает больше *фактов*, чем мог знать мудрейший из греков за 400 лет до нашей эры; но в физике он знает не просто больше фактов – он понимает отношения между фактами, то есть теории и законы.

Это различие между кумулятивным и некумулятивным знанием полезно и очевидно – а это почти все, чего можно ожидать от различения. *Такое различие не означает, что наука хороша и полезна, а искусство, литература и философия плохи и бесполезны; оно означает лишь, что в отношении к атрибуту кумулятивности они различны.* Многие люди понимают это различие в том смысле, будто искусство чем-то хуже науки, и так обижаются, что не видят в нем ничего правильного и полезного. Это общая привычка людей, одна из тех, какие должен принимать во внимание историк мышления.

Может быть, дело здесь просто в том, что в течение последних трехсот лет наука накапливалась очень *быстро*, между тем как искусство, литература и философия накапливались *медленно*, на протяжении нескольких тысячелетий. Может быть, великие люди нашего времени в некоторых отношениях мудрее великих людей древности; и средний американец, возможно, превосходит мудростью или здравым смыслом среднего гражданина Афин. Но эти вещи трудно поддаются измерению, в них трудно добиться согласия; между тем, кумулятивный характер научного знания, пожалуй, не вызывает никаких возражений. Защитник прогресса в искусстве и философии, каким бы он ни был оптимистом, вряд ли станет поддерживать утверждение, «Шекспир относится к Софоклу, как Эйнштейн к Архимеду», или что «Греческая драма относится к американской драме, как колесница относится к космической ракете».

Сказанное выше неизбежно упрощает различие между кумулятивным и некумулятивным знанием. В самом деле, поколениям мыслителей Запада, как и многим нынешним мыслителям, показалось бы несправедливым, что некоторые разделы человеческого знания, не считающиеся «наукой», называются «некумулятивным знанием». Можно возразить, что так называемые общественные науки уже сами по себе, а не только беспомощно имитируя естествознание, накопили немало знаний об отношениях между людьми. И при этом накапливались не только факты, но и убедительные интерпретации этих фактов. Так, в течение полутора столетий от Адама Смита до лорда Кейнса экономисты пришли к лучшему *пониманию* экономической деятельности. Можно возразить, далее, что философы, хотя все еще занимаются вопросами, занимавшими Платона и Аристотеля, в течение столетий улучшили свои методы анализа и уточнили вопросы, которые они себе задают. Наконец, хотя циник может сказать, что единственный урок истории состоит в том, что история нас ничему не учит, большинство из нас согласится, что в течение столетий люди Запада приобрели немало мудрости и хорошего вкуса, каких не было у греков. Иное дело, как часто встречается в нашем обществе такая мудрость и вкус.

И в самом деле, задача *распространения* кумулятивного и некумулятивного знания, задача исправления обычных заблуждений общественного мышления, пожалуй, не менее важна, чем согласование мнений экспертов – а в демократическом обществе, может быть, и важнее. Это очевидно, например, в экономике, если не считать самых упрямых противников экономической мысли. Конечно, экономисты расходятся во мнениях. Точно так же расходятся во мнениях врачи. Но даже в современной Америке, где медицина имеет высокий престиж во всех слоях населения, совсем нелегко научить публику разумному поведению в медицинских вопросах. Что же касается экономики, то и в середине двадцатого века публика, как правило, неспособна пользоваться накопленным знанием специалистов.

Конечно, историк мышления должен заниматься *и* кумулятивным, *и* некумулятивным знанием, стараясь различать их одно от другого, проследить их взаимоотношения и изучать их воздействие на человеческое поведение. Оба вида знания важны, и каждое из них действует по-своему.

Перейдем теперь ко второму вопросу: Каким образом действуют идеи? При любом ответе на него надо принять во внимание, что *идеи* в действительности нередко представляют собой *идеалы*, то есть выражают надежды и чаяния людей, цели человеческих желаний и усилий. Например, мы говорим, что «все люди равны», или вслед за поэтом Китсом говорим:

«Красота – это истина, а истина – красота» – вот и все,
Что мы знаем на земле, и что нам надо знать.

Что могут означать эти высказывания? Если мы утверждаем, что тяжелое тело и легкое тело падают в воздухе с разной скоростью, то мы можем бросить их с высоты и проверить. Так и поступил Галилей, хотя, как мы теперь знаем, он сбрасывал тела не с Пизанской падающей башни. Это могут увидеть также свидетели и, проверив наше утверждение, должны будут согласиться с ним или нет. Но невозможно подобным образом проверить утверждение, что все люди равны, или отождествить истину с красотой, и можно не сомневаться, что после обсуждения таких высказываний любая случайно выбранная группа людей разойдется во мнениях.

Вообще говоря, тот вид знания, который мы называли кумулятивным, – то есть научное знание – подвергается определенным испытаниям, позволяющим всем нормальным людям с надлежащей подготовкой прийти к соглашению, истинно это знание или ложно; знание же, которое мы называли некумулятивным, нельзя подвергнуть такому испытанию, и нельзя прийти к такому соглашению. Как уже было сказано, некоторые вывели отсюда заключение, что некумулятивное знание бесполезно, что это вообще не настоящее знание, что оно не имеет смысла и, сверх того, не имеет существенного влияния на человеческое поведение. Такие люди часто воображают себя строгими реалистами, разумными людьми, знающими, как в самом деле устроен этот мир. Но в действительности эти люди сильно заблуждаются – ничуть не меньше, чем самые наивные идеалисты, которых они осуждают.

В самом деле, утверждение вроде того что «все люди равны» по меньшей мере означает чье-то *желание*, чтобы все люди были в некоторых отношениях равны. Если придать ему форму «все люди должны быть равны», это утверждение попросту становится одним из так называемых идеалов. Для историка мышления это смешение «должно быть» и «есть» оказывается еще одним примером бытующих привычек человеческого мышления. Более того, он должен осознать, что «должно быть» и «есть» влияют друг на друга, являются частями единого процесса, взаимозависимы и, за редкими исключениями, не противоречат друг другу. И в самом деле, он обнаружит, что стремление уменьшить разрыв между идеальным и действительным, между «тем, что должно быть» и «тем, что есть» составляет один из самых интересных вопросов истории мышления. Этот разрыв никогда еще не был заполнен, ни идеалистами, отрицающими «есть», ни реалистами, отрицающими «должно быть». Провозглашая некоторые идеалы, люди отнюдь не следуют им логично и рационально; они непоследовательны в своих действиях, и в этом реалист прав. Но провозглашаемые ими идеалы не бессмысленны, а размышление об идеалах не является пустым и праздным занятием, не влияющим на человеческую жизнь. Идеалы, как и физические влечения, побуждают людей действовать – и в этом прав идеалист.

В наше время в Соединенных штатах мы, пожалуй, более склонны следовать ошибкам реалиста, чем заблуждениям идеалиста, хотя в нашей истории можно найти множество идеалов. Опять-таки, изучение истории мышления поможет нам понять, в чем тут дело. Теперь же мы ограничимся замечанием, что в человеческой истории все важные факты связаны с идеями и все важные идеи связаны с фактами. Излюбленный марксистами и их противниками спор, действительно ли экономические изменения более фундаментальны, чем другие изменения, логически бессмыслен. Автомобильный техник не придет в голову спорить, от чего действует двигатель внутреннего сгорания – от бензина или от искры, и тем более о том, что из них важнее. Историк мышления не станет обсуждать, действуют ли на человеческие отношения идеи людей или их интересы, и тем более – что из них важнее. Двигатель внутреннего сгорания не может действовать без бензина и без искры; человеческое общество не может существовать без идей и интересов (побуждений, стремлений или материальных условий); лишь вместе они создают человеческую историю.

Важность истории мышления в наше время

Изучение истории мышления особенно важно в наше время, поскольку оно должно содействовать более ясному пониманию одного из главных вопросов современности. Этот вопрос ставят перед нами многие формы образования и пропаганды. Иногда он ставится сдержанно, но иногда весьма истерично. Публицисты любят его формулировать примерно так: Наука и техника создали оружие, которое может уничтожить человечество в будущей

войне. С другой стороны, наша политическая и моральная мудрость, по-видимому, не придумала никакого способа предотвратить эту будущую войну. Поэтому, – говорят они, – мы должны каким-то образом проявить нашу политическую и моральную мудрость (до сих пор некумулятивную или в лучшем случае очень медленно кумулирующую) вместе с ее приложениями, повысив ее до уровня нашего научного знания и его технических приложений (кумулятирующих быстро). И мы должны сделать это поскорее, чтобы избежать будущей войны.

Все это можно сказать в более спокойной форме. То, что мы назвали кумулятивным знанием, доставило людям, особенно в последние три столетия, необычайное господство над их нечеловеческой средой. Люди не только манипулируют неорганическими веществами, но в значительной мере способны формировать живые организмы. Они умеют выводить животных, наиболее полезных для человека. Они научились управлять многими микроорганизмами, и в развитых странах продлили человеческую жизнь далеко за пределы, казавшиеся возможными за несколько поколений до нас.

Но люди не достигли еще подобных успехов в управлении своей человеческой средой: они не умеют это делать на высших уровнях сознательного поведения. Знание, почему люди хотят некоторых вещей, почему они готовы убивать других людей из-за этих вещей, как можно изменить или удовлетворить их желания в широком диапазоне человеческого поведения, – все это, по-видимому, относится к некумулятивному знанию, а не к кумулятивному знанию. И это некумулятивное знание – называется ли оно философией, теологией, практической мудростью или простым здравым смыслом – никогда еще не было достаточно, чтобы сохранить мир на земле, и тем более, устранить всяческое зло из человеческих отношений. Паникеры говорят, что если мы не приобретем некое лучшее знание о поведении людей – кумулятивное знание, знание вроде физики и биологии, – то мы так запутаемся с нашей цивилизацией, что она погибнет, а с ней, может быть, и весь человеческий род.

Коротко говоря, одна из великих проблем наших дней состоит в следующем: Могут ли так называемые *общественные науки, или науки о поведении* (в том числе прикладная генетика человека) доставить человеку власть над его человеческой средой, сравнимую с той, какую доставило ему естествознание над нечеловеческой средой? В наше время историк мышления прямо обязан сосредоточить свое внимание на этой проблеме, и прежде всего на том, как люди прошлого справлялись с основными проблемами человеческих отношений. В некотором смысле он напишет историю общественных наук.

Надо сказать со всей ясностью, что история мышления сама по себе не может ответить на вопросы, тревожащие нас в наши дни. На эти вопросы можно ответить лишь нашими общими усилиями, и ответы могут быть столь неожиданными, что их не может предвидеть мудрейший философ или ученый – и даже мудрейший публицист. Если общественные науки последуют по пути естественных наук, то на великие вопросы ответят люди, которых называют гениями; но эти гении смогут достигнуть своей цели лишь благодаря тщательной, терпеливой работе тысяч людей – исследователей и практических деятелей. Еще более важно, что полученные ответы смогут воплотиться в эффективное общественное действие в демократическом обществе лишь при условии, что граждане этого общества в основном понимают, о чем идет речь. История мышления может быть полезна и тем, кто активно работает над проблемами человеческих отношений, и тем, чьи главные интересы лежат в других областях.

Знание о том, как люди вели себя в прошлом, очень важно для всех, кто непосредственно занимается человеческими отношениями – как исследователь или практический деятель.

Как мы увидим в одной из следующих глав, вопрос о полезности и границах исторического исследования много обсуждался на некоторых этапах нашей западной цивилизации. Всегда были люди, находившие изучение истории бесполезным и даже вредным – ограничивающим взлет человеческого духа, не угнетенного историческим опытом. Но общее суждение западной цивилизации состояло в том, что знание истории – это по меньшей мере некоторое расширение личного опыта, а потому полезно человеческому уму, использующему имеющийся опыт. И, конечно, то знание, которое мы назвали кумулятивным, – естествознание – предполагает, что убедительные обобщения должны опираться на обширный опыт, включающий то, что обычно называется историей. Например, для развития естествознания такие исторические и генетические науки как историческая геология или палеонтология не менее важны, чем такие аналитические науки, как химия. Столь же важна история в общественных науках.

В самом деле, для развития общественных наук история должна дополнять полевую работу и эксперименты. Сведения о том, что люди делали в прошлом, важны, чтобы сберечь наш труд и предохранить нас от тупиков. ЮНЕСКО, Организация объединенных наций по образованию, науке и культуре, занимается широким кооперативным изучением напряжений, угрожающих перейти в насильственные конфликты. Эти напряжения нельзя понять, не уделив должного внимания их истории – *истории болезни* каждого из них. Таким образом, история доставляет нам важные данные, фактическое сырье, сообщения о пробах и ошибках, необходимые для понимания нынешнего поведения людей.

Но знание истории, и особенно истории мышления, может быть еще важнее для тех из нас, кто выполняет важные задачи нашей цивилизации, не требующие специальных знаний в общественных науках или творческой работы в этих областях. Можно представить себе общество, где немногие эксперты искусно управляют массами людей; такое общество изобразил Олдос Хаксли в своей книге «Прекрасный новый мир», а Б. Ф. Скиннер остроумно спроектировал его в книге «Уолден Второй». Этот идеал нередко соблазняет людей с инженерными наклонностями. Но такой продукт «культурной инженерии» уже не был бы *демократическим* обществом, и если бы даже он был осуществим – что весьма сомнительно, – то американцы, воспитанные в наших национальных традициях, никоим образом не могли бы его принять. Мы привержены демократическому, широкому, добровольному способу решения наших проблем, решению, достигаемому путем свободных массовых дискуссий и принимаемому с некоторым учетом индивидуальных предпочтений. Конечно, инициатива решений должна принадлежать ученым, творческому меньшинству; но решения не будут осуществляться, пока мы все их не поймем и не станем применять на практике, понимая и одобряя их как собственные пожелания.

Здесь мы опять-таки можем последовать примеру естественных наук. Патологи, иммунологи, практикующие врачи проделали творческую работу, позволившую почти полностью искоренить такие болезни как тиф и дифтерит. Но в нашем обществе этот прогресс в здравоохранении стал возможен лишь потому, что значительное большинство людей приобрело в последние десятилетия некоторое, хотя и несовершенное, представление о бактериальной теории распространения этих болезней, и потому что большинство этих людей свободно и разумно участвовало в работе специалистов.

Некоторые успехи в искоренении таких болезней как тиф и дифтерит были достигнуты также специалистами, работавшими с невежественным населением, придерживавшимся совсем других взглядов на эти болезни. Общественное здоровье улучшилось даже в Индии и Африке. Но там улучшение происходило медленнее, чем у нас, и менее надежно, – именно потому, что эксперты не могли по-настоящему делиться своими знаниями с

населением, а должны были прибегать к власти, престижу, уговорам и разным хитростям, чтобы добиться выполнения своих указаний.

Процесс успешного обновления, начинающийся с идеи в голове гения и широко распространяющийся среди людей – как это описано на предыдущих страницах – представляет одну из важных проблем, о которых мы еще мало знаем. Мы знаем, что здесь есть проблема. Эмерсону приписывается изречение, будто «люди проложат путь к двери человека, придумавшего лучшую мышеловку», но это по меньшей мере заблуждение. Возникнет путаница пересекающихся путей, или даже не возникнет никакого пути. Вакцинация [Вакцинация – предохранительная прививка против оспы, введенная в 18 веке Дженнером] должна была сначала завоевать медиков, а потом уже публику, хотя это сравнительно простое дело. Но что вы скажете по поводу идей Маркса? Какие извилистые пути пролегли между Британским музеем и Кремлем? Заметим, что даже среди специалистов истинность и ценность идей Маркса отнюдь не вызывают такого согласия, как вакцинация.

Если даже наши специалисты найдут способы исцелить или хотя бы смягчить такие общественные бедствия как война, депрессии, безработица, инфляция, преступность и всевозможные иные виды зла, они не смогут эффективно применить эти способы, если остальное население не будет в какой-то мере знать, о чем идет речь. И если в наше время общественные науки не очень развиваются, если мы должны полагаться на таких лидеров и на такие представления о людях, какими довольствовались наши предшественники, – тем более важно, чтобы все граждане демократического общества имели некоторые знания об истории мышления. Если нынешние эксперты не удовлетворяют нас и нам приходится обращаться к старому здравому смыслу, то важно чтобы он был в самом деле здравым. [В подлиннике игра слов: англ. common sense (здравый смысл) буквально означает «общий смысл», так что дальше следует пожелание, чтобы этот смысл был «общим»] История, как все иные виды опыта, является полезнейшим средством формирования здравого смысла. Она проводник, но не всеведущий Вождь и не чудотворец. Если вам нужны чудеса – что свойственно человеку, – вы должны искать их в другом месте: Клио – богиня с весьма ограниченными возможностями.

Некоторые черты истории мышления

В середине двадцатого века мы располагаем столь полными печатными данными обо всем, что говорили и делали люди прошлого – в оригинальных документах и в комментариях поколений историков и критиков, – что отдельный человек может прочесть из всего этого лишь небольшую часть. Человеческой жизни не хватило бы, чтобы прочесть все сохранившееся от древних греков и все написанное о них впоследствии. Все пишущие и читающие об истории должны сделать выбор из этой огромной массы сочинений. Конечно, это общее место, но оно весьма важно.

Перед ними решающий вопрос, что надо выбрать, как отличить важное от неважного, и как не пропустить важное, когда мы с ним сталкиваемся. Чтобы полностью ответить на такие вопросы, надо было бы написать целую книгу о методологии исторической науки; здесь мы ограничимся лишь самым общим оправданием принятых в этой книге критериев отбора. Но сначала рассмотрим некоторые другие критерии, отброшенные нами.

Критерий, очень популярный в нынешней Америке, – отбирать то, что считается «живым» с нашей сегодняшней точки зрения и отбрасывать то, что считается «мертвым». Первое считается важным, а последнее, как полагают, интересуется лишь педанта и специалиста.

Поэтому говорят, что нам надо знать лишь «живые мысли» Платона, но не ту часть его мыслей, которая относится только к его современникам – древним грекам.

Трудность в том, что вам кажется в этом контексте *живым*. Это слово может означать «истинное по мнению значительного большинства». Но тогда в этом смысле физик должен знать о греческой физике лишь то, что до сих пор считается истинным. Однако, даже ученый может многому научиться из истории науки; он может узнать из нее, как легко делаются ошибки, и как трудно даже в такой области знания даются основательные новшества. И еще он может узнать, что наука – не башня из слоновой кости, а часть всей человеческой жизни.

Физика, однако, относится к кумулятивному знанию. Платон был не физик, а философ; в его главные интересы входили проблемы правильной и неправильной жизни, существование Бога, бессмертие души, отношения между постоянством и изменением и тому подобное. Все это относится к некумулятивному знанию, где нелегко судить, что истинно и живо в наши дни, а что ложно и мертво. Как известно из опыта, впечатления читателей двадцатого века от сочинений Платона весьма различны: некоторые считают все им написанное возвышенной мудростью, а другие – бессмыслицей, с множеством вариантов между этими крайностями.

Некоторые из тех, кто хотел бы выбрать из прошлого только живую часть, считают живым лишь то, что им близко, а мертвым то, что им чуждо. Рассмотрим, например, «Антигону» Софокла, классическую греческую трагедию. В этой пьесе описывается, как Антигона пыталась устроить надлежащий похоронный обряд своему брату Полинику, убитому в мятеже против Креона, законного государя Фив. Креон, полагая, что судьба Полиника должна послужить примером мятежникам и нарушителям закона, отказывает в похоронном ритуале, а когда Антигона пытается его совершить, приговаривает ее к смерти.

Универсальность этой борьбы между Антигоной и Креоном, ее прямое отношение к таким людям как мы, довольно очевидна. Антигона противопоставляет свое личное понимание правильного и неправильного повелениям законного порядка, в котором она живет. Но кое-кто считает мотив, побуждающий ее бороться за правду, – обряд над телом брата – настолько чуждым, едва ли не тривиальным с точки зрения современных американцев, что они упускают из виду весь смысл этой драмы, если им все это подробно не объяснить. По мнению критиков и учителей этого рода, шедевр Софокла можно «оживить», лишь представив позицию Антигоны кампанией «гражданского неповиновения», наподобие Торо или Ганди.

Конечно, она не была на них похожа, она была греческая девушка и жила в великую эпоху древней Греции; ее глубокими побуждениями были понятия о человеческом достоинстве, отчасти чуждые нам. И то, что нам чуждо в Антигоне, для нас важнее всего. История – даже история мышления – полезна прежде всего потому, что выводит нас за узкие рамки нашей собственной жизни и позволяет нам осознать всю широту человеческого опыта, всю сложность того, что мы беззаботно называем «природой человека», объясняет нам, насколько люди похожи и непредсказуемы, и насколько они непохожи и непредсказуемы.

Если принять за критерий отбора близкое – то есть то, что нам нетрудно признать человеческим – и применить этот критерий к хаосу исторических фактов, то окажется, что изучение прошлого в значительной мере теряет цену. Если бы наше знание о людях было в самом деле просто кумулятивно, как наше знание физики, то мы могли бы сохранить живые части прошлого и отбросить мертвые. Но наше знание людей некумулятивно, и мы

не можем разумно применить какой-либо *простой* принцип выбора между живым и мертвым, верным и неверным, важным и неважным. Какой-то выбор необходим, и каждый, кто пишет об истории или преподает ее, должен сделать свой выбор. Но это должен быть широкий выбор, по возможности представительный, а не выбор, определяемый некоторой предвзятой системой идей. Например, история демократического мышления не должна оставлять без внимания антидемократические мысли.

Другой принцип отбора, по крайней мере в истории мышления, мог бы состоять в подсчете мнений современной образованной публики: это значит, что людей спрашивают, кого они считают классиками, великими мыслителями и писателями, и просят при этом отчетливо и по возможности кратко указать их сочинения. Это стоит делать, и это уже хорошо делалось. Но этот критерий не подходит к тому, что мы называем в этой книге историей мышления. Он подходит скорее к истории философии, истории литературы или истории политических теорий. То, что мы называем историей мышления, это нечто большее и в то же время меньшее, чем описание достижений великих людей в области некумулятивного знания. Большее – потому что спрашивается, что чувствовали и думали, как действовали самые обыкновенные люди, не гении и не великие люди; меньшее – потому что невозможно было бы, не впадая в бесконечные длинноты, тщательно проанализировать формальное мышление великих и не столь великих мыслителей так, как это делается (профессионально и технически) в стандартных учебниках философии, искусства и литературы. Нас интересует здесь не столько мышление Платона само по себе, сколько роль этого мышления в греческом образе жизни, несогласие этого мышления с греческим образом жизни, отношение к нему обычных образованных людей в более поздних обществах; короче говоря, нас интересует не столько Платон сам по себе, сколько то, что люди сделали из Платона – или Канта, или Ницше.

Наконец, – и это труднейшая проблема из всех – нередко отбирают некоторую часть из почти бесконечного множества деталей прошлого, выстраивая их с целью что-нибудь доказать. В действительности все историки располагают материал таким образом, чтобы убедить читателя в правильности некоторых утверждений о человеке и его судьбе – часто очень значительных и весьма философских утверждений. Св. Августин в своем «Граде Божьем» использовал исторические факты, собранные им с целью доказать, что христианство не ослабило Римскую Империю, что Империя пала потому, что Бог наказал ее за грехи. Джордж Бэнкрофт в своей истории Соединенных Штатов использовал выбранные им факты, чтобы доказать, что американцы – воистину избранный народ, с подлинно демократическим Богом, и что наша Историческая Миссия – повести весь мир по пути к лучшей жизни. Английский философ девятнадцатого века Герберт Спенсер полагал, что история отчетливо свидетельствует о прогрессе человечества от воинственных конкурирующих обществ к мирным, сотрудничающим индустриальным обществам.

История остается и может быть навсегда останется частью некумулятивного знания, и не станет кумулятивным знанием. Некоторые из ее методов исследования, ее способов оценки надежности источников в самом деле научны и кумулятивны. Но рано или поздно историк сталкивается с вопросом, что означают все эти свидетельства в смысле человеческой любви и ненависти, надежд и страхов; рано или поздно он выражает ценностные суждения, принимает решения о добре и зле и вносит в свою работу цели. Наука *как наука* сама по себе всего этого не делает; она ограничивается тем, что устанавливает закономерности и законы – по существу дескриптивные, а не нормативные. В нашей книге содержится некая схема ценностей, предположительное объяснение хода человеческих событий; это станет вполне ясно тому, кто прочтет книгу до конца. Коротко

говоря, в этой книге мы пытаемся показать, что в течение последних двух тысячелетий западные интеллектуалы сформировали очень высокие образцы достойной жизни и рационального поведения; что в последние триста лет, особенно в учениях о прогрессе и демократии, широко распространилось представление, что все живущие на этой земле могут – здесь и сейчас – жить в соответствии с этими образцами и обрести «счастье»; что две мировые войны двадцатого века и сопровождавшие их бедствия (Великая депрессия и многое другое) вызвали у многих мыслящих людей ощущение, что эта достойная демократическая жизнь откладывается или вовсе исчезает из виду; что наиболее правдоподобное объяснение этой относительной неудачи идеалов демократии и прогресса состоит в том, что их носители переоценили разумность и силу аналитического мышления нынешнего среднего человека; что по этой причине все заинтересованные в судьбе человечества должны тщательно изучать, как люди введут себя в действительности, как относятся их действия к их идеалам, их поступки к их словам; наконец, что эти отношения – не столь простые причинные отношения, как нас приучило думать наше воспитание.

Через всю эту книгу проходит очень важная проблема, привлекающая в наши дни особое внимание всех, кто размышляет о человеческих отношениях. Мы встречаемся с этой проблемой уже в самой ранней эпохе западного мышления, у греков пятого века до нашей эры. Эта проблема неявным образом заложена в нашем различении кумулятивного и некумулятивного знания. Предположим, что наука (кумулятивное знание) может сказать нам в ряде конкретных случаев, что истинно и что ложно, даже более того – что будет «действовать», и что не будет. Есть ли какое-нибудь надежное знание, которое скажет нам, что хорошо и что плохо? Есть ли какая-нибудь наука, какое-нибудь знание о *нормах поведения*? Или же так называемые ценностные суждения (мы не можем здесь углубляться в строгое определение этих терминов) в принципе не поддаются средствам нашего мышления?

Конечно, в вопросах правды и неправды, красоты и уродства люди Запада не достигли такого согласия, как в вопросах естествознания. Но в западной традиции есть очень сильное течение, не согласное принять тезис, пробивающийся время от времени в истории Запада – от софистов до логических позитивистов, – что бесполезно рассуждать о человеческой морали, человеческих вкусах и *желаниях*. Вопреки популярному изречению, что «о вкусах не спорят», и изречениям вроде того что «право есть сила», большинство людей Запада отвергает представление, будто ценности – это всего лишь случайный результат столкновения человеческих желаний. Это отвержение уже само по себе есть важнейший факт.

В этой книге, не уклоняясь от великого вопроса о существовании нормативного знания ценностей, мы попытаемся стимулировать у читателя собственное размышление об этом вопросе. Есть представление, что ценностные суждения западного человека могут получить твердую опору лишь с помощью человеческой деятельности, обычно именуемой *верой*. Автор должен сознаться, что размышляя об этом предмете, он близко подошел к этому представлению. Люди могут верить – и верят, – что Бах лучший композитор, чем Оффенбах; они могут верить в это столь же твердо, как в то что гора Эверест выше горы Вашингтон. Они могут думать об относительной оценке Баха и Оффенбаха и о своем отношении к этой оценке; они могут многое рассказать своим собратьям об этих мыслях (*и чувствах*); они могут даже убедить своих собратьев принять их взгляды на это отношение.

Мы можем здесь лишь поверхностно затронуть вопрос о ценностных суждениях. Конечно, в суждении об отношении музыки Баха к музыке Оффенбаха мы пользуемся иными критериями, чем в суждении об отношении высоты горы Эверест к высоте горы Вашингтон. Чтобы решить этот последний вопрос, большинство из нас обратится к

какому-нибудь хорошему справочнику и согласится с его авторитетом, а не примется самолично измерять высоту гор. Такая ссылка на авторитеты в фактических (в некотором смысле, в научных) вопросах часто недобросовестно используется защитниками определенных нормативных суждений в области этики, эстетики и так далее, а затем нас побуждают принять, например, авторитет церкви в вопросе о существовании Бога. Но в действительности использование авторитета в этих двух случаях различно. Любой человек, получивший надлежащую подготовку, может проверить все предпринятые географами операции, ведущие к измерению высоты обеих гор. Но нельзя провести такую операцию в отношении существования Бога. Человек, получивший надлежащую подготовку, может в самом деле проследить рассуждения, которыми теологи доказывают существование Бога; но он найдет при этом много противоречащих друг другу рассуждений, и некоторые из них приходят к заключению, что Бога *не* существует.

Человек, получивший надлежащую подготовку, может также проследить рассуждения музыкального критика, доказывающего, что музыка Баха лучше музыки Оффенбаха. Здесь он тоже найдет немало разногласий, но гораздо больше согласия, чем в вопросе о существовании Бога. Он найдет также и аргументы, ссылающиеся на авторитет – на то, что самые компетентные судьи согласны между собой, и считают музыку Баха лучше музыки Оффенбаха. Он найдет сложные аргументы, граничащие с этикой и доказывающие, что Бах был более возвышенным музыкантом, чем Оффенбах, что музыка его отвечает более высоким эстетическим требованиям. Он найдет и чисто технические объяснения, основанные на математическом и физическом анализе музыки. И, наконец, он может придти к приятному заключению, что Бах очень хорошо писал серьезную музыку, а Оффенбах очень хорошо писал легкую музыку, и что в надлежащем месте каждый может наслаждаться той и другой.

Таким образом, разум отнюдь не беспомощен в проблеме ценностей. Он может многое; и прежде всего, он может убеждать и учить. Но он не может выполнить неразрешимую задачу – устранить то свойство человека, которое чистый рационалист считает извращением и убедить каждого человека, что в каком-то невыразимом смысле он не похож на других людей, что у него есть своя воля и собственная личность. И в некотором отношении эта воля нуждается в поддержке веры, «свидетельствующей о невидимых вещах».

Глава 1

Эллинский источник

Диапазон греческого мышления

До нас дошли письменные документы на классическом греческом, или древнегреческом языке, относящиеся приблизительно к периоду между 750 г. до н. э. и 1000 г. н. э. и охватывающие почти весь диапазон человеческого мышления в различных областях некумулятивного знания. Греческие философы, греческие наблюдатели природы человека, греческие историки и литераторы отразили в той или иной форме почти все виды интеллектуального и эмоционального опыта, известного и описанного в западной культуре. Это утверждение может показаться чрезмерным, но, конечно, оно не отрицает достижения Средних веков и Нового времени в этих областях – их силу и значение, их красоту и мудрость, а во многих отношениях также и оригинальность.

Это утверждение можно проверить почти в любой области. В литературе греки испробовали все жанры в нашем смысле этого слова, подойдя под конец очень близко к

роману. В эпической и драматической поэзии, в лирике и историографии они оставили образцы, не превзойденные до сих пор, – а по мнению некоторых, даже не достигнутые. Их философские школы поставили все Большие Вопросы: о бытии и становлении, о едином и о многом, о душе и теле, о духе и материи – и дали все большие ответы. Среди греческих философов были идеалисты, материалисты, рационалисты, монисты, плюралисты, скептики, циники, релятивисты, абсолютисты. Их живопись физически не сохранилась; упадок цивилизации, последовавший за крушением греко-римского мира, часто был столь глубоким, что люди не могли заботиться о произведениях живописи, во всяком случае они этого не сделали. Можно сомневаться, была ли греческая живопись столь же великим искусством, как греческая скульптура и греческая архитектура, в величии которых нет никаких сомнений, потому что они все же сохранились благодаря прочности материалов, хотя и с повреждениями. Наконец, в науке, или кумулятивном знании, греки высоко развили теоретическую математику и астрономию, отчасти опираясь на предшествующие достижения Египта и Двуречья, и значительно продвинулись в физике и медицине. Римляне, отчасти используя греческие образцы, достигли высокого уровня в инженерном искусстве. В политической и экономической жизни эта культура достигла большой сложности. Короче говоря, это была культура вполне «цивилизованных» людей.

И в самом деле, классическая цивилизация пользовалась таким престижем, что вплоть до 1700 года писатели и мыслители Франции и Англии все еще размышляли, могут ли они, люди Нового времени, хотя бы приблизиться к древним грекам и римлянам в своей цивилизации – в литературе, искусстве и науке. Даже великая религиозная революция, заменившая «языческую» веру христианской, не вполне разрушила престиж языческой культуры. Она оставалась «классической», но теперь, в Америке середины двадцатого века, престиж всего «классического» почти исчез. В формальном образовании классицизм сдал уже свои последние позиции. [Автор называет формальным образованием систематическое образование в специальных учреждениях, в том же смысле надо понимать «формальную философию», в отличие от личной философии индивида.] В средних школах уже не учат греческому, а латынь сохраняется не более чем из вежливости.

Достижения греков по-прежнему составляют фундаментальную часть нашей культуры, хотя многие образованные американцы не имеют представления об этих достижениях, которые когда-то так много значили для всех образованных людей Запада. Наши психологи, вслед за столь многими гуманитарными учеными и литераторами, обращаются к Греции – не из простого педантизма и не только по обычаю ученых. Именно из греческого языка психологи заимствовали свои названия – «эдипов комплекс», «нарциссизм», «фобии» и «мании», – потому что так называемая греческая мифология в действительности является богатейшей сокровищницей реалистических и образных, в неромантическом смысле этого слова, наблюдений человеческого поведения, человеческих чаяний, всей человеческой природы в ее неисчерпаемой повседневности. По сравнению с греческой мифологией, северная и кельтская мифология попросту бедны, убоги, наивны в отношении человеческой природы. Не зная греков, мы не можем по настоящему понять самих себя. (Это последнее утверждение, кстати, хорошо иллюстрирует проблемы, с которыми мы уже столкнулись в предисловии. Его можно оспаривать, в то время как доказанные математические утверждения оспорить нельзя). Более того, как полагают все размышлявшие над философией истории, греко-римская цивилизация представляет собой в некотором смысле заверченный эксперимент, нечто вроде полного цикла от юности до зрелого возраста и смерти, от весны до зимы; у нее есть начало и завершение.

Наконец, в этой цивилизации созрела христианская религия. Конечно, у христианства было еврейское начало, далекое от греческого влияния. Но в своем росте и организации она была неотделимой частью греко-римского мира, в последние столетия активной жизни этой цивилизации. Мы не можем понять нынешнее христианство, не поняв, чем было христианство в те времена.

У нас нет исторических данных о происхождении греков, но оно отчетливо отразилось в греческих легендах и мифах, а также в археологических памятниках. Ясно, что племена, говорившие по-гречески, пришли в Грецию извне, из дунайского бассейна или даже из более северных мест, и что их язык родственен по крайней мере языкам германцев, кельтов и славян. Эти греки – или эллины, как они себя называли – нахлынули несколькими волнами на более древнюю культуру, которую мы называем минойской; последняя из этих волн состояла из дорян, явившихся уже почти на рубеже исторического времени, около тысячного года до нашей эры. Почти несомненно, что эллины и минойцы смешались и в генетическом, и в культурном смысле, причем эллины были доминирующей группой; и этот процесс сопровождался культурным упадком, обычным при завоевании более цивилизованного племени менее цивилизованным. В 1952 году молодой английский ученый Майкл Вентрис привел дальнейшие свидетельства об этом смешении культур, доказав, что некоторые из «минойских» надписей, названные археологами «линейным письмом В», в действительности представляют раннюю форму греческого языка. У самих минойцев была высокая цивилизация, о чем можно судить по сохранившимся остаткам их архитектуры и скульптуры. Из этого темного времени греки вышли на свет к началу восьмого века до нашей эры, уже не только воинами, но также торговцами, художниками, может быть даже начинающими философами; и они организовали уже самое знаменитое из греческих учреждений – *полис*, то есть самоуправляющийся, суверенный город-государство. В *полисе* и выросла классическая греческая культура. Афины и окружающая их территория – Аттика – насчитывали в пору своего величия, в пятом веке до нашей эры, не более 200000 человек, как скромный американский город в наши дни.

Тысячелетие классической средиземноморской цивилизации представляет нам возможность, которой нельзя пренебречь – увидеть своего рода испытание идей, все еще составляющих часть нашей повседневной жизни. Может быть, наше нынешнее поведение гораздо больше зависит от поведения наших доисторических предков, чем от поведения сравнительно немногих поколений наших предков, принадлежавших классической средиземноморской культуре; человеческое тело, от печени до мозга, двадцать пять столетий назад было по существу таким же, как в наши дни. Многие из наших привычек мышления, наши чувства, наши физические и даже психологические потребности сформировались, несомненно, задолго до того, как явились греки, но история мало что может сказать нам об этом – и меньше всего история мышления. Однако история западного мышления в значительной степени начинается с греков, потому что они впервые стали пользоваться своим умом новым, поразительным способом. Греки оставили после себя первые в нашем западном обществе долговременные, обширные письменные свидетельства такого же мышления, как наше – точнее, как мышление, которым все мы часто пользуемся в нашей жизни, иногда невольно. Мышление этого рода трудно назвать подходящим однозначным словом; назовем его попросту *объективным мышлением*.

Конечно, греки были не первым мыслящим народом, и даже не первым народом с научным мышлением: египетские землемеры и халдейские звездочеты пользовались математикой, то есть научным мышлением. Но греки стали впервые размышлять обо всем круге человеческого опыта. Греки рассуждали даже о том, как надо себя вести. Пожалуй, каждый человек пытается делать то же, что делали греки с помощью рассуждения –

приспособиться к этой странной, непостижимой, иногда враждебной вселенной, которая очевидным образом отлична от него самого, которая почти все время действует, не обращая на него внимания, которая, как можно подумать, имеет свою волю, силу и цель, часто расходящиеся с его желаниями. Вероятно, австралийские аборигены, ирокезы, калмыки и все другие народы размышляют об этих предметах, и если бы мы по-настоящему знали, как они мыслят, мы могли бы их понять. Но дело в том, что некоторые греки уже в свою классическую эпоху делали это *как мы*. Их ум работал так же, как наш.

Их примитивные предки думали не совсем так, как мы. Услышав гром и увидев молнию, они пугались. Они понимали, что гром и молния – не дело рук человеческих, но видели в них нечто живое; вернее, проявление чего-то живого, наделенного *волей* и способностью намеренно *действовать*. И в конечном счете они пришли к верованию, что некое весьма могущественное существо, которое они назвали богом Зевсом, мечет с неба свои чудовищные стрелы и производит весь этот шум. Иногда, думали они, он мечет их в других богов, иногда попросту гневается, а иногда, конечно, мечет их в смертных людей, поражая их насмерть. Благочестивый грек верил, или надеялся, что если он окажет Зевсу подобающее почтение, то бог не поразит его своей стрелой. Даже в великие дни афинской культуры простой человек верил в Зевса и его стрелы.

Обратите внимание, что греки с древнейших времен «объясняли» грозу. Они объясняли почти всё действиями богов, духов, нимф, гигантов или своего рода сверхлюдей, называемых героями. Но некоторые греки – мы не знаем в точности, когда и где – пришли к заключению, что многое происходит в этом мире без всякого вмешательства богов. Они убедились, например, что погода делается сама собой. Они мало что знали об электричестве, во всяком случае недостаточно, чтобы связать простые примеры магнетизма, которые они наблюдали, с чем-то столь могущественным, как гром и молния. Но они полагали, как мы сказали бы нашим языком, что гроза – это явление природы, допускающее разумное научное объяснение.

Конфликт между старым, сверхъестественным объяснением, и новым, естественным объяснением, отразился в пьесе Аристофана «Облака», впервые поставленной в 423 году до н. э. Несмотря на бурлеск и нарочитую бессмыслицу, которыми драматург окружает научный вопрос, можно догадаться, что некоторые афиняне придерживались respectable метеорологической теории, объясняющей ветры движением воздуха из областей высокого давления в области низкого давления. Аристофан был возмущен этими новомодными идеями – или, может быть, притворялся возмущенным, чтобы угодить массовой аудитории – и создавал впечатление, что старая теория с Зевсом была разумней. Но несмотря на все нелепости, которые он вкладывает в уста философа Сократа, представляющего по его мнению новое мышление, мы видим здесь действие греческого ума, пытающегося понять погоду.

Это не значит, что новые мыслители были безбожники, что они были материалисты. Таковы были лишь некоторые из них, а позже многие греческие и римские мыслители были законченными рационалистами, как мы сказали бы теперь. Но для греков великой эпохи рассуждение было средством – захватывающе новым средством, – применимым ко всему человеческому опыту, в том числе и человеческому представлению о божественных предметах. Во всяком случае, можно сказать, что древние греки пользовались своим разумом весьма уверенно и широко, что они любили сооружать теории; но они не были столь усердны в неторопливом собирании, наблюдении и проверке фактов, как современные служители науки.

Нам надо ближе присмотреться к тому, как работал греческий ум. На этой стадии его развития мы сталкиваемся по крайней мере с двумя очень старыми философскими

проблемами – проблемой обобщения разнообразных частных случаев и связанной с ней проблемой сходства и различия.

Мы только что сказали: «как работал греческий ум». Но что мы называем греческим умом? Можно подумать, что были многие миллионы отдельных греков, и у каждого из них был собственный ум. В каком же реальном черепе находился этот таинственный «греческий ум»? Нам придется еще всерьез заняться некоторым аспектом этой проблемы, когда мы перейдем к средневековой Европе, где она какое-то время была в центре внимания интеллектуальных кругов. Здесь же мы только заметим, что можно разными способами обойти эту проблему, избежать заключения, что было столько же греческих умов, сколько греков, а также избежать другого заключения (еще более нелепого для обычного американца), что был только один греческий ум, квинтэссенция и образец всего греческого мышления.

Ключевое значение имеет здесь избитое выражение «у каждого был собственный ум». Конечно, каждый из нас хотел бы думать, что у него есть собственный ум. Но не думаете же вы в самом деле, что существует свыше 100 000 000 по-настоящему разных взрослых американцев, каждый из которых имеет собственный ум? Не следует ли предположить, что миллионы этих умов большую часть времени заполнены почти одинаковыми мыслями, унифицированными средствами массовой информации, которые обрабатывают наши умы – радио, телевидением, печатью, Голливудом, школой, церковью и так далее? Есть, конечно, и мятежники, неортодоксальные люди, намеренно подчеркивающие свою «особенность» – хотя и эти объединяются в небольшие группы с общими идеями. Но такие выражения как «греческий ум» или «американский ум» полезны, поскольку они соответствуют повседневному опыту. Ими можно злоупотреблять, понимая их слишком упрощенно, слишком жестко, слишком мало связывая их с фактами, но они неизбежны на той стадии умственного развития, которого достигли современные люди.

Итак, предположим, что был некий греческий ум, работавший в ряде случаев так же, как работает американский ум. Возникает вопрос, одинаково ли устроены все умы – египетский, китайский, бушменский и так далее, – насколько они похожи или непохожи друг на друга? Мы сталкиваемся здесь с особым аспектом фундаментальной логической проблемы, которой мы только что коснулись. И опять-таки, мы можем принять рабочую гипотезу, что среди членов вида *Homo sapiens* и групп *Homo sapiens* есть и сходство, и различия, так что наша задача – попытаться описать то и другое. Например, можно с уверенностью утверждать, что пищеварительная система людей почти одинакова, что отклонения в ее функционировании, даже значительные, неизбежные и связанные со сложными причинами, являются скорее индивидуальными, чем групповыми различиями. Иначе говоря, хотя можно разбить человечество на две группы – людей с хорошим пищеварением и людей с плохим пищеварением, – индивиды каждой из этих двух групп вряд ли будут иметь между собой еще что-нибудь общее. Поэтому описанные группы вряд ли можно считать реальными группами, какие изучают историки и социологи.

С другой стороны, люди весьма различаются пигментацией кожи. Всех людей можно было бы – при всей трудности такого эксперимента – расположить в нечто вроде цветового спектра, по оттенкам от совсем черных до альбиносов. *Индивидуальные* вариации весьма значительны. Но *группы* – белые люди, желтые люди, черные люди – отличаются еще больше. Эти группы, или расы – не то, чем их считают невежественные или предубежденные люди, *но они несомненно представляют жизненные факты*. Если собрать вместе всевозможные свойства и виды деятельности *Homo sapiens*, то, пожалуй, средний китаец, средний американец и средний африканский негр больше похожи, чем

непохожи друг на друга. Но цвет кожи у них очевидно различен, и этому различию придавалось немаловажное значение в человеческих отношениях.

Что касается различия и сходства человеческих умов, то мы сталкиваемся здесь, конечно, с не менее сложными проблемами, чем проблемы цвета кожи. Индивидуальные различия здесь очень велики и очевидным образом идут вразрез с групповыми особенностями национальности, класса, цвета кожи и так далее. Если под «умом» понимать то, что физиологи называют «мозгом», то индивидуальные вариации очевидны. Если же говорить о «групповом уме», то существуют и в самом деле группы, разделяющие идеи, чувства и привычки мышления, отличные от идей, чувств и привычек мышления других групп. Это безусловно верно в отношении *результатов* умственной деятельности. Даже в английском переводе отрывок из Гомера звучит иначе, чем отрывок из еврейского Ветхого Завета или из египетской «Книги мертвых». Греческая статуя непохожа на древнюю индийскую статую. Греческий храм непохож на американский небоскреб.

Так вот, когда мы говорим, что греки первые использовали определенным образом объективный разум, что греки жили в интеллектуальном климате, во многих отношениях подобном нашему, и совершенно ином, чем их соседи в Египте, Палестине и Месопотамии, то мы делаем грубое обобщение как раз такого рода, какие приходится делать в подобных вопросах. У химика есть аналитические методы, дающие возможность определять, взвешивать и измерять с большой точностью; он может сказать, в каких отношениях данное соединение похоже на другое, в каких отношениях два соединения непохожи. Но гуманитарный ученый не может сказать о людях вообще, похожи они или непохожи. Люди – это слишком сложные соединения.

Конечно, были древние греки, которые не размышляли – мы встретимся с некоторыми из них. Были древние греки, которые, по крайней мере по темпераменту, могли бы чувствовать себя как дома в Палестине или в Индии, или в нынешних США. Но мы можем с уверенностью утверждать, что диапазон умственной деятельности греков был очень широк; и что в этих пределах, по-видимому, есть определенная норма, образец, особый способ мышления, который мы назвали объективным мышлением. Он свойствен и греческому формальному мышлению (философии), и более широкой общей культуре, которую мы рассматриваем как характерно греческую.

Греческое формальное мышление

Греки были слишком нетерпеливы, слишком честолюбивы, может быть, попросту слишком рано явились в истории западного мышления, чтобы довольствоваться медленным, ограниченным и всегда гипотетическим применением разума, которое мы называем естествознанием. Они хотели получить ответы на те Большие Вопросы, на которые ученые еще не знают ответа, и может быть никогда не узнают: Как возникла вселенная? Какова судьба человека в этом мире? Есть ли загробная жизнь? Не обманчивы ли свидетельства наших чувств? Что более реально – изменение или постоянство? Но даже в науке были такие греки, которые рассуждали не менее строго и наблюдали не менее тщательно, чем лучшие нынешние ученые. Начиная наш краткий обзор греческой мысли великой эпохи, мы приведем два примера такого научного мышления.

Первый пример – сочинения, приписываемые Гиппократу, врачу пятого столетия. Гиппократ, или его ученики, оставили нам клинические описания конкретных болезней, не уступающие нынешним. Он не только вышел за пределы колдовского или знахарского подхода к болезни, но не придерживался и грубых догматических теорий, предписывавших, например, всегда делать кровопускание при лихорадке или всегда

давать какое-то лекарство. Он попросту прямо излагает факты, позволяющие узнать в следующий раз ту же болезнь, не смешивая ее с другими болезнями, представляющими похожие, но все же иные симптомы.

И это совсем не просто. Гиппократ знал, что он очень мало знает о болезнях, но это немного он хотел знать тщательно и систематично. Он полагал, что природа стремится восстановить у пациента то равновесие, которое называется здоровьем. Он скептически относился к лекарствам, особенно к таким лекарствам, которые связывались с общими теориями о здоровье и болезни. Отсюда следовало его великое правило врача: «не вреди»; успокой пациента, и предоставь природе ее целительное дело. Некоторые из его современников считали его слишком бессердечным, заинтересованным скорее в исследовании болезни, чем в ее исцелении, но Гиппократ до сих пор вызывает восхищение как истинный создатель медицинской науки. И даже в наши дни врачи повторяют знаменитую формулу своей профессиональной этики, «клятву Гиппократа», хотя и составленную, по-видимому, впоследствии.

Второй пример – историк Фукидид, не уступающий в научном изложении истории ни одному автору. Подобно Гиппократу, у которого он, может быть, этому научился, Фукидид пишет нечто вроде истории болезни. Он пытается показать, что в действительности происходило во время великой Пелопонесской войны между Афинами и Спартой, когда человеческие страсти достигли почти патологической ярости. У него нет общих теорий, объясняющих историю, и он не надеется исцелить бедствие войны. Он не сторонник Афин и не сторонник Спарты, хотя сам занимал раньше командную должность в афинской армии. Его не интересуют в истории ни анекдоты, ни сплетни, ни романтические эпизоды. У него есть, конечно, представления о правильном и неправильном, если угодно – предубеждения. В общественной жизни он явно предпочитает порядок, спокойствие и приличия – мятежу, острой конкуренции, неопределенности, жестокости и насилию. Но он не проповедник. Он наблюдает и тщательно описывает драматическую борьбу между людьми, сохраняя отчет о ней для будущих поколений, чтобы потомки проявили большую мудрость в своих человеческих делах.

Но в начале своей истории греки развили главным образом не научные знания, а философию. Само это слово греческое и означает, буквально, любовь к мудрости или любовь к знанию. Но впоследствии оно приобрело уже у греков специальное значение, близкое к нынешнему: это была попытка ответить на Большие Вопросы, о которых мы только что упоминали. Греки задавали уже все Большие Вопросы и на все отвечали. С тех пор люди разработали утонченные варианты этих вопросов и ответов, но наши нынешние философы все еще спорят о тех же предметах. Если философия и является неким кумулятивным знанием, то не в том смысле, как физика: философы все еще препираются обо всем, кроме некоторых методов принятого у них мышления, тогда как физики согласны в отношении основ своей науки. Философы – за исключением, пожалуй, нынешних логических позитивистов – конечно, не признают, что выводы их дисциплины не допускают проверки. Как они утверждают, у них просто *иные* критерии истины, чем у ученых. Они утверждают, что их дисциплина усовершенствовалась, как усовершенствовались логика и математика.

Хотя сочинения греческих философов примерно до 400 года до н. э. известны нам лишь в виде фрагментов, отрывочных цитат и рассказов в сохранившихся учебниках, мы знаем, что греки широко расходились во мнениях еще до эпохи Аристотеля и Платона. Мы ограничимся лишь некоторой выборкой из этого разнообразия.

Одна из ранних школ, ионийская, полагала, что всё развилось из некоторой первичной материи, составлявшей первоначальный материал вселенной, например, из воды или воздуха. Один из философов этой школы, Анаксимандр, по-видимому, думал, что люди развились из рыб. Конечно, это была всего лишь догадка; этот ионийский философ не предвосхитил Дарвина с его длительными и тщательными биологическими исследованиями. Кто-нибудь враждебно настроенный в отношении философского темперамента греков мог бы сказать, что Анаксимандр был типичный философ – человек с идеями, но без способа их проверки.

Другой грек, Гераклит, полагал, что все на свете течет, что реально лишь становление. Он говорил, что река, на которую мы смотрим и которой даем название, ни на один миг не остается той же рекой. Парменид придерживался почти противоположного учения: для него изменение было иллюзией, а реальностью было одно великое целое, совершенное и неделимое.

Демокрит, крайний материалист, полагал, что всё, в том числе человек с его разумом и душой, состоит из мельчайших, невидимых и неделимых частиц, которые он называл атомами. Как видите, и это была философская теория, а не предвидение современной физики. Пифагор, который был также и математиком, навсегда связал свое имя с теоремой, по которой квадрат гипотенузы прямоугольного треугольника равен сумме квадратов двух других сторон; как философ он был определенно не материалист, а спиритуалист. Он верил в бессмертие души и в некую форму метемпсихоза – переселения душ.

Греки были настолько увлечены этой новой способностью разума, что завели эту способность в закоулки чисто логических парадоксов. Самым знаменитым из них был парадокс черепахи и зайца, первоначально сформулированный Зеноном, философом элейской школы; конечно, это была не более чем интеллектуальная шутка. Допустим, что Ахиллес, самый быстроногий из людей, бежит в десять раз быстрее черепахи. Но если дать черепахе фору в десять шагов, то Ахиллес никогда ее не догонит. Почему? Потому что когда Ахиллес пробежит десять шагов, черепаха пройдет один шаг; когда Ахиллес пробежит еще шаг, черепаха пройдет десятую часть шага – и так далее, до бесконечности. Их всегда будет разделять небольшое расстояние.

А вот парадокс лжеца, приписываемый некоему Эвбулиду из Мегары. Эпименид критянин говорит: «Все критяне лжецы»; но говорящий это Эпименид – сам критянин, следовательно лжец; поэтому сказанное им неверно; следовательно, критяне не лжецы; следовательно ... и так далее.

Но даже эти любители парадоксов не просто играли новым орудием мышления, а сделали нечто большее. Они открыли, что обычный здравый смысл иногда вводит в заблуждение, что вещи не всегда таковы, как кажется, что разумное или научное объяснение явлений иногда противоречит чувственным впечатлениям. Зенон знал (как можно думать), что в этом реальном мире Ахиллес тотчас же догонит черепаху. Но он знал также, что общепринятые представления о пространстве, времени и движении не решают до конца этих вопросов. Современный физик сказал бы, что исследования Зенона о пространстве и времени завели его в тупик. И все же это было исследование неизвестной страны, проявление беспокойного, любознательного греческого ума.

И эта интеллектуальная деятельность не была изолирована от людей. В раннюю эпоху древнегреческие философы несомненно не были похожи на тех, кого теперь называют интеллектуалами; они, по-видимому, охотнее общались со своими согражданами на

рыночной площади, чем интеллектуалы нынешнего мира. Но они отнюдь не обращали всех своих сограждан в философов. Как мы увидим в следующей главе, человек с улицы далеко отставал от многих религиозных и этических идей, которые высказывались философами. Конфликт между новыми идеями и старыми обычаями отчетливо проявился в случае первого философа, о котором мы имеем подробные сведения – это был Сократ, человек, имя которого в течение двух тысячелетий оставалось символом философского исследования.

Сократ был афинский гражданин, каменотес по профессии, а по призванию неисправимый учитель и проповедник. Поскольку он излагал свои мысли не письменно, а устно, мы знаем его не по его собственным сочинениям, а главным образом по сочинениям двух его учеников, философа Платона и историка Ксенофонта. Ученики любили его. Но другие афиняне, по-видимому, питали к нему смешанные чувства. Он имел обыкновение останавливать своих сограждан и вовлекать их в философские дискуссии. Он сам сравнивал себя с оводом, намеренно жалившим своих ближних, чтобы отучить их от самодовольного следования обычаям, от ленивого безразличия к распространенному в этом мире злу. Сократ принадлежал новому направлению мысли, ставившему под вопрос условности, видимости, общепринятые мнения, и искавшему чего-то лучшего. При этом он был скорее моралист, чем метафизик, и бросал вызов главным образом Бэббитам – обычным консервативным гражданам Афин, – оспаривая их моральные правила. [Бэббит – герой одноименного романа Синклера Льюиса, превратившийся в символ американского мещанства]

Основные понятия Сократа о добре и зле по существу совпадали с большинством кодексов морали, в том числе с Золотым Правилom [Golden Rule, правило: «Поступай с другими так, как хочешь, чтобы поступали с тобой»] и Заповедями блаженства [Имеется в виду Нагорная проповедь Христа]. Он не любил лжи, обмана, воровства, жестокости. Боги, на вере в которых были воспитаны он и его соотечественники (те боги, о которых рассказывает нам «греческая мифология»), лгали, обманывали, крали и совершали еще худшие поступки. Эти поступки считались плохими, если их совершал человек. Как же они могли быть хорошими, если их совершал бог? Сократ думал, что несет в себе, в собственной совести, нечто лучшее, чем эти истории, которым его учили в юности. Он следовал не обычаю, а своей совести. Он утверждал, что «знание – это добродетель», что если человек *в самом деле* знает, в чем состоит добро, то он не может творить зло. Он утверждал, что старые традиции, старые рутинные обычаи ведут не к знанию, а к невежеству.

Сократ мог поймать какого-нибудь афинского гражданина на афинской рыночной площади и вступить с ним в разговор, задав невинный вопрос: «Ведь тыверишь, что Зевс ведет добродетельную жизнь?» Тот отвечает: «Конечно». «Аверишь ли ты, что у Зевса были дети от смертных женщин?» Тот несомненно знает об этом – ведь он был воспитан на историях любви Зевса к Леде, Данае, Европе и многим, очень многим другим, и он знает всевозможные рассказы об их героическом потомстве. «Но тогда не кажется ли тебе, что Зевс совершал прелюбодеяния?» Встревоженному гражданину не хотелось бы ставить вопрос таким образом, но Сократ легко вынуждает его сказать «да», потому что Зевс был в конце концов должным образом женат на богине Гере. «И ты думаешь, что прелюбодеяние – хороший поступок?» На это бедняга ничего не может сказать. Он не может избежать заключения Сократа: Если Зевс совершает прелюбодеяние, он не благ, а следовательно не бог; а если Зевс бог, то он благ, и следовательно не совершает прелюбодеяния.

Разумеется, этот рассказ упрощает знаменитый сократический метод, но он объясняет, почему афиняне не выносили Сократа. Он их раздражал. Он ставил под сомнение старых богов и, как казалось консервативным афинянам, выдумывал себе каких-то новых. Но они

долго с ним мирились. Когда он был уже стар, Афины втянулись в борьбу со Спартой, в которой потерпели поражение. Вследствие политических интриг, подробности которых нам неизвестны, Сократа сделали козлом отпущения, усмотрев в его речах атеизм, злоупотребление свободой слова и развращение юношества. Он был осужден, хотя и незначительным большинством присяжных, и отказавшись от компромисса – добровольного изгнания, – предпочел умереть. Конечно, он был мучеником, боровшимся за свободу слова, и тем самым за демократию и прогресс. Но прежде чем вы осудите на этом основании его судей, спросите себя, нравятся ли вам оводы вроде Сократа.

Впоследствии греческие философы сделали все выводы из учений своих предшественников, уточнили их и образовали «школы», заполнившие все протяжение философского спектра. Но в общих чертах эти учения определились уже на их раннем этапе, в пятом и четвертом веках до н. э.

Американский философ Уильям Джеймс предложил однажды знаменитое подразделение философов на две основные группы – «мягких мыслителей» и «жестких мыслителей». Точнее говоря, их можно подразделить на «потусторонних» философов, устремленных к «иному миру», и «посюсторонних» философов, устремленных к «этому миру» – понимая под «этим миром» мир ощущений и здравого смысла (включая, по-видимому, науку), а под «иным миром» всё *не* очевидное, непостижимое для обычных ощущений и простого здравого смысла.

Как и большинство таких простых классификаций, это деление философов на овец и козлиц недостаточно для основательного анализа. Но оно дает удобное первое приближение. Как мы увидим, греки ранней эпохи произвели наилучший образец мягко мыслящего философа в лице Платона. Они произвели также множество не столь выдающихся, но вполне убедительных образцов жестко мыслящих философов. А в лице Аристотеля – пожалуй, самого знаменитого из их философов – они произвели человека, всячески старавшегося примирить обе стороны, быть и жестким, и мягким. Мы должны кратко проанализировать, не вдаваясь в подробности, основные позиции этих трех философских типов.

Надо предупредить читателя, что многие профессиональные философы – может быть, большинство их – оспаривают правомерность предложенного Джеймсом разделения на мягко мыслящих и жестко мыслящих. И в самом деле, философы пытались преодолеть или обойти связанную с этим трудность; об этом свидетельствуют уже сменявшие друг друга термины, содержавшие в себе некоторую полярность: номиналисты [Номинализмом называется философское направление, рассматривающее общие понятия как названия классов и приписывающее реальность лишь отдельным предметам. Реализмом, в смысле средневековой философии, называлось противоположное направление, приписывающее реальность абстрактным понятиям – названиям классов. Эти направления рассматриваются дальше, в связи с философией Платона] выступали против реалистов, реалисты против идеалистов (причем термин «реалист» между тринадцатым и девятнадцатым веком переменял свое значение на противоположное), эмпиристы выступали против рационалистов, и т. д. Но стороннему наблюдателю приходится делать трудное различие. С точки зрения профессиональных философов многие суждения, с которыми вы встретитесь в этой книге, например, суждения о Платоне и Аристотеле, покажутся безнадежно ошибочными. Читатель может составить себе самостоятельное мнение по сочинениям самих философов, начав с «Республики» Платона и с «Никомаховой этики» и «Политики» Аристотеля.

О значении Платона для философии можно судить по высказыванию покойного Алфреда Норта Уайтхеда, что вся западная философия после Платона представляет собой подстрочные примечания к сочинениям Платона. Эти примечания никоим образом не

согласны друг с другом, даже в отношении того, что имел в виду Платон. Проблема запутывается еще тем обстоятельством, что Платон писал диалоги, где разные собеседники излагают свои точки зрения, соглашаясь или расходясь во мнениях, и ищут истину методом, названным с тех пор *диалектическим*. Сам Платон при этом не выступает в роли собеседника, но обычно предполагается, что в «Республике» и в других диалогах зрелого периода он говорит устами Сократа. Но и те, кто считает Платона не простым рассказчиком, а оригинальным мыслителем, весьма расходятся в своих интерпретациях: некоторые считают его почти жестким мыслителем, а другие совсем мягким.

Для интеллектуальной истории, которая нас интересует, достаточно заметить, что сочинения Платона – это богатая шахта, разрабатываемая до сих пор, и что в течение столетий его влияние направляло западное мышление, главным образом, к потустороннему полюсу. Мы не можем здесь подробно излагать метафизику Платона – то есть его самые абстрактные и самые общие мысли. Но в метафизике его связывают с важнейшим учением, превосходно отражающим его мышление – с учением об идеях. По-видимому, это учение представляет собой попытку выйти за пределы противоречия между учением Гераклита об Изменении и учением Парменида о Постоянстве, попытку Платона *примирить* Постоянство и Изменение, Единое и Многое, Бытие и Становление. Это учение трудно резюмировать, не пользуясь специальным языком; но если вы найдете следующее ниже изложение *совершенно* непонятным, вы все же научитесь кое-чему полезному – что вы не расположены к изучению философии (как и многие другие умные люди); если же вы найдете это изложение *совершенно* отталкивающим – это будет означать, что вы не мягко мыслящий, не потусторонне устремленный человек.

Платон утверждает, что все предметы, которые мы знаем из опыта и которым даем названия – это всего лишь несовершенные, посюсторонние приближения к идеальным, потусторонним предметам, которые он называет «идеями» или «формами». Таким образом, все конкретные лошади, каких мы видим, являются плохими копиями идеальной, небесной лошади. Конечно, может быть лишь одна совершенная, вневременная, неизменная лошадь, недоступная зрению или иному опыту, в отличие от несовершенных лошадей, имеющих на земле. *Но существует отношение между несовершенными, или действительными лошадьми и совершенной, или идеальной лошадью.* И только потому, что действительное смутно отражает идеальное, пытаясь на него походить, мы можем вообще что-то знать. Заметьте, что «действительное» – это *не* «реальное»; для идеалиста *идеальное есть реальное.*

Для некоторых умов этот идеализм представляет собой глубокое прозрение чего-то более реального, чем банальная реальность прикосновения, видения и восприятия. Для других умов – это бессмыслица, забавная нелепость. Например, Томас Джефферсон думал, что Платон вообще не имеет смысла. В «Республике» Платон предпринял отважную попытку разъяснить свое учение об идеях обычным образованным людям с помощью метафоры об узниках в пещере; это одно из самых знаменитых мест мировой литературы.

Представьте себе, – говорит Платон, – группу узников, прикованных в пещере в таком положении, что они все время обращены спиной к свету, приходящему из внешнего мира. Они не могут видеть ни источника света, ни всего, что происходит во внешнем мире. Они видят лишь отражения на стене, к которой обращены их глаза. Что они в действительности знают о солнечном свете и о внешнем мире? Они знают лишь смутные, несовершенные отражения этих вещей. Все то, что узники, обычные люди вроде нас с вами, доверчиво принимают за реальный мир, мир, где мы едим, пьем, спим, боремся, любим и живем, – это в действительности лишь мир теней. Так вот, если одному из этих

узников удастся вырваться и увидеть Божий мир при настоящем свете солнца, если он затем вернется и попытается рассказать все это собратьям-узникам (которых он не может отвязать), то ему будет очень трудно объяснить им, о чем он говорит. Он окажется в положении самого Платона, пытающегося объяснить согражданам свое учение об идеях.

Сам Платон вполне сознавал трудность, с которой пришлось затем встретиться всем потусторонним философам. Чтобы сообщить своим собратьям это знание, это описание подлинной реальности – потому что для него единственно реальным был этот другой мир, – ему приходилось пользоваться *словами*, связывая их грамматическими формами языка. Но слова – это шумы, производимые человеческим горлом, а грамматика – это соглашения, выработанные центральной нервной системой человека. И слова, и грамматика неразрывно связаны со звуками, картинками и запахами этого мира. Невозможно произнести слово «лошадь», избежав этой связи. И даже сама «идея», придуманная ее изобретателем, представляется посюсторонне мыслящему человеку *комбинацией* мирских, вполне конкретных частиц человеческого опыта.

Для большинства обычных людей самый привычный способ избежать этих низменных ощущений обозначается словом «Бог»; и все же великие монотеистические религии нашего времени – иудаизм, христианство и магометанство – всегда должны были бороться со склонностью верующих представлять себе Бога в виде бородатой, благожелательной, но внушающей ужас человеческой личности. (На ученом языке эта склонность называется *антропоморфизмом*). Более того, кажется несомненным, что Платон, по крайней мере время от времени, подходил весьма близко к полному отрицанию реальности чувственного мира – или на позитивном языке, к полному мистическому саморастворению в созерцании Единого, Совершенного, Благого; тогда как другая сторона всей его деятельности и его сочинений вполне погружена в проблемы этого чувственного мира. И в самом деле, даже в своей метафизике Платон не занимает последовательно позицию, попросту отрицающую существование этого иллюзорного мира, – позицию, казалось бы, подсказываемую его знаменитой аллегорией пещеры.

Здесь мы подошли к одному из Больших Вопросов, мучившему человеческий ум – буквально мучившему, если речь идет о чувствительных людях. Вопрос этот можно, в общих чертах, поставить следующим образом. Мы ощущаем – а некоторые из нас даже *знают*, – что есть *единое*, неизменное и совершенное существо, совершенный Бог, несравненно превосходящий те мелкие и несовершенные существа, которые живут и умирают. Как же и почему этот совершенный Бог допустил, или даже сотворил несовершенство? Как связать Единое с Многим, Постоянное с Изменчивым, Добро со Злом? И прежде всего, почему Бог приковал в пещере этих узников? Мы уже привели выше некоторый логически возможный ответ: Этот несовершенный мир нереален, он не существует. Но в интеллектуальной истории Запада этот ответ встречается редко. Чаще всего ответы, которые давали на Западе на этот вопрос, представляют варианты следующего фундаментального тезиса: Совершенный, парадоксальным образом, не мог достигнуть полноты своего совершенства без состязания с несовершенством; иначе говоря, этот Совершенный не мог быть подлинно совершенным в статической вселенной; поэтому из совершенства возникло несовершенство, которое должно вечно стремиться к совершенству. Есть основания думать, что Платон примерно таким образом обосновывал свою метафизику, и несомненно таким образом ее обосновывали платоники.

Но здесь мы можем расстаться с метафизикой Платона, обратившись к его моральным и политическим взглядам. Как бы далеко ни заходила его метафизика в отрицании реальности этого мира, он несомненно был одним из тех, кто хотел бы заставить людей вести себя в этом мире вполне определенным образом. Он был идеалистом не только в

чистой метафизике, но и в более привычном для американцев светском смысле – как практический реформатор. Здесь мы опять должны ограничиться кратким обзором этих весьма сложных идей, занимавших человеческие умы в течение двадцати пяти столетий.

Интерпретации этих идей Платона различаются не меньше, чем мнения о его метафизической потусторонности; в области морали и политики его считают авторитарным мыслителем, более того, тоталитарным, в весьма недвусмысленном современном смысле этого слова. Если представить себе спектр от максимальной свободы человека до максимальной власти над людьми, то Платона приходится поместить в нем отнюдь не на стороне свободы. Примечательно, что сторонники свободы, такие как Томас Джефферсон или Г. Дж. Уэллс, относились к политическим сочинениям Платона с крайней неприязнью. Вряд ли можно прочесть его самое известное и по общему мнению самое характерное произведение «Республика», не отведя ему место среди крайних сторонников абсолютной власти – конечно, благородно задуманной, благородно применяемой власти Добра, а не тиранически безответственной, *незаконной* власти Зла, – но все же власти, навязанной сверху.

Платон вырос в одной из знатных афинских семей чувствительным, способным молодым человеком, как раз после тяжкого поражения Афин в войне со Спартой и ее союзниками. Среди афинских интеллектуалов модно было связывать это поражение с демократическим строем афинского государства и общественной жизни. Более того, как мы увидим в следующей главе, Афинам пришлось испытать в то время ряд кризисов, материальных и духовных. Платона очевидным образом возмущало его окружение, которое он находил вульгарным, грубым и невыносимым. В противоположность несовершенным Афинам, он изобразил в своей «Республике», как он полагал, совершенное государство, наилучшее воплощение идеи справедливости в этом мире.

Э т о не демократическое государство. Из трех классов его населения самый многочисленный класс трудящихся не имеет никакого голоса в его управлении. Эти люди только производят, поддерживают жизнь; они выполняют функции желудка. Меньшая группа, воины, готовится к ремеслу солдат, потому что утопический мир Платона – вовсе не мир без войн. Эти воины храбры; они подобны сердцу государства. Наконец, есть очень малая группа стражей – воспитываемых с детства руководителей. Они добродетельны и мудры; они подобны голове государства. Они управляют, потому что действительно способны управлять, а не просто потому, что им удалось убедить в этом невежественных простых людей. И во главе всех стоит царь-философ, самый способный из всех.

Стражи Платона составляют не обычный класс наследственной аристократии. Он отдает себе отчет в том, что такие аристократии в прошлом по разным причинам вырождались, и предусматривает в своей утопии различные меры для евгенического улучшения породы своих стражей, а также для их тщательной подготовки во всем, что требуется правящему классу. [Евгеникой называются различные учения об искусственном улучшении биологической природы человека] Может быть, Платон был демократ в том же смысле, как Наполеон, так как он верил в карьеру, открытую для талантов – впрочем, лишь для таких талантов, какие он одобрял.

Для стражей он предлагает нечто вроде сурового аристократического коммунизма, вроде того, как некоторые афинские интеллектуалы представляли себе жизнь спартанского правящего класса в его лучшую пору. Для стражей Платон хотел упразднить семью, потому что семья казалась ему центром эгоизма, средоточием частной лояльности, отвлекавшей человека от добродетели, то есть от государственных дел. Весьма

удивительно, что женщины в этой республике, в противоположность обычным афинским понятиям, пользовались значительной свободой и во многих отношениях считались равными мужчинам. В некотором смысле Платон был феминист.

Дети считались детьми всего сообщества, воспитывались этим сообществом, и их учили рассматривать всех взрослых как своих родителей. Они должны были воспитываться в физической дисциплине спартанцев и в интеллектуальной дисциплине самого Платона, определенно пуританского, потустороннего склада. Например, им не разрешалось читать Гомера и лирических поэтов, потому что такое чтение могло их изнежить, дать им ложное представление о богах и вообще их испортить. В отношении поэзии Платон испытывал некоторую неловкость, почти тоску. Поэзия и искусство были для него по меньшей мере убежищем от вульгарного, столь ненавистного ему мира здравого смысла; поэты указывали ему путь к идеалу. Но они каким-то образом свернули в ложную сторону, и ему пришлось с ними расстаться. Молодым стражам запрещались также некоторые виды музыки – такие как нежная и томная музыка. Суровая и воинственная музыка была разрешена.

Воины тоже составляли избранную группу. Они обучались многим добродетелям стражей, за важным исключением философских. Что касается производителей, людей желудка, составляющих большинство, то они, в сущности, Платона не интересуют. Им разрешается жениться и иметь обычную семью; они могут есть и пить, работать и играть в свое удовольствие, при условии, что они поддерживают государство и не вмешиваются в политику. Вообще говоря, они должны хорошо себя вести и знать свое место, но в действительности им недоступна добродетельная жизнь.

Таким образом, Платон – не демократ. Он не доверяет ни разуму, ни доброй воле среднего человека. Он предоставляет ему, с некоторым презрением, нечто вроде животной свободы – свободу хорошо прирученного скота. Заметьте, однако, что даже для своих высших классов Платон не допускает свободы в обычном смысле слова; в самом деле, стражи должны соблюдать строжайшую дисциплину. Воины и стражи усваивают добродетели, необходимые для их функций, не опытным путем, не методом проб и ошибок; они отнюдь не должны подвергаться разнообразным испытаниям этого мира. Власть их начальства – и царя-философа Платона – тщательно предохраняет их от всех альтернативных путей. Их строго индоктринируют; у них должны быть только самые возвышенные мысли – для узкого ума это значит не мыслить вообще.

Нетрудно объяснить, почему человеческий ум никогда не мог освободиться от обаяния утопии Платона. Прежде всего, он был стилист и поэт; даже в переводе его сочинения отличаются очарованием, редким для философских книг. Его потусторонность – если угодно, мистицизм – всегда привлекала чувствительные натуры. Как мы увидим, Платон внес очень многое в интеллектуальную конструкцию позднего христианства. Но Платон не просто избегал чувственного мира. Как моралист и реформатор он хотел значительно продвинуть этот несчастный мир по пути к своему идеалу. В духе западной традиции, этот искатель совершенства считал своим долгом вести несовершенную жизнь, поучая, побуждая и подталкивая своих несовершенных собратьев к недоступному им совершенству. Платон должен был вернуться в пещеру и просвещать прикованных в ней узников.

Но может быть и пещера имела для Платона некоторую привлекательность. Как многие христиане впоследствии, Платон чувствовал очарование этого мира; это было не столько грубое удовлетворение едой, питьем и сексом, которое вульгарные люди считают соблазнами этого мира, сколько утонченное удовлетворение ума и тела, составляющее

мир художника. Платон был слишком одаренным поэтом, чтобы полностью расстаться с этим миром. Но, конечно, для Единого, Благого и Совершенного даже поэзия была лишь еще одной помехой.

Платон – первый греческий философ, труды которого до нас полностью дошли. От более ранних философов, обычно именуемых досократиками, сохранились лишь отрывки, главным образом в цитатах более поздних авторов. Эти отрывки были любовно изучены поколениями гуманитарных ученых, и теперь мы по крайней мере знаем, что в них представлено большинство разновидностей философской мысли. Но у нас нет сколько-нибудь полных сведений ни об одном трезвом, посюстороннем, практически ориентированном философе. Демокрит, который был уже упомянут как «изобретатель» атома, был, вероятно, последовательный материалист и как большинство материалистов отрицал свободную волю человека. Но мы в действительности не располагаем связным изложением учения Демокрита.

Пожалуй, лучшим образцом ранней посюсторонней философии являются софисты, процветавшие в пятом столетии до н. э., при высшем развитии греческой (или, скорее, афинской) культуры. Может быть, софисты были не настоящие философы, а профессиональные преподаватели и лекторы, учившие людей – за плату – пользоваться тем новым средством, которое мы назвали «рассуждением». Они придерживались довольно известной в наши дни позиции, что конечные метафизические проблемы, вроде тех, которыми занимался Платон, неразрешимы, так что их лучше оставить в покое. Софисты утверждали, что человеческий разум должен сосредоточиться на человеке и человеческих отношениях, поскольку «человек – мера всех вещей». Чувственный мир они считали вполне реальным, полагая, что с помощью нового способа рассуждения можно должным образом удовлетворять в этом мире человеческие желания.

Некоторые из них – если верить их врагам – дошли до взгляда, что мера отдельного человека состоит в том, чем он сумел завладеть; иначе говоря, что право сводится к силе, что правосудие есть решение более сильной стороны. Как они полагали, новое средство критического, логического мышления было превосходным орудием в руках умного и честолюбивого человека, и они принялись руководить такими людьми. Их ученики могли обосновывать свои притязания перед обычными людьми, ограниченными общепринятой моралью. Аристофан, не любивший софистов, показывает в своей пьесе «Облака», как они учат молодого человека уклоняться от уплаты долгов. По-видимому, софисты имели плохую репутацию. Для философов они были слишком уж практичны и, как большинство таких людей, несколько наивны в своей практичности. Это были профессора, всячески старавшиеся не выглядеть профессорами, но это им не очень удавалось.

От Аристотеля осталось много томов. Он не был изощренным писателем; многие ученые утверждали даже, что до нас дошли не написанные им работы, а записи его лекций, сделанные слушателями. Иногда его считают философом, полярно противоположным Платону, учеником которого он был в молодости. Но хотя Аристотель отмечал и комментировал свои расхождения с учителем – особенно по поводу аристократического коммунизма «Республики» и по поводу женщин – он в действительности не был жестко мыслящим философом, противостоявшим мягко мыслящему Платону. По-видимому, Аристотеля надо считать эклектиком, пытавшимся примирить крайности этого мира и иного мира. Он интересовался всем на свете, с инстинктом коллекционера, который в применении к интеллектуальным вопросам называется ученостью. Его произведения энциклопедически охватывают все известное в его время, от метафизики до сравнительного изучения политических учреждений и биологии. Но он был также и

философом, то есть пытался построить из всего этого систему и найти во вселенной моральные цели, складывающиеся в объективные ценности.

В центре его учения в действительности находится пересмотренная, пожалуй, более мирская версия Платонова учения об идеях. Аристотель представляет эту центральную метафизическую проблему как проблему формы и материи. Материя по своей природе не вполне лишена жизни, но лишена целей и обладает лишь тупым упрямством и инерцией. Форма же, то есть разум или дух, действующий в этом мире, преобразует материю в нечто наделенное жизнью и понятной человеку целью, нечто способное стремиться к тому, что Платон называл идеей. Форма – творческое, активное, целеустремленное начало; материя же всего лишь плывет по течению и накапливается. Складывается впечатление, что Аристотель хотел бы назвать форму Добром, а материю Злом. Но он говорит, что форма – мужское начало, а материя – женское.

Конечно, «форма» Аристотеля близка к Платоновым «идеям», а его «материя» – к миру чувственных восприятий, которые Платон часто считает почти нереальными. Но Аристотель никогда не выступает прямо против материи. Он принимает материю как ученый, любящий все классифицировать, увлеченный ее разнообразием. Правда, когда ему приходится более отчетливо определить хорошее поведение, он постепенно приближается к позиции Платона – или Будды, или любого подлинного мистика. Таким образом он приходит к своей знаменитой *теории*, означающей безмятежное созерцание Бога, Недвижимого Движителя и Первого Начала. *Теория* – это несомненно самое потустороннее состояние ума, а также тела, поскольку мудрец, даже в мистическом экстазе, все еще имеет тело; такое состояние в учебниках сравнивается с буддийской *нирваной*. Но Аристотель, конечно, полагает, что к состоянию *теории* могут приблизиться лишь немногие мудрецы; его сочинения о человеческих отношениях большей частью рекомендуют типичную греческую умеренность, в том числе равновесие между влечениями плоти и запросами духа. Как мы вскоре увидим, этические поучения Аристотеля, адресованные среднему греку высшего класса, лучше всего резюмируются народной мудростью, советующей «избегать всех крайностей», весьма характерной и даже принятой на практике в его время. Эти поучения можно назвать греческими в том же смысле, как моральные афоризмы Бенджамина Франклина называются американскими.

Представления Аристотеля о причинности, тесно связанные с его понятиями формы и материи, долго сохранялись в философии, и даже сейчас существуют в католическом неотомизме. [Томизм – учение Фомы Аквинского, до сих пор служащее философией католической церкви] Аристотель усматривает в каждом явлении четыре причины: материальную, действенную, формальную и конечную. *Материальной* причиной является вещество, составные части целого – для жаркого, скажем, это говядина, овощи, вода и приправы. *Действенной* причиной является повар, то есть «действующее лицо». *Формальная* причина – это *природа, характер, «форма»* в обычном смысле Аристотеля и Платона, выражающая, так сказать, типичное жаркое, или идеал жаркого. *Конечная* же причина жаркого – это питательное, эстетически приемлемое качество, возбуждающее аппетит. Столь банальная конкретная иллюстрация скорее всего показалась бы Аристотелю обманчивой «популяризацией» его мысли, поскольку он был философ из философов. Кроме того, подобные иллюстрации обнаруживают ряд трудностей. В конце концов, является ли повар единственной «действенной» причиной? Нельзя ли прибавить еще садовника, вырастившего овощи? Где оканчивается цепь причин и следствий? И так далее.

К этим четырем обычным причинам Аристотель добавляет еще нечто вроде пятой – Бога, Первую Причину, которая сама не имеет причины, но начинает собой удивительную

историю мироздания. Этот Бог уже встретился нам у Аристотеля как предмет созерцания в *теории*. Ему суждена была долгая жизнь как необходимому началу цепи причин и следствий, поскольку иного начала нельзя было найти. Но такой Бог никогда не был предметом горячего поклонения.

В политических учениях, как и во многом другом, Аристотель был человек компромисса, примиритель противоположностей. Характерно, что он не написал никакого трактата вроде «Республики» об идеальном государстве. Он выполнил тщательное сравнительное исследование систем правления, существовавших в различных греческих городах-государствах, вроде того как это делают в Америке исследователи политических учреждений. Это его сочинение не сохранилось, за исключением «Афинской конституции», но основанные на нем обобщения вошли в «Политику» Аристотеля, до сих пор привлекающую внимание исследователей.

Аристотелю принадлежит одно из самых знаменитых изречений политической литературы: «Человек – политическое (или общественное) животное». Многие в содержании «Политики» представляет разработку этого тезиса, попытку построить социологию политики и в то же время этику. Можно полагать, что для Аристотеля, как и для любого афинянина великой эпохи, воспитанного в консервативной традиции, известное выражение Герберта Спенсера «человек против государства» прозвучало бы как бессмыслица. По Аристотелю, человек составляет неотделимую часть группы, называемой государством, и может вести достойную жизнь только в государстве. Но Аристотель – не тоталитарист. Человек для него не только подданный всемогущего государства. В здоровом государстве гражданин имеет свои права, как их называет по традиции политическая теория. Государство не является чем-то единым, оно множественно, и в нем происходит моральная борьба, что предполагает личные права.

Но Аристотель не сторонник равенства; он полагает, что рабство естественно, и что некоторые люди рождены быть рабами. В некотором смысле он был предшественником так называемой органической теории государства – представления, что все люди рождаются для определенного положения или статуса, и что в хорошем государстве человек занимает место, предназначенное ему природой.

Значительная часть его книги посвящена классификации и критике существующих форм правления. «Республика» Платона содержит классификацию правлений, которую Аристотель принял за основу. Для нас важен тот факт, что из этой классификации произошла значительная часть терминологии нынешних политических теорий и даже обычных политических дискуссий наших дней. Аристотель различает шесть типов правления – три желательных типа и три их извращения. Каждый из трех положительных типов имеет свои достоинства, и каждый может при подходящих условиях быть хорошим правлением. Но каждый из них может также вырождаться в очень плохое правление.

Вот эти шесть типов: *монархия*, то есть правление одного главного лица, и ее извращение – *тирания*, в которой тоже есть один правитель, но не обладающий высшей добродетелью, а правящий с помощью силы; *аристократия* – правление немногих, но самых мудрых и лучших, и ее извращение – *олигархия*, тоже правление немногих, но не мудрых, а всего лишь сильных, могущество которых опирается на богатство, на вооруженную силу или на способность манипулировать другими; *полития* (или конституционная республика – хорошего перевода не существует) – государство, основанное на народном правлении с приблизительным равенством, в котором где все граждане подлинно добродетельны, и извращение политии – *демократия*, где управляют многие люди, без дисциплины и добродетели.

Аристотель изучает, как одна из этих форм переходит в другую. Иными словами, он не ограничивается статическим описанием данных форм правления, а пытается понять динамику правления. Более того, как мы уже заметили, он допускает возможность разных форм хорошего правления, причем старается выяснить отношения между идеалами и действительностью. Нет единственной совершенной формы; существуют лишь формы более или менее приспособленные к ограничивающим их условиям. Таким образом, Аристотель в некоторой степени релятивист – в нынешнем смысле этого слова. Эта сторона его мышления во многом подходит жестко мыслящему человеку, ученому, ищущему в политике фактически возможные пределы человеческих усилий.

Но Аристотель вовсе не циник в современном смысле; он, например, далек от Макиавелли. То, что мы называем демократией, он считает извращением спокойной, законопослушной политики, в которой люди по-видимому равны, но не слишком равны друг другу. Заметим, однако, что разница между хорошей и плохой формой правления состоит для него в том, что первая добродетельна и достойна, тогда как второй присущи лишь «сила», «богатство», «многочисленность» и так далее. Несомненно, Аристотель – не реалист в обычном современном смысле слова. Почти так же сильно, как Платон, он убежден, что простой успех в этом мире недостаточен, даже в политике. Мирской успех, не являющийся моральным успехом, не соответствующий плану или цели мироздания, есть всего лишь начало провала.

Подобно Платону, Аристотель отворачивается от грубого мира враждующих городов-государств, от классово-борьбы, от хаотического чередования успехов и неудач, в поисках лучшего, более благоустроенного и устойчивого мира. Но его идеальный мир – это не строгий, неудобный для жизни мир вроде государства Платона, с его царем-философом. Аристотель, в сущности, шокирован такими предложениями Платона как упразднение семьи и равноправие женщин. Его идеальный мир не так уж далек от нашего реального мира – или от его собственного. Но это небольшое расстояние между нами и лучшим миром представляется многим из нас очень уж далеким, и Аристотель не в силах объяснить нам, как его пройти.

Аристотель, конечно, не материалист. Его концепция целеустремленности (*телеология*), его концепция земной жизни как стремления к чему-то лучшему, как стремления формы овладеть материей привлекала многие поколения мыслителей и была легко приспособлена к христианству. Может быть, позднейшие комментаторы преувеличили телеологическую сторону учения Аристотеля, его концепцию космической целеустремленности; но он доставил будущей философии ряд терминов и приемов мышления. Основатели современной науки, восставшие против его влияния в шестнадцатом и семнадцатом веке, думали, что он пользуется пустой дедуктивной логикой, не оставляющей места плодотворному эксперименту и индукции. Но у него всегда были ученики, и он может быть еще надолго сохранит свое значение великого посредника между нетерпеливыми искателями идеала и реальной жизнью.

Классическая культура

Одной из самых трудных задач интеллектуальной истории является отчетливое описание сложного явления – состояния культуры в данном месте и в данное время, именуемого духом времени, или модным немецким термином *Zeitgeist*. Нечто в этом роде в самом деле *есть* – это общее впечатление от множества подробностей, некоторым образом складывающихся в общую картину. Это явление можно иллюстрировать так называемым «колониальным» стилем, известным большинству американцев и отражающим западную

культуру конца восемнадцатого века. Костюмы леди и джентльменов, архитектура – как в восстановленном Уильямсберге, – мебель, музыка Моцарта и Гайдна, картины Гейнсборо и Копли, [Copley, John Singleton – американский художник (1738-1815)] все это и многое другое несомненно существовало в пространстве и времени как западная культура восемнадцатого века.

Греки, и особенно афиняне пятого и четвертого века до нашей эры, создали одну из тех культур, поражающих своей многогранностью и своим единством, которые всегда восхищали образованных людей. Как мы уже видели, в области формальной философской мысли греки заложили основы всей западной философии, за пределы которых она никогда не выходила. Но великая греческая культура была намного шире формальной философии; она была, по крайней мере для культурного меньшинства, образом жизни.

Мы судим об этой великой культуре по ее памятникам – архитектуре, скульптуре, прикладному искусству и литературе, – сохранившимся в течение двух тысяч лет, несмотря на пренебрежение, войны, культурный упадок и всевозможные беспорядки. Может быть, именно этот разрушительный процесс содействовал тому, что до нас дошло лишь лучшее, а не среднее или худшее, и что поэтому мы имеем лучшее представление о великой культуре Греции, чем если бы это была случайная выборка. Может быть, в 4000 году нашей эры археологи найдут записи некоторых произведений Баха, Моцарта и Брамса, но не найдут и следа легкой музыки, ни следа джаза, ни единого крунера; [Эстрадный певец, шансонье] поэтому они вряд ли смогут судить о современной западной музыке. Во всяком случае, неизбежно возникает вопрос, можем ли мы судить об образе жизни афинян по сохранившимся образцам афинского искусства.

В следующей главе мы попытаемся ответить на этот вопрос. Здесь же надо отметить, что в истории нашей западной культуры вполне отчетливо проявляется та особенность, что великие произведения искусства, философии и науки создаются очень небольшим числом гениальных людей, обычно принадлежащих сравнительно небольшим культурным группам. При этом, несмотря на частичное расстройство в течение Темных веков, видна непрерывная цепь культуры этого рода, соединяющая нас с греками. Можно откровенно назвать эту цепь элитарной. [В подлиннике *highbrow chain*. Слово *highbrow* употребляется американскими мещанами для презрительного обозначения образованных людей. Отсюда ироническое звучание этого места, не поддающееся переводу] Это не единственная цепь явлений, соединяющая нас с прошлым, но это единственное содержание интеллектуальной истории. Тем самым, это относится к центральной теме нашей книги.

Но вопрос, насколько представительное наше знание о великой греческой культуре, вряд ли стоит сводить к отношению между элитарной и популярной культурой. [В подлиннике *lowbrow culture*. *Lowbrow* в американском разговорном языке означает низкий уровень эстетического развития] Можно поставить этот вопрос в более определенной форме. Может быть, гуманисты, воспитатели, классицисты Европы и Америки, начиная с Возрождения, в действительности *идеализировали* Афины эпохи Перикла? Может быть, они собрали небольшое число зданий, статуй, поэм и немногих героев и сконструировали из них эту волшебную страну прошлого? Может быть, наши современные любители древней Греции преувеличили достоинства того, что они любят – как это вообще свойственно любящим людям? Но мы не поверим им на слово. Фотография и печать дали каждому из нас возможность почти собственноручно ознакомиться с некоторыми памятниками этой Греции, так долго восхищавшими людей Запада. Следующие дальше обобщения – всего лишь вехи на нашем пути к пониманию греков.

Прежде всего надо заметить, что великая греческая культура, вошедшая в нашу классическую традицию, теснейшим образом связана с этой землей. На первый взгляд

кажется, что для всех этих художников, драматургов, ремесленников, атлетов потусторонняя жизнь не представляет какого-либо интереса. Они не знают ни рая, ни ада; вероятно, самое большее, что они представляют себе после смерти – это некое монотонное чистилище, местопребывание душ, далеко не столь хорошее или плохое, далеко не столь приятное и интересное, как эта земля. Как мы увидим, для очень многих греков, даже в эпоху Перикла, проблемы загробной жизни были все же очень важны. Но такие чувства простых людей мало отразились на великой культуре. И в самом деле, Антигона должна была позаботиться, чтобы над телом ее брата был выполнен надлежащий похоронный обряд. Она говорит: «Я связана с мертвыми больше, чем с живыми: иному миру я буду всегда верна». Но в действительности в пьесе подчеркивается злополучие Антигоны в этом мире, а не злополучие *души ее брата*.

Таким образом, в великой культуре речь идет о земной жизни. А в земной жизни мы должны заботиться об удовлетворении человеческих потребностей – то есть естественных человеческих желаний. От греческого слова *physis*, означающего природу, происходит наше слово «физическое», правильно описывающее суть дела. Для греков великой эпохи физические удовольствия, физические влечения были совершенно естественны и вполне уважаемы. Есть, пить, заниматься любовью, спать, играть, танцевать, слушать и исполнять музыку, сочинять стихи, сплетничать, философствовать – все это казалось этим грекам интересным, и все это они старались делать хорошо.

Делать хорошо – это важная оценка. Греки различали во всех видах своей деятельности хорошее и плохое, лучшее и худшее. Они не считали, что все эти естественные человеческие потребности можно удовлетворить легко, автоматически, предоставив каждому делать то, что ему легче дается. Они не думали, что достаточно повернуть кран и позволить свободно вытекать своим желаниям. Напротив, они верили в дисциплину, в тренировку, в ограничение желаний. Их народная мудрость (составляющая всегда полезный источник для истории мышления) выражалась изречением «все в меру», дающим основу для понимания главного греческого принципа воздержанности. Но его классическое выражение мы находим у Аристотеля, особенно в его «Никомаховой этике». Правильный образ жизни, – говорит Аристотель, – состоит в соблюдении Золотой Середины между слишком многим и слишком малым. Если вы любите поесть – очень хорошо, природа позаботилась об этом желании. Но если вы будете есть слишком много, вы растолстеете, вы будете смешны – и не добродетельны. Но допустим, что вы чересчур беспокоитесь о прибавлении веса, когда наслаждаетесь едой, или волнуетесь по поводу витаминов, железа и других элементов диеты (хотя, разумеется, греки ничего не знали о витаминах), или из принципа становитесь вегетарианцем. В таких случаях классические греки сказали бы вам, что вы мучите себя голодом, зря отказываясь от хорошей еды, что вы хотите выглядеть неприлично тощим, более того, что вы виновны в пороке *воздержания*. (Здесь надо отметить, что в некоторых учениях формальной христианской этики *воздержание* стало рассматриваться не как порок, а как добродетель, а обжорство – как один из простейших христианских грехов.) Для греков добродетель хорошей еды находилась между обжорством и воздержанием.

Вы можете сами представить себе конкретные примеры этой греческой этики. Воздержание от половых отношений, целомудрие было для греков неестественным, чрезмерным, а потому не добродетельным; беспорядочность в половой жизни, одержимость или чрезмерная озабоченность половыми отношениями тоже считалась бы злом и тоже не была бы добродетельной. В этом случае, как и в случае других влечений, Золотая Середина предполагает самообладание, равновесие и приличие. Рассмотрим, в виде последнего примера, храбрость, которая, конечно, является добродетелью, и притом весьма подобающей мужчине. Трусость – недостаток храбрости – есть самый очевидный

порок. Но и в этом случае излишняя храбрость, обычно именуемая безрассудством или опрометчивостью, не свойственна храброму человеку, а всего лишь демонстрирует тщеславие.

Этот пример доставляет нам ключ к пониманию, как классические греки рассматривали извечную человеческую проблему – проблему отношения индивида к обществу, членом которого он является. Тщеславный человек думает всегда о себе, о том, как он выглядит на людях. Классические греки осуждали такое чрезмерное выпячивание собственной личности. Они относились с недоверием к индивиду, пытающемуся идти своим путем, не считаясь с согражданами; корень греческого слова, означающего «частный», превратился поэтому в наше слово *идиот*.

Афинянин великой эпохи вряд ли понял бы и, конечно, не одобрил бы того, что многие американцы выражают словами «грубый индивидуализм». Но, с другой стороны, великая греческая культура почти буквально основывалась на состязании индивидов. Атлеты состязались на Олимпийских играх и во многих других соревнованиях; даже поэты конкурировали, добиваясь чести официального исполнения их трагедий, и награждались особыми премиями – первой, второй и третьей. Человек, делавший, по мнению греков, нечто достойное, и делавший это хорошо, удостоивался отличий и наград. И мы достаточно знаем афинскую жизнь великой эпохи, чтобы заметить, что в то время личность, характер и даже некоторая степень эксцентричности замечались и поощрялись.

И здесь мы опять встречаем характерное для греков предпочтение среднего пути, избегающего слишком малого и слишком большого. Греки не хотели общества конформистов, но не хотели и общества нонконформистов. Они не хотели, чтобы люди вели себя в обществе машинально, бездумно, как муравьи и пчелы – хотя враги Спарты полагали, что спартанцы ведут себя примерно таким образом. Но они не хотели и такого общества, где люди вели бы себя, как кошки, гуляющие сами по себе, гордо выбирающие свой собственный путь и всегда готовые броситься на добычу, – хотя враги Афин полагали, что примерно так ведут себя афиняне. Они хотели, чтобы человек был гражданином и в то же время индивидом, чтобы он повиновался общим законам и обычаям, а не жил по привычке и по готовым образцам, чтобы он был хорошим членом своей команды, и в то же время выделялся, как звезда. Само собой разумеется, этого идеала они не всегда достигали.

Лучше всего они достигали этого в произведениях искусства – о чем мы столь ясно можем судить через две тысячи лет. В течение столетий критики пытаются описать, чего достигли греки в своем искусстве. Они говорят о мере, равновесии, воздержанности, гармонии, безмятежности и достоинстве. Они употребляют такие прилагательные, как «спокойное», «уверенное», «упорядоченное», «дисциплинированное». Но большинство из них также настаивает, что это искусство не формальное, безжизненное, бесчувственное, а глубокое, трогательное и энергичное. Короче говоря, критики полагают, что по крайней мере некоторые гениальные греческие художники достигли в искусстве чего-то вроде совершенства – подлинной Золотой Середины; но не просто среднего, не просто компромисса, а чего-то превосходящего «слишком малое» и «слишком большое» – как превосходит их сама жизнь.

Вы сможете сами судить об этом, рассмотрев конкретные примеры этого искусства, лучше всего в сравнении с другими, негреческими формами искусства. Конечно, греческое искусство с тех пор всегда сохраняло свое значение, а в нашем обществе стало считаться классическим. Критики обычно противопоставляли этому греческому искусству искусство более поздних северных народов, которое они называют романтическим. В

дальнейшем, когда мы дойдем до Нового времени, мы рассмотрим этот дуализм классического и романтического. Здесь же достаточно заметить, что каким бы абстрактным и надуманным ни казалось нам это противопоставление в учебниках, конкретные произведения искусства в самом деле резко различны.

Прежде всего, посмотрим на греческий храм, скажем, на афинский Парфенон, ныне разрушенный, как и весь город, но восстановленный археологами в виде моделей. Затем посмотрим на готический собор, лучше всего французский, такой как Шартрский или Амьенский. А теперь взгляните на Центр Рокфеллера или на Импаир Стейт Билдинг в Нью-Йорке, или на любое другое очень высокое американское здание. Вспомните теперь высказывания критиков, приведенные выше. В них есть некая истина. Греческий храм неподвижен; а готические соборы и американские небоскребы выглядят так, как будто продолжают расти. Греческие храмы, несмотря на их вертикальные колонны, как будто подчеркивают горизонтальность; готические и американские здания несомненно подчеркивают вертикаль. Первые кажутся спокойными и земными, а вторые – беспокойно устремленными к небу. Первые напоминают ящик, а вторые – дерево или лес.

Конечно, нет недостатка в рационалистических или натуралистических объяснениях этого различия – то есть объяснениях, пытающихся в конечном счете свести это различие найти конечную причину различия в чем-то не зависящем от человеческой воли (или от человеческих идеалов, идей, планов и надежд). Некоторые полагают, что очертания греческого храма определил ясный средиземноморский климат, а формы готического собора – туманный северный климат. По другой теории, греческие каменщики попросту воспроизвели в камне вид более простых деревянных зданий, какие строили раньше. Есть и такая теория, по которой готические соборы стремятся вверх, потому что в обнесенных стенами средневековых городах для них не хватало места. Вариант той же теории объясняет американские небоскребы недостатком места на острове Манхэттен. Есть еще теория, связывающая форму зданий с соответствующей формой богослужения (ритуалом, литургией) олимпийской религии греков и западного христианства. Есть и много других теорий.

Большинство из них не лишено смысла, они вносят некоторый вклад в наше понимание. Но ни одна не объясняет все, а некоторые – если их принять как единственное объяснение – несовместимы с известными нам фактами. Например, площадь окруженного стенами греческого города (акрополя) была не менее тесной, чем площадь средневекового города, но греческие храмы не стремились ввысь. И если даже принять, что греческие каменщики и зодчие были консервативны и плохо владели техникой, их *инженерные навыки* (если не их экономические средства) позволяли им, при желании, соорудить нечто колоссальное или стремящееся ввысь, хотя бы в простых формах. Ведь египтяне еще раньше строили колоссальные сооружения – пирамиды, – попросту укладывая камни друг на друга.

Мы вынуждены прийти к заключению, что греки строили то что *хотели*, точно так же, как американцы *хотели* строить небоскребы; в самом деле, они их строили в безграничных прериях, точно так же как на тесном острове Манхэттен. Греки великой культуры не хотели колоссального или стремящегося к небу. Как бы полезны ни были натуралистические и рационалистические теории для объяснения начальной стадии искусства, не следует упускать из виду, что все развитие искусства в целом связано с человеческими представлениями о прекрасном, полезном и желательном, и что эти представления нужны, чтобы искусство могло жить и расти. На определенной стадии эти представления закрепляются или даже видоизменяются. То, что строили греки эпохи Перикла, в значительной степени отражает их мысли, чувства и желания.

Подобные же переживания отражаются в греческой скульптуре. Взгляните на богов и богинь, изображенных на фронтоне Парфенона, и на святых западного фасада Шартрского собора. Афиняне выглядят уверенными в себе, упитанными, хорошо сложенными, беззаботными, тогда как средневековые христиане кажутся несколько изнуренными, иступленными, исполненными неземной доброты, или суровости, или святости. Но вот позднее греческое произведение, уже вышедшее за пределы великой культуры, которую мы пытаемся понять – это Лаокоон, обвитый змеями вместе с сыновьями. Взгляните на это столь известное, технически совершенное произведение, созданное столетием позже великой культуры. Здесь нет уже ничего безмятежного, никакой Золотой Середины. Лаокоон и его сыновья очевидным образом страдают – Аристотель сказал бы, что это изображение неприлично. Это уже крайность, может быть, близкая к жизни, но далекая от идеалов великой культуры.

Рассмотрим теперь примеры из литературы, имея в виду, что греческий язык всегда нечто теряет в переводе. Вот две строки Симонида – надпись на памятнике тремстам спартанцам, павшим при Фермопилах, но не сдавшимся персам (впоследствии Фермопилы всегда были для греков – не только спартанцев – таким же символом, как Аламо стал для техасцев) [Аламо – «францисканская миссия в Сан Антонио, штата Техас, осажденная мексиканцами 23 февраля 1836 года, во время войны Техаса за независимость, и взятая 6 марта 1836 года, причем весь гарнизон был убит». (По словарю Уэбстера)]:

Путник, иди и скажи гражданам Лакедемона [Другое название Спарты. Дальше автор приводит перевод английскими стихами]: Их повеленье исполнив, здесь мы в могиле лежим.

А теперь обратите внимание на другую битву и другое стихотворение в ее память:

Фермеры наши вступили в борьбу
У моста в апрельские дни,
Узнает весь мир, услышав стрельбу,
Как храбро сражались они.

Первое классично в своей сдержанности, а второе романтично в своем преувеличении. Но не надо торопиться с суждением. Греки столь же гордились Фермопилами, как любой янки гордится битвой при Конкорде. [Concord – город в штате Массачусетс, где произошло второе сражение американской революции (19 апреля 1775 г.)] Но особенность стихов Симонида состоит не в их скромности: они в своем роде не менее хвастливы, чем стихи Эмерсона. И нельзя сказать, что Симонид был хороший поэт, а Эмерсон плохой, или наоборот: просто они принадлежали разным культурам.

Приведем еще один, последний пример критической оценки. Английский критик девятнадцатого века Метью Арнольд различает греческие, или классические мотивы, и кельтские, или романтические мотивы, в английской литературной традиции и даже у одного и того же поэта, иллюстрируя это стихами Китса. Когда Китс пишет:

Какой же город у реки, у моря,
Какая крепость на горе крутой
Не видела их благородной скорби?

то, по словам Арнольда, это подлинная греческая традиция. Но когда он пишет:

... морской прибой в магическом окне
Манящий нас в неведомые страны

он впадает в магию кельтского романтизма.

Конечно, вам может нравиться или не нравиться классическая греческая культура, отраженная в ее искусстве. Критики-иконоборцы нашли презрительные слова взамен традиционных, которыми мы до сих пор пользовались в этой книге. Они считают греческое искусство и литературу великой культуры формальными, плоскими, ограниченными, сверхинтеллектуальными, статическими, безжизненными, чуждыми таинственности и разнообразия человеческого бытия – аристократическими в дурном, снобистском смысле этого слова. И в самом деле, даже такой любитель древней Греции как Гильберт Меррей, подозревал, что все дошедшее до нас из греческой культуры и сохранившееся лишь в передаче поздних византийцев, христиан, гуманистов Возрождения, воспитателей – всех этих сверхреспектабельных людей – может быть в действительности непредставительной выборкой из греческих достижений. Можно допустить, в Афинах пятого века были сверх того экстремисты, штурмовавшие небо и призывавшие ад, взъерошенные романтические фигуры, не сохранившиеся в нашем каноне. Но перед нами все же стоит конкретная реальность, с ее храмами и статуями, с ее поэзией и прозой. Ни один иконоборец еще не утверждал, что афиняне пятого века рассматривали Парфенон с его скульптурами как произведения чуждой им аристократии. Можно с прежней уверенностью сказать, что у этих людей, создавших образцы великой культуры, были классические, а не романтические вкусы.

Можно понять, что имеют в виду враждебные критики-романтики, вспомнив знаменитую статую Афродиты, богини любви, найденную на Эгейском острове Мелос и известную всем под латинско-итальянским именем Венеры Милосской. Фигура Венеры Милосской кажется чем-то вроде излюбленного Аристотелем среднего между слишком высоким и слишком низким, слишком толстым и слишком худым; ее классические размеры могут быть даже чем-то вроде среднего арифметического всех ее европейских сестер. Но такие фигуры редко встречаются во плоти. Венера Милосская – это одна из тех вещей, которые даже самые убежденные из наших демократов сочтут аристократическими. И вся рассматриваемая здесь культура – очевидным образом аристократическая культура.

Она аристократична в очевидном, хотя и не совсем приятном большинству современных американцев смысле, поскольку, как настаивают ее главные апологеты, следовать ее идеалам и жить подлинно достойной жизнью в действительности могут лишь те, кто не должен трудиться для заработка. Лучшим свидетелем здесь опять выступает Аристотель, хотя и принадлежащий поздней эпохе великой греческой культуры, но в некотором смысле самый типичный представитель своего общества. Аристотель полагает, что не только утомительный ручной труд, но и вульгарные деловые расчеты препятствуют достойной жизни. У таких людей нет времени приобрести интеллектуальную и моральную дисциплину, необходимую всесторонне развитому человеку. Им приходится что-то преувеличивать, что-то доводить до крайности, так что их тело не может гармонически развиваться. Представьте себе вздутые мышцы кузнеца, недоразвитые мышцы конторщика или бухгалтера. По-видимому, такое положение вещей несколько не смущало Аристотеля. Напротив, он защищает даже рабство как естественное и потому благое учреждение. Некоторые люди рождаются для рабского труда, и вполне естественно, что они должны этим заниматься. Платон, с которым Аристотель не всегда согласен, был также уверен, что достойная жизнь – наилучшая жизнь – возможна лишь для немногих. В одной из знаменитых притч «Республики» он говорит о трех видах людей – это золотые люди (стражи, представляющие голову), серебряные люди (воины, представляющие сердце) и бронзовые или железные люди (трудящиеся, представляющие желудок). Естественно, что золотых людей мало, они особенно ценны и заслуживают своего положения. [В действительности Сократ, выражающий мысли Платона, предлагает представления о трех видах людей как полезный вымысел, который надо внушать гражданам идеального государства. («Респ.», 414-415)]

Греческая культура великой эпохи была аристократична, потому что ее требования, разумеется, были выполнимы лишь для немногих. Достигнуть во всем Золотой Середины, культивировать хороший вкус во многих областях, жить полноценной и всесторонней жизнью – нелегко было даже тем, кому не приходилось зарабатывать себе на жизнь. Но эта культура была аристократична еще и в другом, может быть, более глубоком смысле. Грек великой культуры готов был принять этот мир примерно так, как его принимает ученый. Он работал над материалом, доставленным его чувственным опытом, пытался организовать его таким образом, чтобы удовлетворить свои чувственные желания, но не стремился выйти за пределы этого чувственного мира, разве что в том смысле, как Венера Милосская. Он не надеялся на личное бессмертие, не верил в Бога, морально заинтересованного в его судьбе, и хотя у него были отчетливые представления о добре и зле, у него не было ощущений, вполне соответствующих нашему чувству греха. Попросту говоря, он должен был довольствоваться этим миром чувственного опыта; он не умел компенсировать, сублимировать свои чувства, поддерживая таким образом свое самоуважение; он не мог черпать силу и утешение в тех мотивах, которые мы чаще всего связываем с религией. У него в самом деле был патриотизм своего города-государства, возвышавший его дух в великую эпоху; но, как мы увидим, этой поддержки он вскоре лишился. Немногим людям дается духовная сила принимать этот суровый мир таким, как он есть – и эта сила, к тому же, может быть ложно направлена. Грекам великой эпохи это было дано.

Глава 2

Кризис греческой культуры

Проблема упадка культуры

В первом году великой войны между Афинами и Спартой (431г. до н. э.) Перикл, демократически избранный лидер Афин, произнес речь на торжественном ритуале в честь афинян, павших в первом году военных действий. Эта речь, переданная историком Фукидидом, представляет красноречивый и убедительный памятник величия Афин.

«Наша конституция называется демократией, потому что власть у нас находится не в руках малого числа, а в руках многих. При этом наши законы доставляют всем равное правосудие в их частных спорах, а наше общественное мнение приветствует и почитает талант во всех областях его деятельности, не из частных интересов, а из одного лишь уважения к превосходству... но город наш не только посвящен повседневному труду. Ни в каком другом нет развлечений для духа – состязаний и жертвоприношений, длящихся весь год, а красота наших общественных зданий день за днем улаживает сердце и чарует глаза... Мы любим красоту без изнеженности, любим мудрость без слабости. Богатство для нас не просто средство тщеславия, а возможность совершать деяния; бедности же мы не стыдимся, но подлинным унижением считаем нежелание ее преодолеть. ... Мы находим друзей, не принимая услуги других, но оказывая их другим. И таким образом, мы более уверены в их привязанности: потому что оказывая услуги друзьям, мы естественно укрепляем наши отношения. И если те не отвечают на них с той же теплотой, то по той причине, что видят в них не естественную щедрость, а всего лишь оплату долга. Из всех людей, только мы оказываем людям благодеяния не из корыстного расчета, а из бесстрашной уверенности в свободе. Коротко говоря, я утверждаю, что наш город в целом есть просвещение Эллады, что граждане его при сравнении не уступают никаким другим в независимости духа, всесторонности достижений и полном владении всеми средствами тела и ума». [Перевод Г. А. Стратановского]

Американцы найдут в этой речи близкие им мотивы. Это речь, исполненная уверенности и надежды, убеждения в том, что Афины выполняют свою миссию перед всем остальным миром, указывая ему путь к такому же успеху, речь, вдохновленная повседневным трудом и борьбой, деятельной и достойной жизнью. Но уже ребенок, родившийся в то время, когда Перикл произнес эту речь, мог бы увидеть (прожив достаточно долго), что Афины потерпели поражение в войне, потеряли свою независимость и, все еще сохраняя физическое благополучие, лишились духовного и интеллектуального творчества – довольствуясь одной ученостью.

Здесь возникает проблема, обычно связываемая с обманчивой метафорой о рождении, жизни и смерти культуры, проблема, занимающая центральное место в любом исследовании интеллектуальной истории. Почему Афины перестали быть Афинами Перикла? Афиняне по-прежнему жили, и улицы Афин не заросли травой – во всяком случае, в течение многих столетий. Группа или сообщество, пока оно вообще держится вместе, в некотором смысле бессмертно. Биологический упадок, прямое физическое вырождение занимает довольно много времени. Между тем совершенно очевидно, что в течение более пяти тысяч лет дошедшей до нас истории западного мира всевозможные группы и сообщества возникали, процветали и гибли. И лишь самые поверхностные историки способны ограничиваться простым пересказом событий, не воспринимая в истории периоды подъема и упадка, циклы весны, лета, осени и зимы, или циклы рождения, юности, зрелости, старости и смерти.

Наши деды были твердо убеждены, что достигли культуры, которой не угрожает упадок, которая будет развиваться и улучшаться. К этой общеизвестной доктрине прогресса мы еще вернемся в одной из следующих глав. Но две мировых войны, великий экономический кризис и затяжная «холодная война» сосредоточили наше внимание на перспективе упадка, даже катастрофического разрушения нашей гордой цивилизации. Таким образом, проблема упадка сформировавшихся, успешных, процветающих человеческих групп – групп, некогда настроенных в духе знаменитой речи Перикла – в наши дни может показаться даже нам, американцам, реальной проблемой, какую не могли представить себе наши деды.

Проблема развития и упадка человеческих обществ остается нерешенной. Может быть, эта проблема слишком трудна и никогда не будет решена – в том смысле, как была решена проблема происхождения туберкулеза, что позволило близко подойти к полному искоренению этой болезни. Но в нашем западном обществе существует старая традиция, происходящая отчасти от тех же афинян, традиция, самое существование которой показывает, что такие группы как Афины Перикла, такие культуры как классическая культура Греции, никогда не гибнут до конца – и эта традиция может побудить нас попытаться понять социальные процессы, чтобы управлять ими или контролировать их.

Если общественные науки станут в самом деле кумулятивными, то можно надеяться получить хотя бы частичные объяснения упадка конкретных обществ, и эти объяснения могут со временем составить самое полезное знание. В случае Греции пятого и четвертого века сложное уравнение упадка (далеко выходящее за пределы математики) содержит множество элементов, или переменных. Многие из этих элементов принадлежат скорее экономической и политической истории, чем интеллектуальной; но поскольку главные проблемы человеческой жизни на земле составляют одну из задач интеллектуальной истории, мы попытаемся составить в конце этой главы краткое резюме кризиса великой греческой культуры. Теперь же мы сосредоточим внимание на ее интеллектуальных элементах, в более узком смысле этого слова. Мы попытаемся разобраться, что расстроилось в образе жизни, описанном в предыдущей главе, – образе жизни, несомненно

привлекательном для многих. Но, может быть, ничто и не расстроилось? Может быть, греческая культура просто достигла своей старости, которая субъективно представляется нам не столь привлекательной, как юность? Впрочем, такой органический детерминизм все еще чужд западному мышлению.

Глубоко ли коренилась классическая культура?

Возможно, что великая культура, которую мы связываем с древними Афинами, была всего лишь культурой привилегированного меньшинства, и что народные массы даже в Афинах не пользовались благами этой культуры. Вопрос заслуживает исследования, хотя ответ на него сам по себе не обязательно объяснит нам причины упадка этой культуры. В самом деле, было много человеческих обществ, и притом довольно долговечных, где привилегированные высшие классы имели представления о добродетели и красоте, вряд ли согласные с представлениями народных масс. Но можно думать, что *некоторая* степень такого согласия является условием действительно здорового общества, и во всяком случае общества, считающего себя демократическим в нашем смысле этого слова. В обществе американских южных штатов перед гражданской войной раскол между небольшой группой плантаторов-аристократов и большими массами бедных белых и рабов представляет очевидный пример социального раскола, несовместимого с нашим понятием демократии, и может быть несовместимого с образом жизни, описанным в речи Перикла. Вероятно, для западного человека *действительно большой раскол* между культурой правящего класса и культурой управляемых уже является признаком кризиса, угрожающего упадка.

Мы поставили очень трудный вопрос – насколько глубоко коренилась великая культура Афин пятого века? Соберем имеющиеся у нас отрывочные свидетельства и попытаемся их оценить.

Литературные свидетельства неоднозначны. Платон с его метафорой о золотых, серебряных и железных или бронзовых людях, Аристотель с его утверждением, что некоторые люди рождаются рабами, и многие другие писатели свидетельствуют, что интеллектуалы, во всяком случае, считали желательным резкое разделение на правящий класс, способный жить по обычаям великой культуры, и низший класс тружеников, не способных к такой культуре. Но с другой стороны, если не считать нашего независимого знания о существовании рабства, нет признаков, что Перикл обращался в своей речи лишь к части населения Афин, что он разделял граждан на категорию *А* и категорию *Б*. Вероятно, такие писатели как Платон и Аристотель были в действительности разочарованные интеллектуалы, свидетельствующие о начале разрушения великой культуры, и в некотором смысле, политические эскаписты. [Эскапист – человек, пытающийся уклониться от трудностей окружающей жизни]

Наряду с нападками Платона и Аристотеля на демократию, были и нападки иного рода. Их авторами были историк Ксенофонт, комедиограф Аристофан, замечательный анонимный памфлетист, которого ученые называют «Старым Олигархом», и другие писатели. Все это свидетельствует о том, что в конце пятого века афинская культура просочилась глубоко в жизнь простых людей, что Афины были в некотором практическом смысле демократией. Вряд ли эти писатели проявили бы такую горячность, сражаясь с чистой абстракцией.

К сожалению, для Афин у нас нет ничего вроде той информации, которая позволяет нам некоторым образом измерить глубину современной культуры. Например, у нас нет статистики афинской грамотности, и мы очень мало знаем о формальном образовании в

Афинах. Там не было государственных школ. И, конечно, там не было печати и ничего вроде наших журналов и газет. Книги были рукописными свитками из дорогого материала, и не было ничего вроде публичной библиотеки. Когда впоследствии, в третьем веке н. э., были основаны большие публичные библиотеки, это были научные библиотеки, не предназначенные для широкой публики. Лишь состоятельные люди могли иметь собственные книги.

Но есть достаточные свидетельства, что даже при этом уровне общего образования и грамотности, культура такого рода, как мы описали, была в действительности широко распространена, по крайней мере в Афинах. В наше время мы настолько подпали под влияние письменности, что нам трудно представить себе интеллектуально развитое общество без печатного слова – хотя такие средства массовой информации как радио и телевидение уже ставят наших литературных интеллектуалов перед некоторыми новыми «жизненными фактами». Может быть, наши потомки, при доминировании телевидения или чего-то в этом роде, будут удивляться, каким образом одержимые печатью люди вроде нас могли считать себя образованными. Во всяком случае, литературная культура Афин была основана на устном слове, а не на письменном; в их лучшие дни афинские рынки, храмы, театры и другие общественные места были наполнены всевозможными людьми, занятыми сплетнями, торговлей, говорящими о политике, о погоде, о философии. Более того, искусства скульптуры, живописи и архитектуры, которые все видели в общественных зданиях, в религиозных ритуалах и в театральные спектаклях, ежедневно учили публику ценить красоту. Далее, мы знаем, что в Афинах и во многих других городах-государствах с более или менее демократической формой правления общественные дела были прямой обязанностью всех граждан мужского пола. Даже более олигархические государства вроде Спарты не доходили до абсолютизма; их граждане сознавали, что имеют некоторую долю участия в делах, и по крайней мере имели право одобрить или не одобрить в народном собрании решения своих правителей. Эти маленькие города-государства – ведь даже Афины были малы по нашим понятиям – были, пожалуй, больше похожи на старые городки Новой Англии, чем на что-нибудь иное из нашего опыта. Предметы, представлявшие общий интерес, всегда обсуждались публично. В формальных демократиях вроде Афин окончательные решения принимались голосами тысяч граждан, собиравшихся для публичных дебатов. Короче, у греков было правление, основанное на дискуссии; у них была политика именно такого рода, какую мы называем политикой – и самое слово «политика» греческого происхождения.

Политика этого рода есть вид воспитания, вид культуры – для тех, кто принимает в ней участие. Критики мягкого направления настаивали в то время, как и в наши дни, что средний человек поддается влиянию речей, руководствуется узкими эгоистическими чувствами, поддается бессмысленному действию толпы, нетерпим к подлинному превосходству и отличию – короче, представляет собой живот «Республики» Платона, занимающий к несчастью место головы и сердца. Самые резкие из всех нападок на действующую демократию принадлежат Аристофану: в его комедии «Всадники» Демос (то есть народ) изображается в виде комической фигуры полунегодяя-полудурака. Но, по-видимому, тысячи представителей этого Демоса сидели в театре и смеялись над этой карикатурой на самих себя, подобно тому, как американские бизнесмены покупали и читали «Бэббита» Синклера Льюиса. Во всяком случае, в Афинах и во многих других греческих городах-государствах пятого века люди всех слоев общества сознавали возможность выбора в политике и должны были составлять собственное мнение, даже если этот процесс не был утонченно интеллектуальным, как хотели бы философы. Может быть, в действительности греки обладали лишь той столичной ловкостью и живостью, той поверхностной сиюминутной озабоченностью происходящим, той общей изощренностью, какие мы видим в лондонских кокни, [Прозвище коренных жителей Лондона, особенно Ист-Энда] в

парижских мидинетках [Мастерицы (прозвище в парижском просторечье)] или в жителях Нью-Йорка. Но кое в чем мы можем уступить любителям Греции: возможно и даже вероятно, что общий уровень мышления и вкуса в Афинах эпохи Перикла был выше, чем в любой соответствующей группе нынешней западной цивилизации.

Есть отрывочные свидетельства, поддерживающие тех, кто высказывает высокое мнение о среднем уровне культуры афинян великой эпохи. Траурная речь Перикла составляет самое замечательное в афинской литературе подтверждение этого высокого уровня. Но Перикл был политический деятель, и его можно заподозрить в том, что он льстил своей публике. Мы знаем, однако, что тысячи афинян высидивали долгие часы в театре, слушая пьесы великих греческих драматургов. Эти пьесы, в особенности трагедии, все были на очень высоком интеллектуальном уровне. В них не было таких слабых мест, таких уступок вульгарному вкусу или требованиям «реализма», как сцена с могильщиками из «Гамлета». Музыка и танцы, входившие в эти пьесы, были почти несомненно столь же высокого уровня. Лучшей современной параллелью для нас является опера – не итальянская опера, и даже не Вагнер, а сдержанная, трудная опера восемнадцатого века. Конечно, это рискованное сравнение, но трудно представить себе, чтобы все население какого-нибудь американского города (разумеется, в подходящей обстановке) выдержало бы «Дон-Жуана» Моцарта или «Орфея» Глюка. Может быть, массовая публика Афин посещала эти спектакли за недостатком других развлечений. Во всяком случае, она понимала кое-что из происходящего, поскольку эти сюжеты входили в ее фольклор. Для американской публики сюжеты большой оперы не являются частью ее фольклора. Настоящей параллелью могла бы быть «Оклахома». [По-видимому, популярная пьеса, о которой не удалось найти сведений]

Можно, конечно, сказать, что эти афинские пьесы были в действительности религиозными представлениями, составлявшими часть культа Диониса, и что аудитория вела себя таким образом, потому что они, в некотором смысле, чувствовали себя как в церкви, что масса людей шла смотреть трагедии, *потому что* этого требовала принятая религия. Может быть, эти люди и не понимали возвышенных речей; может быть, они даже скучали. Более того, в комедии, где были другие правила, было много грубости и неприличия. Конечно, Аристофан иногда пытается привлечь внимание зрителей не слишком высокими изречениями. Но в Аристофане нет ничего пустого, ничего столь скверного, как голливудские фильмы класса «Б», ничего столь глупого, как мыльные оперы нашего радио. И многое в его произведениях так же тонко и остроумно, так же обращено к подвижному уму слушателей, как пьесы современного драматурга вроде Дж. Б. Шоу.

Несомненно, репутация греков пострадала от реакции девятнадцатого века на традиционное поклонение всему греческому, начавшееся на Западе в эпоху Возрождения. Даже и сейчас есть такие любители древней Греции – и особенно Афин пятого века, – которые думают, что все афиняне способны были оценить лучшие человеческие мысли и чаяния. Есть классицисты, настаивающие, что в Афинах даже рабство не было настоящим рабством, и что греческое слово, обозначающее раба, *doulos*, следует переводить как «сотрудник». Для нашего реалистического, может быть разочарованного, а может быть даже скептического поколения естественно задаться вопросом, не было ли в Афинах в области искусства и литературы чего-то похожего на нашу сентиментальную музыку, наши комические картинки, наши макулатурные журналы, нашу цветную рекламу, наши безделушки и наши автомобильные дороги, обрамленные уродливыми зданиями. Эти вещи до нас не дошли, но время могло сделать свой выбор.

Платон и Перикл по-разному судили о своих согражданах, и в наше время нельзя решить, кто из них был прав. Может быть, здесь можно также применить греческое правило Золотой Середины. Афинская культура в ее время расцвета была в каком-то смысле собственностью всех афинян; но не все афиняне, не во всех случаях жили на ее уровне. Вероятно, она была шире распространена в эстетической области, чем в чисто интеллектуальной; вероятно, в политической и моральной жизни афинский человек с улицы был далек от Золотой Середины, от «гражданских добродетелей» городских собраний Новой Англии. В сущности, романтики вроде Гилберта Меррея не так уж неправы; в реальных Афинах есть жизнелюбие, неприличная энергия, склонность к авантюрам – не отразившиеся в учебниках черты великой культуры. Возможно, греки классической культуры ставили перед собой идеалы умеренности, самоограничения, гармонии *именно потому, что они в действительности склонны были ко всевозможным эксцессам*. Может быть, классические греки были вздорные, драчливые и безудержные экстремисты. Может быть, их культурные идеалы служили чем-то вроде компенсации того, чего им не хватало.

Вряд ли можно лучше передать особый аромат афинской жизни, чем это сделал Фукидид, сам умеренный консерватор, изобразивший устами Коринфянина контраст между живостью афинян и вялостью спартанцев:

«Афиняне... – сторонники новшеств, скоры на выдумки и умеют быстро осуществлять свои планы. Вы же [спартанцы], напротив, держитесь за старое, не признаете перемен, и даже необходимых. Они отважны свыше сил, способны рисковать свыше меры благоразумия, не теряют надежды в опасностях. А вы всегда отстаете от ваших возможностей, не доверяете надежным доводам рассудка и, попав в трудное положение, не усматриваете выхода. Они подвижны, вы – медлительны. Они странники, вы – домоседы. Они рассчитывают в отъезде что-то приобрести, вы же опасаетесь потерять и то, что у вас есть. Победив врага, они идут далеко вперед, а в случае поражения не падают духом. Жизни своей для родного города афиняне не щадят, а свои духовные силы отдают всецело на его защиту. Всякий неудавшийся замысел они рассматривают как потерю собственного достоинства, а каждое удачное предприятие для них – лишь первый шаг к новым, еще большим успехам. Если их постигнет какая-нибудь неудача, то они изменят свои планы и наверстают потерю. Только для них одних надеяться достичь чего-нибудь значит уже обладать этим, потому что исполнение у них следует непосредственно за желанием. Вот почему они, проводя всю жизнь в трудах и опасностях, очень мало наслаждаются своим достоинством, так как желают еще большего. Они не знают другого удовольствия, кроме исполнения долга, и праздное бездействие столь же неприятно им, как самая утомительная работа. Одним словом, можно сказать, сама природа предназначила афинян к тому, чтобы и самим не иметь покоя, и другим не давать его».

[Перевод Г. А. Стратановского]

Греческая религия как мера культуры

Нам трудно было ответить на вопрос, как глубоко проникала в общество великая греческая культура. Современный американский интеллектуал невольно переносит на греческую культуру свои чувства, представления и вопросы, относящиеся к американской культуре. Он твердо уверен, что несмотря на усилия школьных учителей, [В подлиннике *schoolmarms*, старинное слово, соответствующее нашим «классным дамам»] Эмерсон и Уитмен для большинства американцев пустые слова, и он подозревает, что в древних Афинах, где не было даже школьных учителей, для большинства афинян так же мало значили имена Сократа и Эсхила. Но в конечном счете мы пришли к выводу, что этот взгляд извращает

историю, что в сравнительно небольших Афинах в действительности не было столь резкого различия между элитой и простым народом. [В подлиннике highbrow и lowbrow]

К счастью, у интеллектуальной истории есть и другие источники, кроме искусства и философии. Один из лучших источников – это история религии. Но даже в этой области нелегко обнаружить, во что верил простой человек и как он себя вел; можно узнать лишь, что у него были определенные религиозные верования, несомненно имевшие отношение к его практической жизни. Кое-кто в самом деле может подумать, что если французский моралист Лабрюйер описывает французских крестьян перед великой Революцией как «животных, похожих на человека», то это объективное описание простых людей, что такие люди и в самом деле не способны к интеллектуальной жизни. Но эта крайняя позиция, внушающая говорящему приятное чувство превосходства, не соответствует фактическому поведению людей. Можно думать, что представление о Боге, столь важное для ученого богослова – или для святого – означает для него много больше, чем для простого верующего с его неуклюжей речью. Но было бы нелепо утверждать, что для этого невежественного человека представление о Боге *ничего* не значит.

В великую эпоху греческой культуры была официальная, в некотором смысле даже общепринятая греческая религия. Нелегко объяснить, а тем более понять, что у этой официальной религии не было ни теологических догм, ни настоящей библии, ни профессиональных жрецов, ни церквей, – во всяком случае, ничего этого не было в формах, привычных нам из христианского воспитания. Вера в олимпийских богов сводилась в догматическом смысле к тому, что эти боги существуют, обладают определенными силами и свойствами, и могут воздействовать на жизнь человека. При этом не было никакого вероучения, никакого катехизиса и, сверх того, не было убеждения, что существуют *только эти* боги. Жрецы и жрицы выполняли в храмах многочисленные ритуалы, но, в отличие от еврейских левитов и католических священнослужителей, они не были отдельной от населения группой. В некотором смысле они были жрецы по совместительству. Были, конечно, здания храмов, но не было *церкви* в нынешнем смысле этого слова, то есть сообщества верующих, существующего внутри более широкого общества граждан государства; в этом смысле греческая религия олимпийских богов не имела церквей. Американское представление о свободе вероисповедания, об отделении церкви от государства показалось бы греку бессмысленным. Когда, например, афинянин принимал участие в празднике богини Афины и входил в ее храм, Парфенон, то он был отчасти в настроении, которое мы называем патриотическим, а отчасти в настроении, которое мы называем религиозным. Но нам трудно представить себе это настроение *в целом*.

Все это не значит, что средний грек не верил в своих богов. Но к 400 году до н. э. меньшинство образованных людей перестало верить в них и искало более простой, этически более высокой веры в единого бога, тогда как другое меньшинство превратилось в скептиков, агностиков, рационалистов, отказавшихся от старых богов и не имевших надобности в каких-либо новых; наконец, некоторые греки стали исповедовать более мистические верования, наряду с официальной религией или вместо нее. Но, по-видимому, значительное большинство греков великой культуры сохраняло официальную религию. Трудно сказать, насколько горячей и глубокой была их вера; может быть, она ограничивалась выполнением телодвижений. Но выполнять телодвижения – значит принимать участие в формальном религиозном ритуале, а такое участие является общественно важным действием. В течение следующих шести или семи столетий официальная греческая религия отмерла так основательно, как только может отмереть религия. Но у нас нет причин полагать, что в течение этого времени она не была важной частью греческой жизни.

Кое-что из классической мифологии все еще остаются даже в современной Америке, более всех других стран порвавшей с очарованием великой греческой культуры, перешедшим к нам от учителей Возрождения. Мы знаем, что Зевс (по-латыни, Юпитер) был отец и предводитель богов, что он метал молнии, что у него были любовные связи и с богинями, и со смертными женщинами. В нашем уме смутно ощущаются ящик Пандоры, голова Горгоны, подвиги Геракла (по-латыни, Геркулеса) и другие сказания. Совокупность всех этих сказаний о богах и героях, составляющих содержание олимпийской религии, весьма обширна, она никогда не была установлена и кодифицирована в какую-нибудь библию.

Большинство образованных греков получало сведения о богах преимущественно из поэм Гомера, которые многие с юности заучивали наизусть. Но было и много других источников, иногда уходивших корнями в примитивное прошлое греков, а может быть даже происходивших от племен, населявших Грецию до того, как греки пришли в Средиземноморье из северной или центральной Европы и завоевали эту страну. Развитый политеизм Греции пятого и четвертого века имеет долгую историю, которой много занимались антропологи, социологи и историки религии. Но мы не можем здесь ответить на все вопросы о происхождении религий, о вере в духов или в наделенные жизнью ветры, деревья, водопады и все, что нынешние люди называют природой. К 400 году до н. э. греки уже пережили столетия размышлений и верований, выработав некоторую совокупность верований и ритуалов – не очень систематическую и даже не единую для всех греков, но все же определявшую их отношение к Большим Вопросам человеческого бытия.

Приведем в заключение обобщающее описание. Было множество местных божеств – нимф, героев, даже местных богов и богинь, или местных особенностей в поклонении более общим богам и богиням. Афина в некотором смысле была особым местным божеством Афин, но почиталась как богиня мудрости во всем греческом мире. Но несмотря на все это разнообразие, несмотря на то, что почти везде возникали новые боги, в религии было больше федеральной организации, чем в других областях греческой жизни. Святилище Зевса в Олимпии, где проводились олимпийские игры, и святилище Аполлона в Дельфах считались духовной собственностью всей Греции.

Большинство знатоков греческого мира согласно и с некоторыми другими обобщениями, касающимися греческой религии. Прежде всего, боги и богини – это человеческие существа, но бессмертные и восхваляемые, в положительном смысле слова; они несравненно сильнее смертных; для верующего они подлинно неземные, священные существа. Может быть, они представляли для него нечто вроде Супермена из комиксов в восприятии ребенка – и не только ребенка! Но, с другой стороны, они похожи на людей. Все семейство богов и богинь ест, пьет, ссорится, занимается любовью, предается всевозможным вожделениям, и притом вечно, как хотелось бы человеку. Но они не всегда могут получить то, что хотят, потому что пожелания других богов и богинь могут расходиться с их собственными. Даже Зевс не всемогущ: достаточно прочесть о попытках Зевса управлять своим беспорядочным семейством, чтобы ощутить, что Зевс – самый злополучный из богов. Но он всегда может отыгаться на смертных, так как в отношении смертных мужчин и женщин он всемогущ.

Поэтому люди должны были всячески стараться заслужить расположение богов или избежать их немилости. Нередко это было трудной задачей, если верить Гомеру. Его герой Одиссей очень нравился Афине, но смертельно оскорбил ее соперника и дядю Посейдона, бога морей. В конечном счете Одиссей вполне преуспел, потому что Афина вообще – и несомненно в этом случае – считалась выше Посейдона. Но простой смертный,

никогда не может быть уверен, кто из богов одержит верх, так же как игрок, ставящий на какую-нибудь лошадь.

Конечно, такая неопределенность не отучает людей от азарта. И греки в некотором смысле делали ставки на своих богов. Смертные совершали ритуальные действия – приносили в жертву животных, воздвигали votивные надписи – и ожидали от богов ответных благодеяний. Весь этот аспект греческой религии обычно описывается латинским выражением *do ut des* – *даю, чтобы и ты мне дал*. И, как правильно отмечает современный автор, когда верующий приносил в жертву Посейдону барана, чтобы безопасно совершить морскую поездку, он не молился при этом личному богу, не пытался искупить какой-нибудь грех, который он совершил или мог совершить, не общался со справедливым богом, озабоченным внутренней и внешней жизнью его поклонников на земле. Короче говоря, религия олимпийских богов вовсе не была религией Христа, Магомета или Будды.

Одним из важнейших учреждений греческой религии был оракул. Величайшим из оракулов был оракул Аполлона в Дельфах. Почти каждый в какое-то время обращался к оракулу, либо по поводу тяжелой семейной проблемы, либо по поводу финансовых трудностей, предстоящего опасного путешествия, или чего-нибудь в этом роде. Ответ бога, говорившего через храмовую жрицу, часто был довольно туманным [Здесь приводится английское слово *oracle*, произведенное от «оракула» и означающее «темный», «загадочный»], но, как правило, был и утешительным; он никогда не побуждал к необычным или романтическим поступкам. Несомненно, жрецы весьма содействовали сохранению принятого в Греции устойчивого образа жизни. Диапазон отношения к оракулам был, во всяком случае в эпоху Перикла, столь же широк, как диапазон отношения к чудесам среди нынешних христиан. Имеется ряд свидетельств о том, что многие образованные греки не верили в них. Но они были очевидным образом частью официальной религии.

Оракулы были, однако, несовместимы с тем новым средством человеческого ума, которое мы назвали объективным мышлением. Жрецы слишком часто давали уклончивые ответы; более того, казалось неразумным, что бог, занятый важными делами, беспокоится из-за всех этих интимных, личных вопросов. Современные мягко настроенные любители древних греков не скрывают своего смущения при виде такой привязанности к оракулам и многих других грубых суеверий, свойственных этим детям света. Они в некоторой степени утешаются, заметив в американской печати рекламы предсказателей и астрологов. Они указывают – вполне справедливо, – что греки были намного ближе нас к примитивному обществу, из которого они вышли, что даже в их великой культуре неизбежно сохранялись обычаи, которые нынешние антропологи связывают с «примитивными» племенами. И, наконец, они говорят, что греки не были узколобые рационалисты, что они ощущали таинственные глубины жизни, все области человеческих переживаний, не поддающиеся прямому расчету. Оракулы, обеты, жертвы, интимные сделки с не очень благородными богами и богинями – все это не так уж далеко от духовных борений драматургов и философов в этом мрачном, извращенном мире, как будто созданном не для человеческого счастья.

К сожалению, в итоге всех этих описаний у среднего американского читателя может возникнуть впечатление, что у греков в действительности совсем не было религии, или во всяком случае таких чувств, которые мы связываем с религией. Но такое представление вряд ли справедливо. У греков не было таких чувств к своим богам, какие у нас есть (или должны быть) к нашему Богу, но они отчетливо сознавали, что их боги реальны, что они имеют власть над ними и над всем остальным миром и что надлежащим поведением (то есть ритуальными действиями) они могут обратить эту власть себе на пользу, а

пренебрежением к этим действиям могут обратить ее против себя. Это никоим образом не самый высокий вид религиозного воображения. Но это подлинная религия, и пока в нее верили, она играла свою роль в поддержании общественного порядка, чувства принадлежности к некоторой общности, необходимого для действия человеческих учреждений. Ритуальные предписания этой религии были многочисленны, сложны и охватывали всю область человеческих интересов, по крайней мере на уровне обычной повседневной жизни; благочестивый грек соблюдал все эти ритуалы точно так же, как благочестивый иудей соблюдал закон Моисея.

Теперь, после столетий нашего опыта, недостатки этой религии кажутся нам очевидными. Это не очень утешительная религия. Может быть, она была достаточна для довольных жизнью. Она была достаточна для преуспевающих. Но неудачникам, кому всегда не везло, она не предлагала почти ничего – даже сколько-нибудь убедительного объяснения их несчастья. Она не обещала награды в другом мире, возмещающей страдания в этом. Политические и экономические бедствия обрушивались на города-государства, все большее число людей видело, что боги не дают им привычных благ, столь ценимых в великой культуре, и простому смертному приходилось искать удовлетворения вне олимпийской религии, в чем-то другом.

Официальная олимпийская религия не только не знала отчетливо определенного рая и ада; она и в этом мире не доставляла человеку того удовлетворения, которое можно назвать коллективным религиозным экстазом. Для американцев одну из форм этого экстаза можно приблизительно описать как нечто вроде собраний евангелических возрожденцев, «трясунов» или проповедей на открытом воздухе. Мы не станем обсуждать здесь, насколько утонченны или благородны такие формы экстаза в некоторых религиях. Но, насколько мы можем судить, эти виды экстаза не возникали из торжественного культа Афины или из игр в честь Зевса. Они вызывали, конечно, энтузиазм, напоминающий наши чувства по поводу Четвертого Июля [День Независимости в Соединенных Штатах], но не специфическое религиозное возбуждение, не одержимость.

Наконец, все это собрание сказаний о богах многим стало казаться нелепым в научном отношении и непристойным в моральном. Например, говорилось, что Зевс принял вид лебедя, чтобы соединиться со смертной женщиной Ледой. Из этого союза возникла героическая пара воинов-близнецов, Кастор и Поллукс. В наших нынешних выражениях, биологическая сторона этой истории стала казаться несколько необычной. Но если даже вы способны воспринять историю Леды и лебедя как чудо, событие, не относящееся к естествознанию, или как «миф» в смысле двадцатого века, то есть сообщение глубокой истины, не выразимой на рациональном языке, то вы можете все же ощутить, вместе с Сократом и Платоном, что соблазнение и прелюбодеяние – не божественные поступки. Мы еще не в состоянии оценить относительное значение этих двух подходов, научного и морального, в разрушении олимпийской религии. На среднего образованного человека, по-видимому, действовали тот и другой, но в общем, эта интеллектуальная критика вряд ли глубоко проникла в массу населения, даже в Афинах около 400 года до н. э. Кошунство, то есть открыто выраженное сомнение по поводу принятой религии, было одним из пунктов обвинения, по которому был осужден на смерть Сократ.

В конце великой эпохи мы находим в Греции описанную выше традиционную религию с множеством местных вариантов, утвердившуюся как верование основной массы греков. Мы обнаруживаем также, в широком смысле этого выражения, два отклонения, или два вида развития этой традиционной религии: одно из них, философское, нам в значительной мере известно, другое же, эмоциональное или мистическое, известно нам гораздо меньше, но могло иметь большее значение.

С очень давних времен до нас дошли отрывочные письменные свидетельства о групповых культах, возникших в недрах традиционной религии, содержавших, по-видимому, эмоциональные элементы, отсутствовавшие или мало заметные в традиционной религии. Это очень трудный вопрос, и ему посвящена обширная литература. Здесь мы можем лишь заметить, что эти «мистерии» связывались с Деметрой, богиней плодородия, или с жизненными силами, или с Дионисом-Вакхом, богом опьянения, или с Орфеем, великим музыкантом, очаровавшим даже бога подземного мира. Ученые спорят о том, насколько эти культы основаны на чужих божествах, заимствованных с Востока, насколько они могли быть пережитками примитивного поклонения духам Земли, и насколько они могли независимо развиваться в цивилизованной Греции. Во всех таких культах заметны элементы, чуждые олимпийской религии, или развивающие ее отдельные мотивы.

Отметим, что они обещали своим посвященным весьма реальное личное бессмертие. Например, орфизм проповедовал учение о метемпсихозе, или переселении душ. Это учение близко подходило к представлению о первородном грехе, отождествляющем с грехом всю материальную, чувственную жизнь, жизнь в этом мире. По учению орфизма, если душа не способна освободиться от тела, она осуждена на вечный цикл перевоплощений, и тем самым на страдание. Но посвященные в орфические мистерии, обращенные в эту веру могут избежать такого цикла, могут освободить свою душу для вечной жизни в блаженстве. Мы не знаем в точности, какие ритуалы и правила были для этого необходимы, и прежде всего, какое поведение необходимо было в земной жизни, чтобы обрести это спасение. Враждебно настроенные критики говорили, что орфизм был всего лишь разновидностью магии, без высоких моральных понятий, что инициация, обеспечивавшая спасение, сводилась к повторению определенных формул, к ритуальным очищениям и к оплате жрецов. Но такие антиклерикальные аргументы постоянно возникают в истории религий.

Опять-таки, в этих культах есть представление об умирающем и воскрешающем боге, доказывающее верующим, что смерть обманчива, что вопреки видимой смерти существует личное бессмертие. Тело умирает, но душа живет – если душа надлежащим образом превратилась в часть божественной души. Это отождествление человеческой души с бессмертным богом осуществляется обрядом инициации и поддерживается ритуалом. Подробности этих церемоний нам в точности неизвестны. На вершине религиозного экстаза некоторые из поклонников Вакха могли в самом деле чувствовать, что сами стали Вакхом. Верующие устраивали церемониальные трапезы, и на этих трапезах некоторые из них могли ощущать, что едят плоть своего бога и тем самым прямо обретают его бессмертную силу.

Как мы уже сказали, олимпийская религия не поощряла, и даже не допускала исступления. Но мистические культы вызывали его. Подробности их, опять-таки, неясны и противоречивы, но участники их ритуалов несомненно доводили себя до значительного нервного возбуждения. Поклонники Вакха танцевали до изнеможения. Но даже культ Вакха не был простым высвобождением низменных сторон человеческой природы. Если верить драматургу Еврипиду, который почти наверно не был посвященным, а скорее был рационалистом, скептически относившимся к религиозному экстазу, поклонники Вакха жаждали душевного мира, как и верующие всех высших религий. В пьесе «Вакханки» хор девушек поет [Автор приводит весьма вольный английский перевод рифмованными стихами. Мы цитируем соответствующие места (эпод пролога и стасим третий третьего эпизода) в переводе И. Анненского]:

О, как мне любо в полянах,

Когда я в неистовом беге,
От легкой дружины отставши,
В истоме на землю паду,
Священной небридой одета.
Стремясь ко фригийским горам
Я хищника жаждала снеди:
За свежей козлиною кровью
Гонялась по склону холма...
[Небрида – Nebris, оленья кожа, которую носили, согласно греческой мифологии, Дионис и его свита]

.....
Милая ночь, придешь ли?
Вакху всю я тебя отдам,
Пляске – белые ноги,
Шею – росе студеной.
Лань молодая усладе
Луга зеленого рада.
Вот из облавы вырвалась,
Сеть миновала крепкую.
Свистом охотник пускай теперь
Гончих за ланью шлет,
Ветер у ней в ногах,
В поле – раздолье.
Бегом мчатся отрадно ей,
Даром, что члены сжимает усталость;
Тихо кругом – она рада безлюдно,
Рада молчанию чащи зеленой.
Когда ж над вражьей Главой
Держишь победную руку ты, –
Это ль не мудрость?
Это ль не дар от богов нам прекраснейший.
А что прекрасно, то любо всегда!

Насколько распространены были эти экстатические религии? Были ли они в самом деле религией простого человека? Может быть, олимпийская религия, подобно великой культуре – как мы ее называем – в действительности даже в Афинах составляла лишь достояние аристократического меньшинства? На все эти вопросы мы не можем с уверенностью ответить. Но кажется маловероятным, что в великую эпоху Греции эти мистические культы были в самом деле религией большинства греков. Лишь по отрывкам, случайным ссылкам, рассеянным в разных местах кускам информации мы узнаем об орфизме, о культе Диониса, и даже о более традиционных мистериях Деметры в Элевсине, близ Афин. Конечно, это были тайные культы, и содержание их ритуалов в то время не предавалось огласке. Конечно, эти культы находились вне уважаемой традиции великой культуры, и писатели этой культуры были к ним обычно враждебны или равнодушны. И в лучшем случае у нас есть отрывочные сведения о греческой культуре, не содержащие ничего похожего на перечень религиозных сект. Но все-таки похоже на то, что мистические культы были на обочине греческой жизни великой эпохи, что они *не* были верой простого человека. Они составляли, по-видимому, меньшинство по отношению к основной линии греческой культуры, не сравнимое в количественном смысле с баптистами и методистами, не говоря уже о католиках; скорее они напоминали трясуну или свидетелей Иеговы.

Реакции философов и образованных людей на олимпийскую религию нам хорошо известны, здесь у нас есть не обрывки информации, а целые трактаты. Как уже говорилось в этой книге, Сократ является примером того, как философы пытались объяснить мир разумнее, чем старые сказания, и как они искали лучших форм поведения, чем предписанные традицией. Некоторые из них довольствовались тем, что рассудительно принимали этот мир, с этическими и эстетическими правилами Золотой Середины. Другие, и примечательным образом Платон, были не столь довольны; они стремились к существенно лучшему миру – к иному миру. Постепенно философы стали влиять на мистерии, снабжая их изощренной теологией – и эта теология впоследствии сильно повлияла на христианскую теологию, например на уже известное нам представление об умирающем и воскресающем боге.

Вероятно, самые образованные афиняне конца пятого века уже далеко отошли от традиционных верований и ритуалов олимпийской религии, хотя и не так далеко, как Сократ и Платон. В конце концов, принимать участие в поклонении Афине значило принимать участие в жизнерадостной, деятельной жизни Афин великой эпохи. Эти образованные афиняне были воспитаны на сказаниях Гомера. Когда они видели эти сказания, наряду с другими, в изображении своих драматургов, это действовало на них так же, как на людей елизаветинской эпохи исторические драмы Шекспира. Более того, в изложении этих драматургов даже самые примитивные и дикие из этих сказаний становились возвышенными дискуссиями о человеческой судьбе. Трагедии Эсхила, Софокла, Еврипида представляют собой возвышенные, поэтические и конкретные обсуждения тех же вопросов, которые волновали философов. Что такое справедливость? Что такое добродетель? Справедлив ли мир, где мы живем? Как отличить правильное от неправильного? Не все драматурги отвечали на эти вопросы одинаково; даже те трое, чьи труды до нас дошли, были людьми разного темперамента.

И все же можно утверждать, что у этих трагедий есть общая этика, намного превосходящая по уровню этику традиционной греческой мифологии, что их авторы достойно и мужественно принимают этот суровый мир и близки к той более оптимистической светской позиции великой культуры, о которой уже была речь. Аттическая трагедия не рационалистична, не безразлична к глубинам человеческого чувства, не оставляет без внимания таинства жизни, но она, конечно, не делает столь глубокого различия между этим чувственным миром и иным миром божественной реальности, какое делали Платон и христиане. Как полагали образованные афиняне, эта вселенная устроена вовсе не так, чтобы легко доставлять человеку счастье. Нередко человек страдает не только за свои грехи, но и за свои добрые дела. Боги – если вообще есть боги – не столь невинные преувеличения людей, какими они кажутся в старых сказаниях. Боги тоже подвержены судьбе, необходимости, таинственным и неизбежным узам, какие связывают людей. Люди несут свою судьбу в собственном характере, который не вполне зависит от них самих, а тяжело нагружен их наследственностью, физической и социальной. Но этой судьбе, этой необходимости человек может противопоставить свое мужество и достоинство, стяжав в борьбе с ними честь и даже некоторый душевный мир. Достойная жизнь – это не легкая жизнь, это не всегда успешная жизнь в обычном понимании успеха, и прожить ее надо на этой земле, и больше нигде. Но такая жизнь возможна.

Это суровое восприятие мира не удовлетворяло Платона и многих других образованных греков. В действительности Платон многое заимствовал у так называемых пифагорейцев, организованной группы, составлявшей связующее звено между народными мистическими культами и философами. Пифагорейцы были чем-то вроде элитарной секты. Их название произошло от имени основателя и главы этой группы, философа и математика Пифагора,

с теоремой которого о прямоугольных треугольниках мы уже знакомы. Пифагорейцы верили в переселение душ и во многие другие представления орфического или восточного происхождения, смешивая все это со своей собственной математикой (это была хорошая математика, передовая для своего времени); их мистическая вера и культ напоминали, может быть, некоторых современных астрономов, смешивающих свою науку с поисками Бесконечного Бога. Их фундаментальное ощущение, что наука открывает нам не механический, завершённый, автоматический мир (как его представлял себе средний физик девятнадцатого века), а обнаруживает загадочный мир, вызывающий приключения мысли, вполне согласно с позицией многих современных ученых. В интеллектуальном отношении пифагорейцы были вполне уважаемы, и Платон, вероятно, многому у них научился.

В конечном счете Платон выработал моральные требования, если и не совсем отвергающие, отталкивающие плоть и ведущие к ее умерщвлению, то по меньшей мере отчетливо направленные к неземной цели. Платон не одобряет влечения плоти, даже умеренные. Масса людей безнадежно погружена в грязь чувственной жизни, но немногие избранники могут узреть свет и жить чистой жизнью, жизнью идеи и идеала. Плоть погибнет, но идея – душа – бессмертна. Возможно, Платон вначале верил в какую-то форму пифагорейского учения о переселении душ. Но в конечном счете из него выработался удивительно чистый идеалист, можно сказать, почти христианин и пуританин. Его бог един, вечен, совершенен, бесконечен и реален. Человеческая душа может – более того, должна – стремиться к соединению с этим божеством, но не с помощью ритуала, магии или каких-либо иных земных ухищрений. Душа должна очиститься от материального тела презрением к телесным вожделениям. Мы не знаем, был ли сам Платон аскетом, и во многих его диалогах – например, в «Филебе» – он близко подходит к традиционному греческому взгляду на телесные удовольствия. И хотя в своих более радикальных настроениях он приравнивает тело и материю ко злу, он никогда не рекомендует спасать душу самоубийством. Спасение требует жизни как можно менее физической, как можно более духовной. Эта простая формулировка покажется последователю Платона неправильной, сам Платон выражает то же самое очень красивыми словами; но это представление показывает, как далеко отошел Платон не только от понятий простого человека, но также от традиций и идеалов великой культуры. Подобные идеи свидетельствуют о том, что многие люди уже не находили этот мир столь свежим, возбуждающим, вдохновляющим местом, каким он представлялся Периклу, а также художникам и писателям великой эпохи.

Кризис четвертого столетия

В течение столетия с начала Пелопонесской войны 431 года до н. э. до победы македонского короля Филиппа над греческими городами-государствами в 338 году до н. э. культура, которую мы изучаем, сильно изменилась. Город-государство или *полис*, в котором развилась эта культура, подобно тому как наша культура развилась в национальном государстве, по существу потерял свою независимость. Хотя все греческие города-государства в значительной мере сохранили свою местную автономию и многие старые формы правления, они оказались под верховной властью македонян, а затем римлян, и были включены в государство нового рода, с которым мы познакомимся в следующей главе. Вместе с потерей независимости, из их культуры нечто исчезло; после четвертого века греки никогда не вернулись к той свежести, оригинальности, к тому соединению силы и изящества, широты и разнообразия, которые мы назвали великой культурой. Для последних трех столетий до нашей эры историки придумали название «эллинистическая» эпоха, в отличие от «эллинской» или «греческой»; этот термин

вызывает обычно неприятные ассоциации с педантизмом, академизмом, подражательностью или техническими навыками без вдохновения.

Здесь нам должны остановиться на одной из трудностей интеллектуальной истории, с которой мы уже сталкивались – это проблема жизни и смерти, процветания и увядания культуры. В некотором смысле наше западное общество существовало непрерывно. Случалось, что город вроде окруженной пустыней Пальмиры, превращался в руины, без единого жителя. Даже Афины около 1600 года сводились к немногим хижинам, рассеянным среди руин Акрополя, – между тем как в наши дни, несмотря на войны и гражданские волнения, там живет в пять или в шесть раз больше населения, чем во времена Перикла. Рим никогда не опускался так низко, как Афины. И живая связь поколений, конечно, никогда не прерывалась до конца. И все эти поколения страдали от гражданских беспорядков, конфликтов, экономической неуверенности и интеллектуального беспокойства.

Но все же можно указать конкретный период – начало или середину пятого века до н. э. в Греции – как время великих культурных достижений, время сравнительного спокойствия и устойчивости, счастливое время; и можно сказать, что столетие после начала Пелопонесской войны было временем упадка, временем беспорядка и неуверенности, когда даже великие достижения культуры отмечены печатью борьбы, – в общем, несчастным временем. Можно даже провести сравнение с нашей эпохой – такие сравнения всегда неточны, хотя и наводят на размышления; девятнадцатый век, вероятно, покажется в исторической перспективе высшей точкой безопасности и культуры Запада, тогда как двадцатый век – временем беспокойства.

Итак, поворотным пунктом была Пелопонесская война. Конечно, были счастливые греки после этой войны и несчастные до нее; были великие писатели и художники до нее и после нее. Но нечто ушло из греческой жизни – нечто, лучше всего выраженное в речи Перикла. Греки не смогли справиться с кризисом, начавшимся в 431 году до н. э. Это был очень сложный кризис, отнюдь не только духовный или интеллектуальный. Конечно, он воспринимался людьми как цельное явление их жизненного опыта, и если мы разлагаем его, с целью анализа, на политические, экономические, социальные и интеллектуальные элементы, то мы поступаем в некотором смысле подобно химику, разлагающему воду на водород и кислород. Каждый из них в отдельности – не вода. Кризис греческой культуры нельзя свести к одной причине: ни к Пелопонесской войне, ни к ожесточенной классовый борьбе того времени, ни к развалу *полиса*, ни к упадку старых моральных правил.

Политический кризис поразительным образом напоминает кризис наших дней. Суверенные города-государства Греции не могли существовать независимо друг от друга, как плитки мозаики или цветные пятна на карте. Но их постоянные взаимосвязи всегда приводили к войнам. И эти войны становились все более серьезными, все более затяжными, пока, наконец, дело дошло до того, что в этих войнах победоносная коалиция оказывалась столь же истощенной, как побежденная. Когда однажды, в 490-ые и 480-ые годы, эти греческие города-государства соединили свои силы, чтобы дать отпор чуждой азиатской державе – Персии, это был лишь небольшой перерыв в распрях, обычно разделявших отдельные полисы. С этой победы над персами начался тот подъем духа, который привел к высшему взлету греческой культуры. Афины, богатство и сила которых особенно возросли, начали сооружать из городов-государств эгейской области некую афинскую систему, сначала в виде оборонительного союза против нависшей опасности возвращения персов, затем нечто похожее на нынешние «сферы влияния» и, наконец, Афинскую империю. Именно эта угроза старой системе полностью независимых городов-

государств, связанных лишь непостоянными союзами, втянула Спарту в войну за сохранение независимости Греции.

Греческие города-государства не могли перестать бороться друг с другом, и эта борьба становилась столь серьезной, что рано или поздно какая-нибудь внешняя, негреческая держава должна была соблазниться этим и попытаться завоевать всех греков сразу. Афинская империя никогда не была сознательной попыткой преодолеть систему городов-государств. Она была поглощением путем завоевания, при очень небольшой заботе о лояльности поглощенных. В ходе Пелопонесской войны почти все эти поглощенные Афинами города-государства воспользовались победами спартанцев, чтобы порвать с Афинами и восстановить свою «независимость». После поражения Афин ни Спарта, ни Фивы не смогли соединить греков в единое целое.

Если поставить вместо «городов-государств пятого века» «национальные государства двадцатого века», то возникнет ситуация, в некоторых отношениях сходная с нашей. Вряд ли можно предположить, что наши суверенные национальные государства смогут выдержать физические и духовные издержки таких войн, как две последние мировые войны; и вряд ли они смогут избежать таких войн, сохраняя свой суверенитет. Многие теперь ясно видят эту дилемму. Возможно, она была не столь ясна древним грекам, но если вы прочтете пацифистские пьесы Аристофана, созданные в начале этого конфликта (например, забавную «Лисистрату»), или споры Демосфена с его оппонентами о вмешательстве Македонии в греческую политику в конце его, то увидите, что греки понимали, в чем состоял кризис.

Слишком поздно, в третьем столетии, они попытались добровольно соединить города-государства в федерацию, подобно тому, как это сделали тринадцать американских колоний в 1787-1789 годах. Но хотя Ахейская лига и Этолийская лига были интересными экспериментами, вышедшими за пределы городов-государств, они привели лишь к частичному успеху – и эти попытки сильно запоздали. К тому времени Рим, ставший уже величайшей империей нашей западной культуры, готов был занять место ослабевшей Македонии.

Впрочем, тогда было меньше явных проектов сверхгосударства, меньше возбуждения и сознательных усилий преодолеть невыгодные политические формы, чем в наши дни. Оба великих политических мыслителя этого бурного времени, Платон и Аристотель, были, по-видимому, слепы к недостаткам города-государства. Оба они, кажется, полагали, что греки могут как угодно долго жить в городах-государствах великой культуры, или в улучшенной версии таких городов-государств. В некотором смысле, греки вступили в возникший перед ними Единый Мир, не сознавая, что они делают. Между тем, в течение бурного столетия, о котором мы сейчас говорим, одним из главных факторов, тревоживших человеческий ум, было зло бесконечных войн.

Это были войны ради богатства, власти и престижа, с целью обложить данью побежденных, защитить торговые монополии и, возможно, – хотя мы не можем сказать этого уверенно из-за отсутствия статистики – доставить средства к жизни и жизненное пространство растущему населению. Афины пятого века, зависевшие от заморской торговли, необходимой для прокормления растущего населения, имели, по-видимому, серьезные экономические мотивы для войн. Мы знаем, что в течение нескольких столетий греческие города-государства в общем богатели, и население их росло. Этот рост привел, особенно в таких больших торговых городах как Афины и Коринф, к усилению денежного торгового класса. Это отрывало крестьян от земли, подвергая их неуверенности и возбуждению городской жизни. Этот процесс завершился, особенно в Афинах,

образованием весьма дифференцированного общества, где жили бок о бок богатые люди, средний класс и бедняки, где даже предприимчивый раб мог зарабатывать деньги; это было во многих отношениях классовое общество, но без жесткого деления на классы – общество во многом похожее на наше. В благополучные времена в нем было достаточно места для движения, была надежда на что-то лучшее, и это смешанное общество не подвергалось чрезмерному напряжению. Но повторявшиеся войны, нараставшие дефициты и напряжения приводили к тому, что в городах-государствах, вдобавок к войнам, разгорелась классовая борьба. Богатые сталкивались с бедными, аристократия с демократией, правые с левыми, и в конечном счете Афины столкнулись со Спартой. В этом великом военном кризисе демократическая партия каждого города примкнула к Афинам, а олигархическая или аристократическая – к Спарте.

Результат этого конфликта ярко изобразил Фукидид, описавший первую вспышку классовой борьбы в Пелопонесской войне, происшедшую в Керкире, на западном побережье Греции:

«Этой междоусобной войной были охвачены теперь все города Эллады. Города, по каким-либо причинам вовлеченные в нее позднее, узнав теперь о происшедших подобного рода событиях в других городах, заходили все дальше и дальше в своих буйственных замыслах и превосходили своих предшественников коварством в приемах борьбы и жестокостью мщения. Изменилось даже прежнее значение слов в оценке человеческих действий. Безрассудная отвага, например, считалась храбростью, готовой на жертвы ради друзей, благоразумная осмотрительность – замаскированной трусостью, умеренность – личиной малодушия, всестороннее обсуждение – личиной бездеятельности. Безудержная вспыльчивость признавалась подлинным достоинством мужа. Забота о безопасности была лишь благовидным предлогом, чтобы уклониться от действия. Человек, поносящий других и вечно всем недовольный, пользовался доверием, а его противник, напротив, вызывал подозрения. Удачливый и хитрый интриган считался проникательным, а распознавший заранее его планы – еще более ловким. С другой стороны, того, кто заранее решил отказаться от участия в политических происках, того считали врагом своей партии и трусом, испугавшимся противника». (Книга 3). [Тексты из Фукидида приведены в переводе Г.А. Стратановского]

Это обобщенное описание может показаться абстрактным и нереальным. Но Фукидид продолжает в более обычной для историков повествовательной манере. Некоторые граждане Кекиры, принадлежавшие аристократической партии, прятались в горном укреплении и спустились из него, получив от афинян гарантию безопасности. Демократы Керкиры прибегли к бесчестному обману, пользуясь во всяком случае пассивным согласием их афинских союзников; они извлекли этих людей из места заключения, а затем перебили их. Фукидид продолжает:

«Таким образом, керкиряне вывели и казнили 60 человек, оставляя в неведении остальных пленников, находившихся в здании: те думали, что их только переводят в другое место заключения. Когда же пленники узнали правду, то стали призывать афинян с просьбой, чтобы те сами умертвили их, если уж это необходимо. Из здания же они больше не соглашались выходить и объявили, что никого туда больше не допустят, пока они будут в состоянии сопротивляться. Но керкиряне не собирались силой прорваться в здание через двери. Они поднялись на крышу, открыли ее и стали бросать оттуда черепицы на головы пленников и расстреливать их из луков. Пленники защищались, как могли; большинство, однако, само лишало себя жизни: они либо вонзали себе в горло выпущенные в них стрелы, либо вешались на ремнях от постелей или на веревках, которые связывали из обрывков своей одежды. Почти всю следующую ночь продолжалось истребление. Один за

другим пленники кончали с собой или погибали, поражаемые врагами с крыши. С наступлением дня керкиряне свалили тела убитых в повозки и вывезли из города. Женщин же, захваченных в укреплении, они продали в рабство. Таким образом, керкиряне с горы были перебиты народом, и долгая междоусобная война закончилась, по крайней мере на время этой войны; остатки олигархической партии уже не имели значения.» (Книга 4).

Эти политические, экономические и социальные трудности, угнетавшие греческий ум, вызвали кризис четвертого века. С интеллектуальной стороны этот кризис представляется мятежом против старых верований, старой морали города-государства, обычаев «тех, кто сражался при Марафоне». Это проявилось в произведениях таких разных людей как Аристофан, искавший спасения в прошлом, в возвращении к доброму старому времени, и Платон, искавший спасения в будущем, в своей утопии. Это проявлялось в вопрошающих сомнениях Сократа и в самоуверенном цинизме софистов. И все это опять напоминает наши дни. Можно представить себе, что в те тревожные дни Греции психоанализ был бы столь же популярен.

Аристократ из Керкиры, чудом уцелевший во время описанного Фукидидом побоища, потерявший все, что ему было дорого, вряд ли утешился бы размышлениями о Золотой Середине и об «избежании крайностей». То, что он пережил, было именно крайностью. И то что случилось в Керкире, происходило во всем греческом мире. Упрямое меньшинство образованного класса могло все еще сохранять этические и эстетические понятия великой культуры; но и эти люди должны были закалиться и заковать свой образ жизни в пессимистическую дисциплину стоицизма.

Представьте себе обычного молодого афинянина среднего класса, не слишком способного к словесным спорам. Предположим, что он услышит тонкие рассуждения Сократа, весь живой обмен мнениями, происходивший, как мы знаем, в Афинах того времени. Он почти наверное придет к выводу, что сказания о богах, которые он слышал в детстве, неверны; но очень маловероятно, чтобы он, следуя Сократу или Платону, дойдет до высокого этического монотеизма. Гораздо вероятнее, что он придет лишь к замешательству и сомнению, или к какому-нибудь виду дешевого цинизма, достаточно известного и нашему поколению. Во всяком случае, он не будет в состоянии взять на себя бремя афинского государства и афинской культуры.

Добавьте к множеству таких людей беженцев, инвалидов войны, всех потерявших свою собственность и свои предприятия – и побежденных, и победителей – и вы получите представление о человеческом материале, в котором происходило интеллектуальное брожение того времени. Опять-таки, не будем впадать в преувеличение. Многие греки того бурного времени сохраняли веру в своих богов, в свой *полис*, в образ жизни, заимствованный у Гомера, у родителей, у всех людей, с которыми они общались на рыночной площади, на собраниях и в армии. Жизненные привычки, обычаи и верования твердо держатся на этом свете. Но новые бедствия нарушили равновесие между старым и новым; они обессилили старые обычаи. Самые предприимчивые и образованные были особенно склонны отбросить старые представления; точно так же, после разгрома 1940 года многие французы были склонны отвергнуть Третью республику.

В отношении более образованных можно сформулировать возникшую трудность следующим, несколько абстрактным образом: произошло относительное ослабление связей, соединявших людей в полис, относительное расширение областей жизни, в которых они должны были действовать в одиночку. Принято говорить – и это стало общим местом, – что возросший индивидуализм разрушил традиционный строй греческой жизни. Индивиды, представленные самим себе, преследовали свои разнообразные, но

главным образом эгоистические цели, стремясь к богатству, удовольствиям и власти; при этом они вступали в острую конкурентную борьбу, столь характерную для греков. Для немногих преуспевающих эта изнурительная борьба может быть терпимой и даже желательной; но для неудачливых она превращает жизнь в невыносимое бремя.

Массы были также затронуты этим кризисом. В трудные времена на них ложилось главное бремя. Но, как мы видели, традиционная религия города-государства давала им мало утешения в страданиях этой жизни, очень мало надежды на иную жизнь. Вряд ли они сталкивались со сложными интеллектуальными проблемами высших классов, но резкое усиление классовой борьбы отчетливо показывает, что массы потеряли доверие к правящим классам.

Резюмируем все это на примере одного города. Афина, богиня Афин, была для афинян тем же, чем для нас являются церковь и государство *вместе взятые*. Афина была и Вашингтоном, и Линкольном, и божественным провидением, управляющим нашей жизнью. Но к 400-му году до н. э. Афина потерпела неудачу и в том, и в другом. Она не уберегла свой город от поражения, не сохранила Афины как безмятежный город света. Несомненно, в дни поражения было почти невыносимо вспоминать слова Перикла:

«Ни один город в наши дни не идет на испытание в таком величии, о котором никто не мечтал; ни один не столь могуч, что противники не чувствуют стыда, терпя от него поражение, а граждане его не стыдятся своей зависимости».

Нет, Афина оказалась недостаточной. Сдержанность, умеренность, безмятежность, разборчивое воспитание и удовлетворение естественных желаний, «ничего лишнего» – весь каталог аполлоновских добродетелей оказался недостаточным, даже невозможным в эти последние годы. Людям приходилось искать руководство в другом месте – в конце концов, они нашли его в далекой, неведомой стране всегда варварского для греков Востока, стране, которую мы снова называем теперь именем Израиль.

Глава 3

Поздняя классическая литература

Единый Мир

Введение

Четвертое столетие до н. э., век Платона и Аристотеля, было последним столетием подлинно независимых греческих городов-государств, где возникла рассмотренная нами культура. В течение трех следующих столетий в средиземноморском мире выросли гораздо большие политические системы. Это были «государства-наследники» эфемерной империи Александра Великого – Македония, Египет, Сирия и меньшие государства Малой Азии, а на Западе – Рим и Карфаген. Эти «сверхдержавы» боролись между собой до тех пор, пока Рим не разбил и не поглотил все другие державы к 100 году до н. э. Затем, в течение примерно трех столетий, греческая культура развивалась в обществе, политически зависимом от Рима. Из враждующего мира племен и городов-государств возник Единый Мир поздней греко-римской культуры. Это был и в самом деле в высшей степени единый мир, где хорошие дороги и организованные морские сообщения создавали возможность свободного движения людей – и идей; мир, где по крайней мере образованные классы, независимо от их происхождения – британские, галльские, испанские, итальянские, африканские, греческие, египетские – принадлежали к подлинно космополитической культуре; мир, на какое-то время свободный от войн между его

составными частями, а в целом мирно управляемый администраторами, воспитанными на римском праве.

В эти столетия выросли большие городские центры – Рим, Антиохия, Александрия, – в которых были библиотеки и университеты, очень высоко развившие гуманитарную ученость и даже некоторые из естественных наук. Филология этой эпохи для большинства из нас не имеет особого значения, если не считать того, что переписка текстов увеличивала вероятность их сохранения. Науки же, особенно математика, астрономия и физика, составили основу нашего современного знания и были переданы нам в значительной мере средневековыми схоластами и арабами.

Еще важнее, что в эти шесть столетий – в более широких рамках Македонии и Рима – разрабатывались многие из идей и жизненных установок, возникших в *полисах* великой эпохи. Идеи, сознательно развитые из этики и метафизики оригинальных мыслителей Греции, широко распространились если не в народных массах, то во всяком случае среди образованного меньшинства полусотни племен и рас. Греческие идеи потеряли свою остроту, свой неповторимый аромат; они были смягчены и перемешаны, приспособлены к потребностям космополитической элиты. Любителю чистой греческой культуры этот процесс все еще кажется обесценением, вульгаризацией этой культуры. Но для нас этот процесс важен, поскольку именно таким образом греческие идеи воздействовали на христианство – как бы ни оспаривалось это воздействие и его значение.

Самым важным из всего, что произошло в эти столетия, было развитие христианства, которое наряду с римским правом было единственным *живым учреждением*, пережившим этот Единый Мир греко-римской культуры. Философия истории может искать в тысячелетнем существовании греко-римской культуры ключи к проблеме долговечности всех других культур и попытаться уяснить себе по аналогии, находимся ли мы сами на закате или в зените нашей культуры. История права и учреждений, история языка и литературы могут найти тысячи прямых связей с нашими греко-римскими предшественниками. Историки реконструировали многие подробности этого сложного и утонченного мира, и кто увлекается ими, может наслаждаться греко-римским миром ради него самого. Но кто хочет найти ясную и надежную связь с прошлым, увидит важнейший, центральный факт этой эпохи – рождение христианства.

В этой главе мы последовательно рассмотрим три основных вклада в наше интеллектуальное наследие – еврейский, поздний греческий (или эллинистический) и римский.

Еврейский элемент

Самое семя христианства пришло в греко-римский мир извне. Иисус Христос был еврей. Он родился в то время, когда родина евреев управлялась эллинизированным монархом Иродом и представляла собой полунезависимую составную часть обширного конгломерата наций, именуемого Римской империей. Ко времени рождения Иисуса было уже много евреев, говоривших по-гречески и даже по-латыни и ставших по существу гражданами этого космополитического мира соперничающих идей, религиозных культов и эмоций. Однако раннее христианство имело почти исключительно еврейскую основу и несло на себе отпечаток единственного в своем роде еврейского опыта – парадоксальным образом и более узкого, и более универсального, чем опыт любого греческого города-государства.

Здесь мы сталкиваемся с трудностью, с которой мы еще встретимся в более острой форме при изучении самого христианства. Историк должен задаться вопросом, почему из всех племен и народов восточного Средиземноморья, живших в подобных же географических и материальных условиях и переживших примерно такую же раннюю историю, именно евреи должны были произвести религию, которая через две тысячи лет все еще остается формальной религией нашего западного мира. Он мог бы, пожалуй, ответить, что Бог избрал евреев, что все это произошло по божественному плану, и такого ответа потребовал бы от него христианский фундаменталист. Это ясный и неопровержимый ответ, весьма упрощающий задачу историка. Но мы ответим на этот вопрос иначе.

Если не верить в безусловное божественное вдохновение Библии – и Ветхого, и Нового Завета, – то остается великое множество возможных позиций, целый спектр, от полного принятия божественного происхождения Библии до его догматического отрицания; в этом последнем случае Библия должна рассматриваться как простое собрание исторических документов, к которому следует относиться, как к любым другим подобным документам – например, к «Илиаде» и «Одиссее» Гомера, к «Песни о Нибелунгах» или Корану. Антихристиане вроде Ницше, с которыми мы встретимся в конце книги, иногда перегибают палку в другую сторону, заявляя, что все написанное в Библии – скорее всего ложь.

Наша позиция в этой книге не будет догматической, и тем более не будет догматически антихристианской. Мы допускаем, с целью исторического анализа, что идеи и практика иудаизма и христианства являются исторически возникшими продуктами человеческой культуры. Разумеется, истины христианства можно рассматривать, подобно истинам платонизма, как выходящие за пределы истории – во всяком случае необъяснимые до конца в исторических терминах. Вероятно, никто не может быть скептиком во времени и верующим в вечности. Так или иначе, мы будем придерживаться в этой книге безобидного и даже несколько смиренного скептицизма.

С этой точки зрения, евреи были маленьким племенем пустыни, близко родственным народам, впоследствии известным под именем арабов или бедуинов, и происходившим, по-видимому, с Аравийского полуострова. После многих скитаний они поселились, вероятно между 1700 и 1500 годами до н. э., в гористой местности, примыкающей с запада к Иорданской долине. Вся область между долиной Нила и долиной Тигра и Евфрата – между Египтом с одной стороны и Вавилонией, Ассирией и Персией с другой – была в древности зоной фрагментации, населенной разнообразными племенами, воевавшими между собой и периодически подвергавшимися вторжению и «умиротворению» со стороны их могущественных соседей, восточных и западных. Во всяком случае, в поверхностном политическом смысле история евреев была очень похожа на историю небольших соседних племен. После недолгого периода, когда евреи были единым народом, доминировавшим в этом регионе под властью Давида и Соломона, Израиль раскололся на два царства – Израильское на севере и Иудейское на юге. Возникло соперничество между этими царствами, а также между евреями и их соседями. Были союзы, интриги, походы, битвы и все исторические перипетии, описанные в книгах Царств и Летописей. [Chronicles, в синодальном переводе «Паралипоменон»] Между тем на Востоке выростала большая и воинственная держава, Ассирия, которая в восьмом столетии до н. э. уничтожила царство Израильское. Царство Иудейское, со священной столицей в Иерусалиме, боролось до 586 г. до н. э., пока не было захвачено другой великой державой Востока – Вавилонией. Около десяти тысяч евреев, в том числе большая часть образованной элиты, были взяты в плен и переселены в Вавилон, что входило, вероятно, в вавилонскую политику рассеяния сопротивляющихся национальных групп. Хотя эти перемещенные евреи в конце концов вернулись в Иерусалим, хотя они

пользовались некоторым политическим статусом (но в действительности никогда не были независимы), это уже было начало великого рассеяния. Родина евреев в шестом и пятом веке до н. э. стала частью великой Персидской Империи Ахеменидов, а после завоеваний Александра Великого попала под влияние греческой культуры. В эпоху Христа было еврейское государство под властью эллинизированного царя Ирода, оно представляло собой нечто вроде туземного царства, входившего в конгломерат Римской Империи; но были также тысячи евреев, рассеянных в соседних странах, живших обычно в особых еврейских кварталах Антиохии, Александрии, Коринфа и во всей восточной части империи. Вне Палестины евреи были уже преимущественно городскими торговцами, ремесленниками, ростовщиками, интеллектуалами и были отрезаны от земли.

Уже из этого краткого очерка видно, что было нечто отличавшее евреев от филистимлян, амалекитян, моавитян, амореев и всех других соседних народов, именами которых усыпан Ветхий Завет. Проще всего это «нечто» можно выразить как волю к выживанию, волю оставаться самим собой, волю быть народом. И вот теперь, через две тысячи лет после того как римляне разрушили подчиненное им еврейское государство, на политической карте мира вновь появилась страна Израиль.

По поводу этой единственной в своем роде истории евреев нет единого мнения. Конечно, верующий еврей может попросту утверждать, что Бог создал и сохранил евреев, что он исполнит свое обещание по поводу Мессии. Но для стороннего наблюдателя, ищущего естественное и позитивное объяснение, это легкое решение не подходит. Высказывалось мнение, что евреи – это раса, в действительности наделенная некими наследственными телесными и духовными особенностями, определившими ее историю. Но такие наивные верования в расу и расовую наследственность в наши дни неприемлемы ни для кого, кто хочет серьезно изучать человеческие отношения. Однако, модные в наше время объяснения человеческих отношений, исходящие из экономических и географических условий и составляющие материалистическую интерпретацию истории, в этом случае явно недостаточны. В самом деле, материальные условия, в которых жили все эти амалекитяне, моавитяне, аморей и так далее, вероятно, не отличались от тех, в которых сформировались евреи.

Объяснение единственности евреев надо искать в интеллектуальной истории. Евреи первые среди народов западного мира выработали страстную, фанатическую веру в единого Бога – всемогущего, ревнивого и яростно защищающего свой народ, *если он доказывает своими поступками, что он в самом деле его народ*. Как мы увидим, великие еврейские писатели древности приписывали своему Богу гораздо больше идей, и притом гораздо более благородных идей; но во всяком случае Иегова (Ягве) был бог воинств, бог-ревнитель, бог, не желающий иметь ничего общего с Зевсом, Дионисом, Ваалом или, что еще хуже, с *женскими* божествами вроде Афродиты или Астарты. Евреи держались вместе во всех своих испытаниях, потому что у них был Иегова.

Конечно, может возникнуть законный вопрос, каким образом евреи пришли к этим понятиям о своем боге. Если допустить, что различие между ними и их соседями составлял, в обычных абстрактных выражениях, достигнутый ими возвышенный этический монотеизм, то почему только они, из всех своих соседей, достигли этого верования? Как часто бывает в таких случаях, историк не может ответить на этот вопрос – во всяком случае, не может дать простой, количественный ответ. Эти верования были выкованы еврейской историей, в особенности между 1500 и 600 годами до н. э. Они могли отчасти зависеть от некоторых великих людей, таких как Моисей – призрачная и легендарная личность для историка, остающегося в рамках своей науки. Они могли зависеть от генов, от некоторой наследственной стойкости, утвердившейся среди сынов

Авраама. Эти верования почти наверное зависели от рано возникшей жреческой касты, сохранявшей предания еврейского национализма: и в самом деле, их высочайшая этическая форма происходит от более поздних религиозных учителей, так называемых пророков. Отчасти эти верования зависели от давления, испытанного одаренным меньшинством, изгнанным в Вавилон в 586 г. до н. э.; давления, внушившего этому меньшинству миссию восстановить свой надлежащий «статус»; давления, побудившего этих людей идеализировать свой статус, сделав своего Иегову лучшим Богом, более нравственным Богом. Подобно политическим достижениям римлян и художественным достижениям афинян, религиозные достижения евреев были продуктом долгой истории, которую уже невозможно полностью понять или полностью восстановить.

Мы имеем о евреях замечательное свидетельство, которое христиане называют Ветхим Заветом. С точки зрения современного светского историка это сборник сочинений, созданных в разное время разными людьми. Некоторые из них – эпические произведения, еврейский эквивалент Гомера; некоторые – жреческие правила, предназначенные для прямого применения в Храме; другие – поэмы, афоризмы, патриотические этические исследования. Ко времени Христа большая часть этого материала была уже собрана, более или менее официально утверждена, и стала служить евреям священным писанием, которое мы называем Библией. Для верующего Библия стала словом Божьим, продиктованным Богом его писцам, а никоим образом не простой книгой.

Включенное вместе с Новым Заветом в христианскую Библию, это собрание еврейской национальной литературы в течение столетий оставалось словом Божьим; тем самым, оно не могло быть предметом критического исследования, а подлежало лишь интерпретации, или *экзегезе*. Но после Возрождения и Реформации, и особенно в течение восемнадцатого столетия люди начали изучать библейские тексты критически, как они изучали тексты Гомера и Вергилия, Фукидида и Геродота. Эта деятельность завершилась в девятнадцатом веке триумфом гуманитарной учености – так называемой «высшей критикой», столь беспокоившей совесть наших прадедов. Высшая критика не привела к полному согласию. На высочайшем уровне Ветхий Завет ставит важнейшие проблемы человеческой судьбы, в которых мы попросту между собой не согласны.

Более того, современная критика, основанная на археологических данных, поставила под сомнение некоторые из главных суждений высшей критики прошлого века. И все же, эта высшая критика, иллюстрирующая конкретные достижения научного метода и труд нескольких поколений гуманитарных ученых, составляет замечательный памятник, свидетельствующий, что в этой труднейшей области возможно нечто вроде кумулятивного знания. Результаты этих исследований, *в их общих чертах*, могут теперь отрицать одни только фундаменталисты.

Таким образом, историкам ясно, что Ветхий Завет был скомпилирован из разных источников в разное время. Ученые никоим образом не согласны насчет подробностей; они все еще спорят, какому лицу или какой группе принадлежит тот или иной отрывок. В качестве примера того, что сделала высшая критика, можно взять Пятикнижие, – первые пять книг Ветхого Завета, по традиции приписываемые Моисею. Здесь исследователи различают три источника. Один из них, под названием J (от имени Бога Ягве (Yahweh), в английской транскрипции Иегова (Jehovah)), вероятно, старейший и самый примитивный. Этот Иегова – племенной Бог евреев, все еще общеизвестный, человекообразный (антропоморфный) бог, бог, которого мог бы понять сам Гомер. Второй источник, именуемый E (от имени Бога Элоим (Elohim)), вероятно, более поздний, и несомненно отражающий более этическое, более абстрактное и более универсальное понятие о Боге. Третий источник, именуемый P (от слова «жрецы», Priests), значительно более поздний и

почти несомненно написанный жрецами, занимается законами, ритуалом и внешними церемониями, связывавшими евреев в единое социальное и религиозное сообщество – то, что мы назвали бы церковью. Много позже, возможно, лишь в пятом веке до н. э., эти три источника были соединены в еврейскую книгу Бытия, которую мы все знаем. Это соединение не было лицемерной попыткой кого-то обмануть; оно представляет идеи серьезных еврейских ученых о национальной миссии и национальной истории евреев, изложенные после вавилонского плена.

В Ветхом Завете есть много другого, что представляет собой историю в том же смысле; историю, написанную по более ранним источникам и по некоторым современным документам; эта история была написана с целью сделать евреев лучшими евреями, с неизменной памятью об ужасах изгнания. Ветхий Завет содержит также многое, относящееся не просто к истории, а к поэзии, философии и теологии. Таким образом традиционная эпическая история евреев переходит в творения пророков, в «писания» вроде книг Иова, Притч и Экклезиаста.

Бесполезно пытаться резюмировать всю эту массу сочинений, да и вообще от сокращенного изложения бывает мало пользы. Ветхий Завет – не одна книга, а литературный сборник, отрывочный, но не обманчивый: он отражает опыт одаренного народа. Он мало похож на то, что мы называем наукой, в нем очень мало проявляется то отношение человека ко вселенной, которое иногда называют объективным мышлением. В Ветхом Завете ничто не звучит подобно Фукидиду или Гиппократу, или даже Аристотелю; к нему невозможно применить такое выражение как «клиническое описание». Даже в афоризмах, так называемой «Книге Экклезиаста», начинающейся знаменитой фразой «суета сует, и всяческая суета», нет попытки реалистически анализировать человеческое поведение; это всего лишь отчаянная жалоба человека, каким-то образом обнаружившего, что недостаточна даже глубина. Таким образом, вся эта огромная масса литературы в подавляющем большинстве случаев есть литература чувства, стремление к высочайшему, поэтическому, к чему-то трансцендентному. [Выходящему за пределы (некоторой обстановки или системы)] Это литература, просто не принимающая этот чувственный мир с его средствами и орудиями – даже на время, нужное для его изучения.

Но Ветхий Завет великолепно изображает развитие еврейской совести, еврейского взгляда на отношение смертных людей к своему небесному господину. Это отношение – главная часть еврейского опыта, перешедшая в христианский опыт. Как мы уже заметили, Иегова на первый взгляд выглядит довольно обычным древним богом. Он не кажется особенно добрым. Когда мы с ним впервые встречаемся, он уже племенной Бог Израиля, высокомерный, одинокий, а не входящий в какой-нибудь драчливый пантеон богов. И он Бог одних только евреев.

Предполагалось, что у других племен есть другие боги. Иегова был ревнивый Бог, он не хотел, чтобы его собственный народ принимал каких-нибудь других племенных богов. И в самом деле, с точки зрения нынешнего гуманиста или рационалиста, некоторые самые неприятные места Библии повествуют о долгой и успешной борьбе Иеговы, защищающего себя и свой народ от соблазнов соперничавших с ним богов и богинь. Этот Иегова не был похож на учителя воскресной школы. Более того, у него были многие черты бога примитивного народа: он ходил по земле, говорил с Авраамом, боролся с посланцем Божьим, и ненадолго, но вполне телесно являлся Моисею на Синае во всем своем величии.

Антиклерикалы, позитивисты, всевозможные современные религиозные рационалисты, может быть, склонны преувеличивать примитивные, антропоморфные, племенные черты

этого Иеговы, изображенного в Пятикнижии. Может быть и мы невольно преувеличили их в предыдущем абзаце. Но очень трудно сколько-нибудь внимательно читать книгу Бытия, не чувствуя при этом, что изображенный в ней бог и в самом деле очень далек от бога современных высоких религий, с которыми мы знакомы – еврейской, христианской, магометанской, индуистской.

В более поздних книгах Ветхого Завета, в так называемом Дейтеро-Исайе (в последних двадцати шести главах Книги Исайи), в Иеремии, в Иове уже нет сомнений: евреи пришли к представлению о единой универсальной религии, к высокому этическому монотеизму, который пророки считали истинным для всего человечества. Второй Исайя говорит вполне определенно: «Я, Господь...поставлю тебя в завет для народа, во свет для язычников». [Исайя, 42.6] И в самом деле, евреи стали более чем когда-либо Избранным Народом. Но избраны они не грозным старым пастушеским богом, чтобы наслаждаться зелеными пастбищами, проломив надлежащее число голов филистимлян; избраны они для того, чтобы показать своим примером всем людям, что Бог хочет, чтобы люди жили в мире и справедливости. «А мои свидетели...вы и раб Мой, которого Я избрал, чтобы вы знали и верили Мне, и разумели, что это Я: прежде Меня не было Бога, и после Меня не будет. Я, Я Господь, и нет Спасителя кроме Меня». [Там же, 43.10-11]

Книга Иова – произведение позднего еврейского поэта и философа, возможно настолько позднего, что он мог испытать влияние греческой трагедии; он сражается с проблемой, возникающей во всех высоких религиях. Это проблема теодицеи, проблема оправдания путей господних перед человеком. Бог всемогущ, всеведущ, всеблаг. Как же мы можем объяснить существование зла? Мы не можем сказать, что такой Бог уничтожил бы зло, но не в силах это сделать; еще меньше можно сказать, что, допуская зло, он сам творит зло. Но, как мы уже заметили, занимаясь Платоном, ум, решительно устремленный к иному миру, может усмотреть, что необходимый и конечный шаг к добру и полноте есть преодоление зла или неполноты каждым индивидом.

Однако, Иова беспокоит нечто более конкретное. Эта форма проблемы теодицеи всегда беспокоила христиан. Допустим, что Бог дозволяет зло, чтобы мы имели надежду преодолеть его, чтобы мы могли вести добродетельную жизнь, вопреки соблазнам дурной жизни. Не следует ли отсюда, что добрые дела ведут к успеху и счастью, а дурные – к неудаче и несчастью? Но все мы видим, как вокруг нас преуспевают дурные люди, а хорошие страдают. Иов был праведным человеком, богатым и счастливым. Бог разрешил Сатане испытать веру Иова, наслав на него ряд бедствий. На потерю богатства Иов ответил знаменитыми словами: «Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господа благословенно!» Иов выдержал физические страдания. Но по мере возрастания этих страданий друзья его стали думать, что за этими чрезвычайными страданиями должна стоять какая-то большая порочность. Тогда Иов, не сомневаясь в Боге, начал выражать крайнее самодовольство по поводу своих страданий. Наконец, явился сам Бог и напомнил Иову, что человек бесконечно мал, а Божественная мудрость бесконечно велика, а потому жалобы человека на свою судьбу есть в действительности высокомерие и порочность. Тогда Иов раскаивается: «Знаю, что Ты все можешь...Так, я говорил о том, чего не разумел, о делах чудных для меня, которых я не знал...Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле». [Иов, 42.3-6] Тогда к Иову вернулось здоровье и благополучие, и с тех пор он всегда жил счастливо.

Это скучное, может быть, рационалистическое в дурном смысле слова резюме чего-то, что не поддается резюмированию. Книга Иова имеет эмоциональный смысл, во многом вызываемый самой поэзией, хотя большинство из нас воспринимает ее лишь в переводе. Но если из книги Иова можно вывести что-нибудь земное – это убеждение, что наш узко

рассудочный человеческий разум никоим образом не может измерить Бога, не может приблизиться к нему. Нет никакой проблемы теодицеи, потому что самое допущение о ее возможности есть предел человеческого высокомерия. Наше отношение к Богу – никоим образом не измерение, не вопрошание, не проблематическое отношение, о котором можно думать, как думают о своих проблемах юрист, ученый или торговец. «Бог велик, и мы его не знаем». Мы не знаем и не можем знать его, иначе мы не были бы людьми; но именно потому, что мы его не знаем, мы веруем в него.

Не все евреи достигали того уровня мысли и чувства, который мы попытались изобразить, точно так же, как не все афиняне достигали уровня Платона и Аристотеля. Но еврейский народ выработал из своего долгого опыта организованную религию, систему учреждений, образ жизни, и в этом образе жизни началось христианство. Напомним еще раз, что интеллектуальная история занимается не только великими достижениями человеческого духа, подобными творениям еврейских пророков, но также путями приспособления этих идей к повседневной жизни.

Не весь еврейский народ смотрел на своего Бога, как Исайя. Как народ, он не мог полностью растворить своего племенного Иегову во всеобщем Иегове. Несомненно, для многих евреев религия означала соблюдение Закона, то есть сохранение ритуальной чистоты посредством точнейшего выполнения невероятно сложной системы правил и предписаний. Многие из этих правил – запреты, известные в наше время под названием табу, например, закон, запрещающий еврею есть свинину; другие, подобно обрезанию, включали определенные действия. Пророки были мятежники, отвергавшие букву Закона; они были по меньшей мере религиозные идеалисты, пытавшиеся выйти за пределы Закона, а в действительности расширявшие и углублявшие религиозную жизнь своего народа.

Итак, ко времени Христа сложился уже еврейский образ жизни, не более совпадавший с высшими идеалами пророков, чем наш американский образ жизни совпадает с высшими идеалами Эмерсона или Уитмена, но притом глубоко отличный от греческого или римского образа жизни. Еврей верил во всемогущего Бога, который, по причинам, недоступным разуму мудрейших людей, допускает и даже желает, чтобы на земле происходила борьба, которую мы, смертные, ощущаем как борьбу между добром и злом. Он верил, что в этой борьбе Бог избрал еврейский народ как носителя добра, более того, что Бог предназначил еврейскому народу вести человечество к окончательной победе над злом. Для этого он пошлет ему поистине великого вождя, нового Моисея, Мессию, который построит Новый Иерусалим.

Конечно, многие обыкновенные евреи, даже большинство из них понимали это как обещание мирской славы евреям, обещание возмездия за все обиды, испытанные ими от рук вавилонян, египтян, персов, греков, римлян, – короче, все то, в чем нетрудно узнать удовлетворение националистических чаяний. Некоторые евреи могли представлять себе этот конечный триумф не как потусторонний, мистический триумф добра над злом, а как вполне земное утверждение Израиля – униженной, разбитой «малой нации» – на месте Рима.

Но даже и такая мечта вряд ли могла быть чисто материалистической. Читая пророков, мы везде находим свидетельства, что они ощущали грядущее еврейское величие прежде всего как величие своего Бога. Например, Захария говорит: «Будет в те дни, возьмутся десять человек из всех разноязычных народов, возьмутся за полу Иудея и будут говорить: Мы пойдем с тобою, ибо мы слышали, что с вами – Бог.» Евреи не могли уже надеяться стать Римом или Персией, так же как ирландцы – при всем различии между современным и

древним миром – не могут надеяться стать Соединенными Штатами или СССР. Некоторые несомненно полагали, что Мессия всего лишь восстановит величие соломонова царства в ограниченной области земли, в Палестине. Те же, кто выходил за пределы такого идеала, представляли себе Мессию скорее провозвестником духовного, а не материального триумфа.

Еще одно обобщение: у еврея, даже лишённого воображения законопослушного еврея, довольствовавшегося соблюдением установленных правил, было нечто присущее лишь немногим грекам – чувство греха. У греков – обыкновенных греков – было ощущение добра и зла, но в действительности они рассматривали добро и зло примерно так же, как правильный поступок и ошибку. Дурной поступок был ошибкой, которую разумный человек мог в следующий раз исправить. Конечно, некоторые люди были неразумны, что могло иметь серьезные и даже трагические последствия. Сами боги не вполне отчетливо различали добро и зло, и они тоже были подвержены неисповедимым законам судьбы. Даже в наихудшем случае, если этот мир и не был предназначен для удобства человека, обыкновенный грек он все же не считал его местом мучения и не предпочитал какой-то иной мир.

Но еврей ощущал злодеяние как грех, свидетельствующий, что виновный порочен, испорчен до глубины души. Зло было не ошибкой, а болезнью. Можно было применить против нее лекарство; таким лекарством могло быть правильное ритуальное поведение. Но излечить вас может лишь Бог, а Бог всегда видит дальше вашего поведения, проникая в ваши глубочайшие мысли и чувства. Эти мысли и чувства должны быть чистыми, они должны быть праведными, потому что Бога обмануть нельзя. Если вы в самом деле можете быть праведным, праведным до конца, то вы спасены. Евреи в действительности придавали меньшее значение учению о немедленном личном бессмертии, чем это делали впоследствии христиане, хотя можно предполагать, что ко времени Христа представление о личном спасении праведностью стало среди них обычным. Но еврею трудно было достигнуть праведности. Бог ужасающе испытует человеческую душу. Этот мир вовсе не приятен, и даже не разумен. Он вовсе не предназначен, чтобы в нем можно было жить, как это представляют себе обыкновенные люди – разумные, себялюбивые, рационально мыслящие и не склонные к героизму. Эти люди живут такой жизнью, какую навязывает им Сатана, искуситель, и это всем известная жизнь – жизнь греховная. Грех окружает нас со всех сторон, и мы никогда не можем быть уверены, что не грешны.

Впрочем, не будем преувеличивать. Обыкновенный еврей вряд ли проводил всю свою жизнь, одержимый чувством греха. И прежде всего, то конкретное поведение, которое казалось ему греховным, не совпадало с нашим американским представлением о греховности, если мы вообще еще помним о таких вещах. Еврей был не совсем пуританин, и уж конечно, он не был тем, что называется этим словом в нашем стереотипном языке. Он не был аскетом, ему были дозволены многие умеренные удовольствия, которые мы называем чувственными. И все же он был ближе даже к нашему стереотипному представлению о пуританах, чем к греческому образу жизни. Он не осуждал плоть, но не доверял ей. И прежде всего, у него не было рассуждающего ума, ума геометра, того ума, который пытается понять вселенную как совокупность измеримых вещей. Мир был для него неизмеримым и даже враждебным местом, где человек должен вслепую нащупывать свой путь, если Господь не просветит его особенным светом не от мира сего, светом, которого грешник может не заметить.

Эллинистический элемент

Между великой эпохой *полисов*, с шестого по четвертое столетие, и политическим объединением средиземноморского мира под властью римлян в первом столетии до н. э. был период бесконечной борьбы между великими державами – Египтом, Сирией, Македонией, Римом, Карфагеном. При Александре греки распространились по всей восточной части Средиземноморья, и их культура стала в некотором смысле культурой всех образованных людей этого региона, который называется теперь Левантом, или Ближним Востоком. Возникшая таким образом культура во многом отличалась от культуры *полисов*; уже самое ее распространение привело к ее изменению. Как мы уже заметили выше, историки назвали этот период «эллинистическим», и это название применяется обычно с неблагоприятным, снижающим оттенком.

Для интеллектуальной истории эллинистический период представляет интерес главным образом в двух отношениях. Во-первых, это был важный этап развития греко-римской цивилизации – драматический этап ее зрелого развития с начинающимся упадком. Этот период всегда привлекал внимание философствующих историков, видевших в истории древнего мира нечто вроде образца и пытавшихся угадать в нем нашу собственную судьбу. Но в качестве такого образца эллинистические столетия тесно связаны с римскими столетиями, так что лучше отложить эту сложную проблему до одной из следующих глав. Там мы займемся вопросом, действительно ли нынешнее западное общество движется в направлении, напоминающем греко-римское общество?

Во-вторых, эллинистическая культура – это часть нашего общего наследия. Ее наука, искусство, литература и философия, пожалуй, не меньше ранних греческих достижений способствовали возникновению того формального образования, которое мы до сих пор называем «гуманитарным» или «классическим». Ее ученые, библиотекари и переписчики составили важное звено в передаче нам работы предыдущих поколений. Но важнее всего для нас то, что эллинистические греки – обыкновенные люди и интеллектуалы – были именно те люди, в головах и сердцах которых главным образом и произошло преобразование христианства из еврейской секты или ереси в универсальную веру, пережившую универсальную римскую империю.

Последние три столетия до нашей эры были великими столетиями греческой науки. Эллинистические греки лучше всего проявили себя в математике (особенно в геометрии), в астрономии и физике. В медицине и биологии они не вполне оправдали надежды, завещанные Гиппократом и Аристотелем, а химия едва начала рассматриваться как область исследования. В общем можно сказать, что успехи науки были очень значительны. В наше время наука предполагает подготовленный персонал, специализированные учреждения, публикацию сообщений, неустанные поиски теорий для объяснения фактов и фактов для проверки теорий. Вероятно, до конца семнадцатого века наилучшим приближением к этому современному пониманию науки был Александрийский Музей, устроенный при ранних Птолемах.

Мы не знаем в точности организацию Александрийского Музея. Девять греческих муз, по имени которых он был назван, были скорее литературные, а не научные дамы. В александрийской системе поощрения знаний литература была поручена большой библиотеке, персонал которой занимался тем, что в современных университетах называется гуманитарными науками. Но отчасти Музей был тем, что мы теперь называем естественнонаучным музеем, местом, где выставлялись интересные экспонаты; отчасти он был институтом для научных исследований, а также для образования – по крайней мере в смысле прямого отношения между учителями и учениками.

Таким образом, в эллинистическую эпоху существовало одно из главных условий процветания науки – специальный центр для преподавания и исследований. Вряд ли нужно повторять знаменитые имена. Архимед из Сиракуз был физик того же ранга, что Ньютон. Евклид написал учебник, использовавшийся для изучения геометрии больше двух тысяч лет. Аристарх Самосский, труды которого до нас не дошли и известны нам главным образом со слов Архимеда, разработал систему небесной механики, поставившую Солнце в центре нашей планетной системы, вокруг которого вращаются Земля и другие планеты. Эратосфен, основываясь на более ранней научной теории, рассматривавшей Землю как сферу, нашел длину окружности Земли, удивительно близкую к правильной. Мы не знаем с уверенностью современного эквивалента его единицы измерения – стадия; но он получил, вероятно, значение в двадцать восемь тысяч миль, [То есть около 40 000 км.] вместо двадцати пяти тысяч миль в современной географии.

Хотя значительная часть этой научной работы представляла собой чистую теорию, напоминающую по стилю философию, александрийцы вовсе не избегали трудной и кропотливой работы – наблюдения и эксперимента. Например, Эратосфен получил длину окружности Земли путем тщательного измерения тени, отбрасываемой вертикальным столбом в Александрии точно в полдень, в день летнего солнцестояния. Он знал, что в Сиене, на юг от Александрии, солнце в этот же момент того же дня вообще не бросает тени – то есть, в современных терминах, что Сиена лежит на Тропике Рака. Расстояние от Александрии до Сиены было ему известно. С помощью несложной геометрии он смог определить дугу земной поверхности, составляющую расстояние от Александрии до Сиены, и нашел $7^{\circ} 12'$, или $1/50$ окружности. Его ошибка произошла главным образом от частных неточностей; Сиена расположена *не в точности* к югу от Александрии; она лежит *не в точности* на Тропике Рака; при измерении первоначального угла он мог неточно отметить половину солнечного диаметра. И все же это была замечательная работа – научный результат, основанный на теории и фактах.

Некоторые из более поздних александрийцев хотя и не были техниками или изобретателями в современном смысле, внесли немалый вклад в экспериментальную механику. Унаследовав от своих предшественников немало знаний о поведении жидкостей и газов, о рычагах, сифонах, насосах и т. д. – наука была уже определенно кумулятивной, – они сконструировали игрушечные паровые турбины, торговые автоматы, механических птиц, издававших свист, двери храма, автоматически открывавшиеся при зажигании огня. Кажется правдоподобным, что некоторые из этих изобретений намеренно использовались жрецами для усиления эффекта их церемоний. Но у нас нет свидетельств, чтобы какой-нибудь александрийский торговец использовал машины для продажи своих товаров, или какой-нибудь александрийский инженер использовал паровые двигатели.

История науки в позднем греко-римском мире производит фрагментарное впечатление. Там были великие умы, посвятившие себя этому делу, и там было по крайней мере начало системы образования и общественной организации, способной поддерживать кумулятивные исследования в науке. Но там никогда не возникала плодотворная связь между наукой, техникой и экономикой; а в ранние столетия римского мирового господства наука перестала развиваться, перестала продвигаться вперед. Непонятно, почему развитие науки таким образом остановилось – это одна из интереснейших проблем интеллектуальной истории. На нее нет простого ответа. Здесь, как почти всегда в человеческой истории, мы встречаемся с большим числом факторов, с множеством переменных, играющих ту или иную роль в рассматриваемом процессе. Мы не можем составить из них уравнение; мы можем лишь грубо оценить их.

Один из факторов часто преувеличивается, хотя он несомненно играл некоторую роль. Это, можно сказать, «благородный» элемент великой греческой традиции, представление, что культурный джентльмен может заниматься изящными предметами вроде музыки и философии, но не тщательной, кропотливой, «недостойной» работой в лаборатории или полевыми исследованиями; или, в более интеллектуальном выражении, представление, что истина постигается интроспекцией, вдохновением, чтением великих классических произведений, а не ухищрениями и манипуляциями чувственного опыта. Иными словами, греческие и римские интеллектуалы предпочитали следовать Платону, а не Гиппократу.

Это отчасти верно, но вряд ли благородная традиция могла сама по себе преградить путь античной науке. Было немало отдельных ученых, от Гиппократа до Архимеда и Эратосфена, не считавших ниже своего достоинства докапываться до фактов. Может быть, наука не была привлекательна для лучших умов, но у нас нет убедительных свидетельств в пользу такого объяснения.

Есть еще один фактор, который надо отбросить. Мы еще встретимся с представлением, что торжество христианства, с его особым вниманием к загробному миру, сделало греков и римлян неспособными справиться с различными проблемами этого мира, в том числе, естественно, с научными проблемами. Но, по крайней мере в этом конкретном случае, хронология оправдывает христианство. Христиане не имели серьезного влияния в Римской Империи до конца второго столетия нашей эры; между тем, эллинистическая наука еще несколькими столетиями раньше достигла своего высшего развития и вошла в период упадка или застоя.

Подлинно важным фактором здесь нужно считать неспособность чистой науки того времени влиять на технику и другую экономическую деятельность, а также воспринимать влияние с их стороны. Мы можем быть вполне уверены, что современная наука приняла свой нынешний вид, что она развилась и выжила в значительной степени благодаря коммерческой и промышленной революции Нового времени. Грубо говоря, наука стала окупаться. Но в древнем мире она не окупалась. Это приводит нас к дальнейшему вопросу: почему в древности не было промышленной революции? Там были начала промышленного развития и в банковской системе, и в технике. Но там не было недостатка в рабочей силе; в самом деле, при рабском труде вряд ли можно говорить о трудностях с рабочей силой. Таким образом, там не было мотивов для применения машинного производства.

Коротко говоря, из всей сложной матрицы [Матрица (здесь) – совокупность условий, формирующих или окружающих некоторый предмет] – интеллектуальной, экономической, социальной, духовной, – породившей современный научный мир, в греко-римском мире была полностью развита лишь интеллектуальная составляющая. Мы не знаем, могло ли более полное развитие науки и сопровождающей ее промышленности предохранить древний мир от его конечного упадка. Западные оптимисты девятнадцатого века склонны были верить, что промышленная и научная революция спасла бы древний мир. Но в наши дни многие интеллектуалы не так уж уверены, что эта революция спасла наш собственный мир.

Большинство современных критиков полагает, что художественные и литературные достижения эллинистического и всего позднегреческого периода уступают достижениям предыдущей великой эпохи. Но к этому позднему времени принадлежат некоторые авторы, сыгравшие важнейшую роль в классическом образовании целых поколений европейцев и американцев вплоть до последних лет – это моралист и биограф Плутарх, историк Полибий, поэт Феокрит, философствующий император Марк Аврелий. Более

того, именно в эти годы – хорошо это или плохо – в западном мире отчетливо возникло культурное явление, которое мы называем гуманитарной ученостью. [Английское слово *scholarship* означает «книжное знание», то есть знание, полученное из чтения классиков. Мы переводим этот термин словами «гуманитарная ученость»]

Научному Музею в Александрии сопутствовала Библиотека. Эта Библиотека, в своем высшем развитии, насчитывала, вероятно, около пятисот тысяч отдельных свитков или, как мы сказали бы, томов. Книги эти писались от руки на длинных полосах папируса – бумаги, сделанной из обычного тростника, свернутой в рулоны, напоминающие старомодные валики механического фортепиано. Конечно, при чтении их надо было разворачивать. Они «публиковались» трудоемким способом – переписывались от руки, что обычно делали рабы высшей квалификации.

Несмотря на отсутствие современного технического оборудования, александрийские ученые развили профессиональные качества, напоминающие их нынешних коллег. У них было нечто похожее на наши докторские степени. Они редактировали, анализировали, снабжали примечаниями, реферировали и составляя каталоги трудов своих предшественников, гигантов от Гомера до Аристотеля. Их примечания на полях и между строками, написанные на подлинных рукописях, называются глоссами; они сохранились и сделали возможной значительную часть современной классической филологии. Таким образом, александрийцы образуют важное звено цепи, связывающей нас с великой греческой культурой. Их труд, как и деятельность всех филологов с тех пор, всегда вызывал насмешки людей с воображением, творчески одаренных писателей, и не вызывал уважения утилитаристов; широкая публика рассматривала его как нечто забавное. Но эта гуманитарная ученость, пережившая столь долгую историю, по-видимому имеет ценность для общества, хотя бы по мотивам дарвинизма. Во всяком случае, рискованно утверждать, что развитие учености само по себе является признаком культурного упадка.

Библиотеки, где работали эти ученые, были не очень похожи на наши американские библиотеки общего пользования. Они не были доступны для публики. Это были хранилища книг, предназначенные лишь для использования учеными. Грамотность все еще ограничивалась тогда небольшой частью населения, хотя, вероятно, была уже обычна в больших городах; но не следует преувеличивать значение грамотности при оценке доступности идей. Как мы уже заметили, афиняне больше говорили об идеях, чем читали о них. По мере того как греческий образ жизни распространялся на Востоке, вместе с ним перенимался их обычай оживленных публичных дискуссий. Греки принесли с собой свой язык, несколько утративший свое аттическое изящество, но никоим образом не выродившийся в нечто вроде пиджининглиша [Карикатурный язык из нескольких сот английских слов, употребляемый на Дальнем Востоке], поскольку этот «общий язык», *koiné*, был язык св. Павла. Более того, старая греческая профессия лектора развилась дальше, так что интеллектуалы могли зарабатывать себе на жизнь – в более поздние времена особо одаренные или удачливые зарабатывали вполне прилично; это было нечто подобное ранней американской системе образования Чотоква [Chautauqua meetings – ежегодные летние собрания в Соединенных Штатах, с чтением лекций, концертами и спектаклями, обычно на открытом воздухе] или сети лицеев. [В Соединенных Штатах лицеями называются, в частности, учреждения для начального народного образования] Как мы знаем, удачливые гладиаторы в греко-римском мире хорошо оплачивались, подобно нынешним игрокам в бейсбол. Так же обстояло дело с популярными риториками, или публичными лекторами. Литературная и философская культура греко-римского мира была в некотором смысле широко распространена и несомненно не ограничивалась узкой прослойкой верхнего класса. Христианство распространялось среди людей, привычных к публичным дискуссиям.

В остальном эллинистическая культура весьма отличается от культуры великой эпохи, хотя даже в упадке и извращении в ней можно узнать классический стиль. Мы можем лишь указать здесь некоторые черты или характеристики эллинистической культуры.

Прежде всего, диапазон и разнообразие великой культуры стали еще шире. В позднем греческом и римском искусстве и литературе этого времени можно найти отражение почти всех видов человеческого опыта. Можно привести непристойный, но не лишенный важности пример: современный Запад, вероятно, внес очень мало нового в греко-римскую порнографию. Вероятно, эта продукция в значительной мере отражает индивидуализм, заменивший общественную дисциплину и общественные требования *полиса*. В эллинистическом мире было состязание за статус, власть, богатство и общественное внимание (человеческую цель, часто недооцениваемую социологами и политологами). Один из способов привлечь к себе внимание состоял в том, чтобы дойти в чем-нибудь до крайности, чтобы быть оригинальным. Например, один молодой человек поджег храм Дианы в Эфесе, чтобы его имя вошло в историю – и преуспел в этом. Некоторые психологи называют такое безудержное стремление к славе «геростратовым комплексом».

Таким образом, черты великой культуры распространялись, изменялись и по-разному пародировались. Одно из направлений, особенно заметное в скульптуре, состояло в поисках выразительности движения, пафоса и возбуждения. Вместо спокойствия статуй Парфенона мы видим Лаокоона с сыновьями, извивающихся в кольцах змей, умирающего галла, жалкого слепого Гомера. Впрочем, продолжается также и старая манера: Венера Милосская и крылатая Ника Самофракийская – произведения эллинистической эпохи.

Другое направление стремится к украшениям и роскоши, особенно в частных помещениях. Даже в строительстве храмов более простой дорический ордер уступает место коринфскому ордеру с листьями аканта, излюбленному римлянами. Люди начинают похваться размерами зданий, хотя вообще архитекторы древнего греко-римского мира не пытались добиться большой высоты, как это делали средневековые строители соборов и современные строители небоскребов.

Было еще одно направление, известное нашему времени – это эскапизм. [Эскапизм, от английского *escapе*, «избегать», – стремление уклониться от окружающей действительности] Возможно, для эллинистических греков эскапизмом были ученость и наука, но самый очевидный пример – это возникшая в городском обществе мода на пасторальную поэзию. Мужчины и женщины высшего класса, окруженные комфортом и удобствами высокоразвитой цивилизации, любили читать о пастухах и пастушках, о лесных лужайках и еде из хлеба и салата, об истинной любви. Несомненно, большинство из них возвращалось после такого чтения к своим горячим баням, косметике, рабам, пиршествам и неверной любви. Но было меньшинство, не способное больше вынести все это. Впрочем, они вряд ли были эскаписты в простом смысле слова; они были мятежники, готовые на нечто посерьезнее Феокритовых идиллий. По существу они были готовы к христианству, и мы еще к ним вернемся.

Остроумие было также характерной чертой эллинизма – чертой, кажется, всегда возникающей в зрелой культуре. В самом деле, остроумие встречается уже у Аристофана, вместе с грубоватой откровенностью. Но эллинистическое остроумие злее, утонченнее, легко переходит в иронию – прием, когда автор говорит на первый взгляд одно, понятное вульгарному читателю, а подразумевает другое, предназначенное умным и посвященным. Иногда остроумие преследует причуды и слабости обычной человеческой природы. Поздние греки и их латинские последователи любили тонкие наброски характеров, сатиру, которая могла быть и очень горькой, и очень веселой. Эти сатирики часто были

также реалистами. Вот, например, стихотворение позднего автора, сохранившееся в замечательном собрании греческой поэзии, известном под именем Палатинской антологии. Кстати, оно показывает, что вегетарианцы были уже в языческом мире!

И он пошел тогда в свой сад с ножом
И, всем растениям горло перерезав,
Всю зелень подал кучею на стол
Гостям, как будто блеющим баранам:
Здесь были рута, лук и базилик,
Редис, цикорий, пажитник и спаржа,
Салат и мята, и люпин вареный –
Всего он дал нам вволю – я боялся,
Что следующим блюдом будет сено.

Однако из всех направлений эллинистической культуры наиболее привычен нам реализм, стремящийся к верному воспроизведению некоторой части внешнего мира или природы. Реализм в этом смысле проходит через всю эллинистическую культуру и даже доходит до крайностей. И в самом деле, правда в этом мире может нередко поспорить с вымыслом. Существует спектр или диапазон конкретных явлений внешнего мира, какие только может охватить человеческое воображение. Крайности в нем редки, иногда очень редки, и намеренное использование их в произведении искусства, особенно пластического искусства, раздражало бы греков великой эпохи; но греков эллинистического времени это не раздражало, а даже по-видимому удовлетворяло. Во всяком случае, эллинистические греки доходили до воспроизведения любой морщины, любого прыща и любой бородавки.

К этому периоду относятся, например, любопытные анекдоты о реализме, достигнутом великими художниками, истории о том, как зрители пытались выхватить из картины нарисованный фрукт или раздвинуть нарисованный на стене занавес. Старая комедия Аристофана, все еще сохранявшая ритуальные условности дионисийских празднеств, уступила место реалистической Новой комедии Менандра, который вывел на сцену обыкновенных мужчин и женщин и заставил их вести себя соответствующим образом. Один восхищенный критик позднего времени написал о Менандре эпиграмму: «Менандр! Жизнь! Кто из вас кому подражает?» Произведения Менандра дошли до нас только в отрывках, и по нашим понятиям эта эпиграмма кажется несколько преувеличенной, потому что Менандр как будто одержим найденьшами, соблазнительями, внезапными поворотами судьбы и сценами узнавания, которые производят вымученное и искусственное впечатление.

Но в целом надо признать в этом художественном и литературном реализме нечто нам знакомое. Если эти реалисты часто находили действительность уродливой или тривиальной, или той и другой, то реалисты девятнадцатого века ощущали то же самое. Если иногда реалисты вдруг переходят от обыденного и привычного к удивительному и потрясающему, этот переход известен и нам. И мы можем представить самих себя на месте мужчин и женщин эллинистического искусства гораздо легче, чем если бы это были мужчины и женщины великой культуры, чем-то далекие от нас в своем совершенстве – и в своем несовершенстве. Вот отрывок из комической сцены Феокрита, которая цитировалась многими поколениями, и которая могла бы быть написана сегодня. Горго, александрийская дама, наносит визит своей подруге Праксине, сидящей у себя дома с ребенком и служанкой.

Горго

Дома еще Праксиноя?

Праксиноя

Горго! Наконец-то! Войди же!

Диво, как ты добралась. Ну, подвинь-ка ей кресло, Эвноя,
Брось и подушку.

Горго

Спасибо, чудесно и так.

Праксиноя

Да присядь же!

Горго

Ну, не безумная я? Как спаслась, и сама я не знаю.

Вот так толпа, Праксиноя. И всё колесницы, четверкой. . .

Ах, от солдатских сапог, от хламид – ни пройти, ни проехать.

Прямо конца нет пути – и нашли же вы, где поселиться!

Праксиноя

Всё мой болван виноват – занесло на окраину света,

Прямо в дыру, а не в дом, чтоб с тобой мне не жить по соседству.

На зло, негодный, придумал, всегда вот такой он зловредный.

Горго

Динона ты б муженька подождала бранить, дорогая.

Детка твой здесь: ты взгляни, на тебя он внимательно смотрит.

Мой Зопирион, мой славный, она говорит не про папу.

Праксиноя

Всё понимает мальчишка, клянусь.

Горго

Ах, твой папочка – милый!

Праксиноя

Папочка этот наш давеча (всё у нас давеча, впрочем)

Соды и трав для приправы пошел мне купить на базаре,

Соли принес, а верзила – тринадцать локтей вышиною.

[Феокрит, Идиллия XV. (Перевод М. Е. Грабарь-Пассек)]

Эллинистическое формальное мышление завершает греческую философию. В высших проблемах метафизики и космологии оно мало прибавило к трудам философов великой культуры. Но в проблемах повседневной жизни, в этике эллинистические мыслители

довольно подробно и разнообразно разработали мысли ранних философов. Филологическая ученость любовно распространялась и на философов, точно так же как на литераторов. Диапазон философии расширился, или во всяком случае проявился, так что мы опять можем сказать, что современный Запад вряд ли прибавил что-нибудь новое к своему классическому философскому наследию.

Прежде всего, здесь были уже все виды и разновидности философского опыта. Как и в анекдотах о живописи, это разнообразие отразилось в популярных представлениях о философском мышлении. Здесь мы видим скептиков, сомневающихся в том, что они сомневаются в том, что сомневаются. Мы видим Диогена-циника, или «философа-собаку», живущего в бочке и превратившегося из аскетической личности не от мира сего, какой он, вероятно, был, в известного нам злоязычного, остроумного бунтаря против принятых обычаев. Мы видим самоуверенных, безмятежных рационалистов и позитивистов, умеющих объяснить (то есть рационализировать) все на свете, особенно отвергаемые ими религиозные верования. Они безжалостно рассмотрели все, что мы называем греческой мифологией, и все это в точности объяснили. Например, история Актеона, съеденного его собственными собаками за оскорбление богини Артемиды, объяснялась рационалистами как история расточительного молодого человека, истратившего все свои деньги на свору собак и преследуемого кредиторами. Главный представитель этой рационализации религиозных верований, Евгемер, написал длинную книгу, где все подобные верования получили «научное» истолкование.

Были также иррационалисты – если можно применить это обидное название в нейтральном смысле. Строго говоря, уже не в эллинистические, а в римские времена потусторонняя философия Платона была доведена до крайности, которую наши учебники именуют «неоплатонизмом». Величайший из неоплатоников, Плотин, родившийся в 204 году н. э., входит в длинную последовательность мистиков; некоторые из них были христиане, другие язычники. Плотин разделял общую веру мистиков, что надлежащим образом подготовленный человек может достигнуть состояния экстаза, в котором он больше *не ощущает* себя живым существом – наделенным чувствами и сознанием человеком. Согласно Плотину, избранные души могут буквально заставить физический мир уйти в небытие – составляющее его реальность – и слиться с Богом Света.

В этот же период философы и их ученики стали образовывать более определенные группировки, именуемые школами, сохранявшие и передававшие потомству мысли учителя – с неизбежными отступлениями. Последователи Платона приняли имя академистов, от рощи Академа, где учил Платон. Последователи Аристотеля назывались перипатетиками – «прогуливающимися» – по-видимому, потому, что они читали свои лекции и философствовали во время прогулок. Но характерными школами эллинистической философии, отчетливо восходящими к более ранним, были стоики и эпикурейцы. Обе они не столько занимались великими вопросами метафизики, сколько приспособлением человека к его природной и человеческой среде. Та и другая были утешительные философии, имевшие целью укрепить индивида в его борении с суровым миром.

Школа эпикурейцев, названная по имени ее основоположника Эпикура, уже с самого начала подвергалась наихудшим нападениям. Эпикурейцы верили в далеких богов, не занимающихся человеческими делами, и в спокойную жизнь на земле, избегающую борьбы и страданий. Эпикур полагал, что целью достойной жизни является удовольствие (по-гречески «эдонэ», откуда и происходит название «гедонизм», под которым известна философия Эпикура и ей подобные). Для противников этой школы и для широкой публики достаточно было одного слова «удовольствие». Они сразу же предположили, что

Эпикур имел в виду чувственные наслаждения и всевозможные неприличные вещи. Как раз этого он не имел в виду. Сам он объяснял это следующим образом:

«Когда мы говорим, что удовольствие является целью и завершением, то мы не имеем в виду излишества или чувственные удовольствия, как нас понимают некоторые по неведению, предубеждению или намеренному извращению. Под удовольствием мы разумеем отсутствие телесного страдания и душевного беспокойства. Это вовсе не бесконечные попойки, не половая любовь, не наслаждение рыбой и другими деликатесами роскошного стола, составляющими приятную жизнь; это трезвое рассуждение, поиски оснований для любого выбора или отказа и устранение верований, вызывающих наибольшее смятение души».

Естественно, философия, считающая удовольствие благом, может подходить самым различным темпераментам. Без сомнения, были дурные эпикурейцы, но дурные люди были во всех философских направлениях. Эпикурейскую философию склонны были принимать главным образом те члены привилегированных классов, вкусы которых были направлены к искусству, поэзии и другим мирным занятиям. Случалось, что эпикурейцем оказывался и человек с очень твердым характером, такой как латинский поэт Лукреций, поэма которого “*De rerum natura*” [«О природе вещей»] была трогательной защитой веры во всеобщее значение природы – то есть физической и человеческой вселенной. Лукреций был не вполне атеист; он всего лишь утверждал, что боги не вмешиваются в человеческую судьбу. Но вообще высшие классы, и прежде всего люди, постепенно пришедшие к власти в Едином Мире Римской Империи, были стоики.

Таким образом, стоицизм был самой важной системой верований позднего греко-римского мира, за исключением, конечно, нарождавшегося христианства. Его основатель Зенон, из сочинений которого до нас дошли лишь ничтожные отрывки, учил в крытом портике Афин под названием *Stoa Poikile*, откуда и произошло название «стоики», означающее «портик». Стоицизм, ставший образом жизни для элиты Римской империи, был в некотором смысле и религией, и философией. Несомненно, он никогда и нигде не имел успеха у простых людей. Это была суровая, но не аскетическая вера, в основном рационалистическая, нагруженная чувством моральной ответственности и не слишком обнадеживающая в отношении этого мира или иного. С подобным верованием, широко распространенным среди образованных людей, мы встретимся лишь в деизме восемнадцатого века. [Деизм – учение о боге, сотворившем мир, но не вмешивающимся в человеческие дела]

Стоики верили в единого бога, почитаемого под разными именами. Это был благой и всемогущий бог, заботившийся о своих детях и побуждавший их к добродетельной жизни. Вопрос, почему не все живут добродетельно – то есть проблема зла – был для стоиков таким же камнем преткновения, как и для других теистов. [Теистами называются верующие в личного бога, с качествами, подобными человеческим] Но средний стоик считал, что грех есть нечто, с чем следует бороться, и борьбу эту считал своим долгом. На практике представление стоика о достойной жизни было не так уж далеко от представления эпикурейцев; это были простота, приличие, спокойное выполнение обязанностей, к которым человек призван. Практический стоицизм в этическом смысле не очень далек от практического христианства. В своем самом известном произведении «Размышления» император Марк Аврелий высказал мысли, долго вызывавшие восхищение христианских писателей. Но стоицизм никогда не превратился в церковь, в религиозную организацию, никогда не имел формальной системы догм. И все же, Римская империя была ему чрезвычайно обязана. Люди, поддерживавшие существование и целостность империи, были большей частью стоики – не верующие сектанты, не строгие мыслители, не

сочинители книг, а люди, для которых стоицизм был образом жизни. Более того, как мы увидим в следующем параграфе, рационалистический взгляд стоиков на равенство всех людей был существенной частью космополитического гражданства Римской империи.

Во всех этих этических системах, а в значительной степени также в художественной культуре и литературе этого времени, можно различить элемент эскапизма. И для эпикурейца, и для стоика достойная жизнь *могла* означать, а в поздний период империи в самом деле означала для многих знатных людей стремление избегать всего вульгарного, всей грязи и пота конфликтов, отступление в некий мистический мир вроде мира Платона и Плотина. Другие философские школы еще отчетливее предлагают бегство от действительности – у скептиков это называется *ataraxia*, спокойствие, у циников – *autarkeia*, самодостаточность. Но эти элементы эскапизма не надо преувеличивать, особенно у стоиков. Во всяком случае, когда они проникали в умы обычных образованных людей, то подсказываемый ими образ жизни был не столь крайним, не столь парадоксальным, как его литературное выражение. Можно следующим образом формулировать их общую установку. Они принимали этот мир не в точности таким, как он есть, но как нечто не поддающееся значительному изменению; и они пытались примирить свою индивидуальную жизнь со скромным, достойным принятием того, что им пошлет Бог, Судьба или Провидение. Это не было просто пассивное подчинение. Индивид, в особенности стоический индивид, исполняет свой долг здесь и сейчас, активно помогая держать этот мир в рабочем состоянии. Вряд ли кто-нибудь выразил эту точку зрения лучше одного француза, жившего на две тысячи лет позже. Вольтер, который мог бы быть в позднегреческое время кем-то вроде Лукиана, завершает своего «Кандида» словами: «Надо возделывать свой сад».

Римский элемент

К концу второго века нашей эры ряд больших войн между народами, начавшийся с Александра Великого, завершился победой одной из соперничавших сверхдержав – Римской Республики. Затем последовало еще одно беспокойное столетие, когда предводители республики Юлий Цезарь, Помпей, Марк Антоний, Август и другие боролись между собой; с точки зрения историка они в действительности пытались приспособить механизм единого государства к управлению миром. Это приспособление было достигнуто при Августе примерно в начале христианской эры, что мы и считаем началом Римской империи. В течение следующих четырех столетий наше западное общество, от Британии и Западной Германии до Египта и Месопотамии, было одним политическим целым, Единым Миром римлян. Это был не совсем мирный мир. Время от времени гражданские войны между конкурентами, боровшимися за императорский трон, принимали почти эндемический характер. В поздний период было постоянное давление мигрирующих германских варваров. На Востоке Персия и Парфия, хотя и не настоящие великие державы, были независимы и часто представляли угрозу. Но все же, особенно в век Антонинов, с 96-го до 180 года н. э., мир поддерживался на более обширной территории, чем когда-либо впоследствии в нашем западном обществе.

Рим был вначале лишь одним из многих городов-государств; он был населен народом, говорившим на латинском индоевропейском языке, и, вероятно, подобно ионийцам Аттики, весьма смешанным по происхождению. Город был расположен на холмах в нескольких милях от устья Тибра и занимал сильную позицию, поскольку это была главная река на западной стороне Италии; это географическое положение, несомненно, способствовало величию Рима. Возможно, этому величию способствовало и то обстоятельство, что он явился на международную политическую арену позже других и вошел в заключительную фазу борьбы сравнительно свежим. Но важнейший факт состоит в том, что Рим вовлек в эту борьбу объединенную Италию. Рим в некотором смысле

разрешил проблему, которую никогда не могли разрешить ни Афины, ни Спарта, ни любое греческое государство – проблему выхода за пределы *полиса*, города-государства. Римская Италия в начале первого века до нашей эры не была, конечно, современным национальным государством, но по крайней мере была крупной территориальной единицей с общим гражданством и общими законами, и не простой восточной деспотией, а республикой. [В подлиннике *commonwealth*, что означает не только республику, но и вообще законную систему правления] Политические и юридические достижения римлян остаются самым поразительным свидетельством об этом народе, даже с точки зрения интеллектуальной истории.

Философская, литературная и художественная культура римлян была заимствована у греков. Это общее место в исторической литературе часто формулируется еще сильнее: во всем этом они *подражали* грекам. Но общая сумма языческих латинских сочинений и уцелевшие образцы римского искусства заслуживают не столь презрительной оценки. В конце концов, примерно до 1400 года прямое влияние греческого наследия на Западе почти не было заметно. Для всей Западной Европы Рим был великим передатчиком греческой культуры, и уже с этой точки зрения он сыграл важнейшую роль в истории нашей цивилизации. Более того, если в формальной философии вряд ли есть выдающиеся латинские сочинения (император Марк Аврелий писал по-гречески), то латинская литература, латынь Вергилия, Цицерона, Тацита, Катуллы и им подобных, представляет одну из величайших мировых литератур – именно благодаря тому, что она столь многим обязана грекам. У нее есть свой собственный аромат, а у отдельных писателей – собственная личность.

Как мы уже заметили, обобщения в таких вопросах не поддаются научной формулировке. Те, кто пытается описать римский дух, римский образ жизни, римское мировоззрение, [В подлиннике немецкое слово *Weltanschauung*, заменяющее недостающий английский термин] расходятся между собой точно так же, как описывающие свойства американцев, французов или русских. Можно сказать, что римская культура была более практична, более деловита, чем греческая, менее страстна в поиске конечной – или воображаемой – истины о вселенной, что это была культура выживания народа, сумевшего достигнуть мирового господства, продвигаясь от компромисса к компромиссу. И все это будет справедливо. Если уж говорить до конца, то латынь даже как язык *банальнее* греческого.

Но латинские писатели нередко отступают от своего строгого достоинства. Если они не могут достигнуть высот, они могут погружаться вглубь. Катулл, один из самых ранних латинских поэтов, терзает свою душу с таким отчаянием, как какой-нибудь романтик девятнадцатого века. Сатира, часто отражающая нечто вроде моральной тошноты, поллатыни звучит еще более изощренно, чем по-гречески. Римлянин, как и многие другие люди с практическим складом ума, иногда впадает в грубость, в излишество, в буйство. Такое казарменное неприличие прямо встречается во многих латинских сочинениях, а косвенно – в реакциях моралистов на это явление.

Но в лучших образцах литературы римский дух выражается с большим достоинством, например, у Вергилия – хотя, как всегда в таких случаях, кое-кто находит это римское достоинство тяжелым, неуклюжим и скучным. И не только школьники воспринимают Цицерона как напыщенное ничтожество. Поскольку римляне уделяли больше внимания человеческому поведению, чем метафизике, теологии или естествознанию, из всей массы римской литературы можно во всяком случае извлечь немалую долю мудрости о человеке. Кое-что из этого звучит удивительно современно, как слова Катуллы о его Лесбии: "*odi et amo*" – "ненавижу и люблю", – предваряющие значительную часть современных сочинений о психологической амбивалентности. [Амбивалентностью называется психическое

состояние, не допускающее однозначного описания] Далее, римлянин как моралист представляется некоторым критикам слишком банальным и рассудочным, как например Сенека, или чересчур аристократичным, как Гораций.

Если теперь перейти от словесных искусств к искусствам, имеющим дело с вещами, то римляне лучше всего проявили себя в общественных зданиях, предназначенных для светских целей. Их храмы, вроде чудесно сохранившегося Maison Carrée [Квадратный дом (фр.)] в Ниме, в южной Франции, в точности воспроизводили греческие образцы. Но римские инженеры развили в архитектуре арку, чего никогда не делали греки; они умели строить большие акведуки, цирки, стадионы и обширные общественные здания, именуемые базиликами. Остатки их акведуков представляют теперь самые впечатляющие видимые свидетельства их величия, замечательные образцы функциональной архитектуры – восхитительный образец их Pont du Gard также находится около Нима. Римляне строили эти большие водопроводные пути, пересекающие долины, не потому, что не знали закона сообщающихся сосудов, а потому что не умели достаточно дешево изготавливать трубы, выдерживающие значительное давление воды.

В скульптуре, и по-видимому в живописи, римляне были прямыми подражателями греков. Есть одно исключение из этого правила – это многие сохранившиеся портретные бюсты позднеимперского времени, хотя эллинистические греки тоже любили в скульптуре реализм. Конечно, они изображают людей высшего ранга, императоров, сенаторов, богатых землевладельцев; обыкновенные люди не удостоивались чести быть увековеченными в камне. Эти правители римского мира были примечательные люди, часто грузные, с тяжелыми челюстями, очень часто лысые, не очень похожие на греческие мужские скульптуры эпохи Перикла, но это несомненно люди, умевшие преуспеть в этом мире. И в самом деле, как группа в целом они чрезвычайно напоминают портреты удачливых американских дельцов и политиков.

В любой такой группе американцев непременно окажутся юристы. Так же было у римлян; римские деловые люди обычно разбирались в законах. И в самом деле, мы прежде всего связываем с языческим Римом не его литературу, даже не его инженерное искусство, а достижения римского права. Это право никоим образом не мертво. В той или иной форме оно сохранилось в существующих юридических системах западного общества, за исключением англоязычных стран. И даже в англоязычных странах римское законодательство оказало большое влияние на формирование современных юридических систем. Люди практического склада, без эстетических и философских склонностей, могут полагать, что Рим с его правом и его инженерным искусством дал нашей цивилизации больше, чем блистательные греки.

Заметим, что слово «закон», особенно в английском языке (*law*), многозначно и весьма затруднительно в семантическом смысле. Оно означает не только закономерности в области науки – например, закон тяготения, – но в обычном языке это единственное слово заменяет у нас два разных слова других западных языков: *loi* и *droit* французского языка, *gesetz* и *recht* немецкого, *lex* и *jus* латинского. Правда, в английском языке у профессиональных юристов есть еще термин *equity*, [Equity. “В юридическом смысле: а) Применение велений совести или принципов естественного права к урегулированию споров. б) Юридическая система или совокупность доктрин и правил, развитых в Англии и применяемых в Соединенных Штатах, служащая для дополнения и исправления ограничений и негибкости обычного права.” (Согласно Webster’s Dictionary of the English Language)] возникший в Англии как сознательная попытка избежать несправедливостей, какие могут возникнуть при строгом соблюдении буквы закона. Грубо говоря, первое слово в этих парах – это закон в смысле фактических правил, применяемых юридическими властями, а второе слово – закон в смысле этически основательного правила; *equity* представляет собой попытку

модифицировать первое значение апелляцией ко второму. В общем, для благополучных членов общества эти два вида (или две концепции) закона чаще всего совпадают; но для неблагополучных они заметным образом расходятся. Кстати, тот факт, что слово *law* в английском и американском языках покрывает *оба* смысла, хотя и может показаться свидетельством нашего жесткого мышления, вероятно, всего лишь случаен; на практике мы вполне сознаем различие между законом, который просто *есть*, и законом, каким он *должен быть*.

Очевидно, в таком же положении были все древние народы, которыми мы занимались в этой книге. В самом деле, представляется вероятным, что даже самые примитивные люди различают существующие условия и более желательные условия, что психологически и составляет то основное простое различие, о котором идет речь. Но если не слишком углубляться в сложные проблемы философии права, есть еще и другое связанное с этим различие, полнее свидетельствующее об оригинальности и важности римского права в его зрелой форме. Можно рассматривать Закон как нечто столь священное, что все его практические предписания относятся к классу закона «каким он должен быть». Такой закон может быть нарушен в этом мире, в мире того, что «есть», но – и здесь современный американец должен напрячь свое воображение, чтобы понять примитивных людей – для примитивного человека такое нарушение имеет почти тот же смысл, как для нас нарушение закона тяготения. Человек может спрыгнуть с крыши в попытке нарушить закон тяготения, но такая попытка, конечно, не удастся. Примитивный еврей мог коснуться ковчега завета, вопреки запрету закона Иеговы, но если бы он попытался это сделать, он, конечно, тут же бы погиб. Таким образом, Закон с этой точки зрения есть нечто превосходящее человеческие измышления, нечто откровенное или обретенное, не сделанное человеческими руками, а совершенное, неизменное и абсолютное. Проведенная только что аналогия между откровенным законом, знакомым примером которого является Закон Моисея, и законом тяготения, как мы его обычно понимаем, страдает логическим несовершенством, как и большинство аналогий, но психологически полезна, так что стоит ее продолжить. Вы можете представить себе возможного нарушителя закона тяготения с оговоркой: «Но, может быть, у него есть парашют» (или воздушный шар, или вертолет).

Тогда этот человек не *нарушит* в точности закон тяготения, не *пренебрежет* им, но в некотором смысле *обойдет* его, или лучше сказать, приспособит его к своей цели. Так вот, по крайней мере с нашей современной точки зрения, общества, повиновавшиеся Откровенному Закону, делали с его величественными абсолютными правилами нечто в этом роде. Они их обходили. Они изобрели нечто, что *мы* (не они) называем юридическими фикциями. В действительности они делали нечто новое, нечто другое, они приспособлялись; но они использовали при этом старые формы, старые слова, старые «правильные» пути. В Законе сказано, что некоторые вещи может сделать только сын. У Семпрония нет сына. Но он может усыновить ребенка, притворяясь, что чей-то сын в действительности его сын. Он проделает для этого определенные ритуалы, и тогда у него будет сын, способный сделать то, что может сделать только сын. При этом он не пренебрег законом, но несомненно обошел его. Поведение этого рода никоим образом не исчезло и в современных обществах, вопреки мнению некоторых из наших рационалистов.

Однако мы, современные люди, привыкли уже к представлению, что законы – всего лишь соглашения с целью достигнуть определенных результатов в человеческих отношениях. Если мы хотим достигнуть чего-нибудь нового, то мы уже привычным образом отменяем старые законы и вводим новые. Подходящий пример представляют восемнадцатая и двадцать первая поправки к американской конституции. [18-ая поправка ввела «сухой закон», а 21-ая его отменила] Евреи, греки и римляне, все они, по-видимому, начинали с представления

об откровенном и неизменном Законе, и все они на практике изменяли этот Закон. Насколько их вожди сознавали, что они делают, особенно в ранние времена, насколько они в действительности притворялись, что соблюдают закон, нарушая его – это интересный, но сложный вопрос. Мы оставим его в стороне.

Этот этап изменения старых законов при видимости их сохранения римляне несомненно прошли более решительно, чем другие народы древности. В самом деле, во времена империи римское право было уже сложным собранием положений, которые сами юристы производили ко многим источникам: вначале – к законам республики, модифицированным законодательными актами, решениями судей, интерпретациями ученых экспертов, а затем, начиная с Августа – к декретам императора, *принцепса*. Право очевидным образом изменилось, и продолжало меняться. Но полное осознание того, что мы назвали бы социологией права, было достигнуто лишь тогда, когда римское право, в его первоначальной форме и объеме, перестало расти. Крупнейшая кодификация, предпринятая при императоре Юстиниане в шестом веке нашей эры, совершилась на Востоке как раз перед тем, как на Западную Империю опустились Темные Века. Позднейшее развитие римского права, его адаптация христианской церковью (каноническое право), средневековым и современным европейским обществом – это уже другая история.

Римляне впервые превратили закон в живую растущую систему, сознательно адаптируемую законодателями к меняющимся человеческим требованиям. Надо признать за ними еще и другое достижение. Для более старых народов, например, для евреев, закон был не просто собранием божественных правил, совершенных и неизменных; это было собрание правил, предназначенных *исключительно для них*. Только еврей мог повиноваться Закону Моисея. И только афинянин мог быть судим по афинскому закону. Как мы видели, еврейские пророки поднялись до представления о Иегове и божественном законе, охватывающем все человечество; а в философском смысле греки еще на уровне независимых полисов смогли представить себе человечество без различия греков и варваров. Но римляне, характерным для них образом, сделали нечто подобное не в философском или теологическом, а в практическом смысле. *Они распространили свои законы на другие народы.*

Когда маленький *полис* возник на семи холмах у Тибра, у Рима были вначале, по видимому, божественные и исключительные законы, составлявшие привилегию и достояние прирожденных римских граждан. Лишь постепенно римляне стали расширять основы римского гражданства. Их правители, осторожно действуя через сенат, наделяли римским гражданством отдельных иностранцев, которых желали привлечь на свою сторону, потом отдельные общины, потом большие области. В раннее время они изобрели нечто вроде неполного гражданства – латинское гражданство, распространявшее на человека полезные коммерческие привилегии и им подобное, но не личные, политические, квазирелигиозные привилегии полного римского гражданства. И конечно, во время формирования законов с 500 г. до н. э. до 100 г. до н. э. все это делалось отнюдь не в соответствии с какой-либо сознательной теорией расширения политического суверенитета: не было никакой сознательной романизации, подобной американскому процессу приобретения гражданства посредством натурализации.

Римское гражданство, как и вообще римское политическое управление, расширялось деловыми людьми, пытавшимися добиться определенных целей, сгладить трения и напряжения между множеством народов. К тому времени, когда Рим втянулся в международные войны последних столетий до нашей эры, он обладал уже чем-то, на что не мог рассчитывать ни один греческий *полис* – обширной территорией, где признавалось

его правление и где соблюдались его законы. Но процесс политического объединения происходил очень медленно; об этом свидетельствует тот факт, что даже в 90-ом году до н. э. против Рима восстали его италийские союзники – по мотивам, напомиравшим побуждения афинских союзников, восставших в пятом веке. Рим разбил мятежников в этой войне, а затем дал им то, чего они требовали – полное римское гражданство. В конечном счете при императоре Каракалле все свободнорожденные лица, все народы от Британии до Сирии получили римское гражданство. При этом, хотя у римлян был вполне развитый закон о представительстве, они так и не додумались применить представительство как политическое средство, и у них не было представительных собраний. Римский гражданин мог голосовать, лишь находясь в самом Риме. Естественно, в этих условиях римское всеобщее государство должно было управляться императором, бюрократией и армией. Таким образом, ко времени Каракаллы гражданство не имело уже особенного политического значения.

По поводу римского права можно сделать еще одно обобщение. Мы описали его как некоторое растущее целое – не продукт абстрактного мышления, а результат практических потребностей народа, не очень склонного к абстрактному мышлению. Но не надо думать, что римское право было делом рук не мыслящих людей, оппортунистов, действующих наугад, людей, враждебных логике и гордящихся своей способностью распутывать затруднения. Напротив, римское право очевидным образом было результатом серьезного логического мышления ряда поколений; более того, юристы никогда не упускали из виду представление об идеале, о том, чем закон *должен быть* – короче, о правосудии, которое мы обозначаем латинским словом «юстиция». [Justice, от латинского justitia] Но в изощренном мире позднего Рима они не могли сохранить старое простое верование, что свод законов внушен непосредственно богами. Эти практичные и разумные люди, привыкшие к ответственности, должны были верить в правосудие. Они не могли держаться представления, что правосудие – благородная, но нереальная абстракция, что правосудие сводится к захвату, что право сводится к силе. На место богов они поставили природу. Они создали концепцию *естественного права*, которая должна была сыграть столь важную роль во всем будущем политическом мышлении.

Естественное право в этом смысле – не обобщенное описание того, что действительно происходит в естественном мире, то есть в мире нашего чувственного опыта. Это не закон природы в том же смысле, как закон тяготения. В действительности это предписание, или описание того, чем мир *должен быть*. Но латинское слово *natura* [Природа (лат.)] и его греческий эквивалент *physis* без сомнения несут в себе коннотации *этого* мира, существующего здесь и сейчас. Может быть, одна из главных причин, способствовавших успеху концепции естественного права, состояла именно в том, что это по существу потусторонняя концепция, идеал – но идеал, ухитрившийся изобразить идеальный мир столь практическим образом, что он не кажется призрачным. Естественное представляется не только справедливым, но и вполне возможным.

Конкретное содержание естественного права, развившегося в греко-римском мире, включило в себя несколько различных направлений мышления и опыта. Зрелая классическая концепция естественного права в некотором смысле стала одним из самых успешных сплавов греческой и римской мысли.

Простейшим из этих направлений было мышление практикующих римских юристов. Как мы видели, римское государство рано распространило свое гражданство, или частичное гражданство, на различных индивидов и целые группы. Но некоторые из них, хотя и были союзниками, в действительности оставались иностранцами. Деловые отношения между этими индивидами разного статуса вскоре стали вызывать у римских судов трудности.

Юристы не могли применять в таких случаях полный римский закон, который все еще был собственностью настоящих римских граждан – их квазирелигиозной монополией. Но предположим, что два тяжущихся – например, неаполитанец и латин [То есть представитель одного из родственных римлянам италийских племен] – выросли под властью разных законов. В подобных случаях римский *praetor peregrinus*, судья, ведавший такими делами, пытался найти некое общее правило, нечто вроде наименьшего общего знаменателя всех этих разнообразных местных законов и обычаев. В разных местах деловые контракты требовали разных формальностей. Что же было общим в обоих случаях, что лежало в основе контракта и составляло его смысл в обоих местах? Такие вопросы задавали себе римские юристы, и отвечая на них они выработали так называемый *jus gentium*, «право народов», как он назывался в отличие от *jus civile*, римского права в собственном смысле.

Они пришли к этому действенному международному праву, к этим правилам судебной процедуры для лиц разного гражданства, сравнивая существовавшие национальные, городские или племенные законы и пытаясь найти их общие черты. Они применяли при этом своеобразное *абстрактное* мышление, классифицируя по некоторым признакам живые, осязаемые исходные данные. Сравнимые законы в целом казались не очень похожими. Если вы немного разбираетесь в ботанике, вы поймете, что они поступали подобно таксономисту, обнаруживающему родство таких непохожих на первый взгляд растений как земляника, роза, яблоня и войлочная таволга – принадлежащих в действительности одному семейству. Этот вид мышления, с классификацией и раскладыванием по полочкам, весьма обычен и встречается на разных уровнях, от простого здравого смысла до науки.

Таким образом римские юристы всего лишь создали рабочее средство для решения дел, касающихся различных правовых систем. При этом они просто перенесли на разные системы то, что делали раньше, сравнивая противоречившие друг другу законы своей собственной системы. Но им трудно было не заметить, что их новый *jus gentium* был чем-то более «универсальным», более совершенным, более пригодным для всех людей, чем отдельные местные законы, с которых они начали свой труд. И тут им пришли на помощь греческие философы, особенно стоики, превратив *jus gentium* в *jus naturale*. [Естественное право (лат.)]

Стоики пришли к своеобразному аристократическому космополитизму, который подчеркивал общие свойства всех людей, несмотря на их видимые различия. Как полагали стоики, обыкновенные, лишенные мудрости люди замечают лишь внешнее разнообразие этого мира и его обитателей. Но мудрый стоик видит во всем Божьем творении лежащее в его основе единство. Он видит не временное и случайное, а неизменное. Природа обманывает человека, лишенного мудрости, она кажется ему непостоянной, разнообразной, изменчивой. Но тот, кто способен проникнуть в ее тайны, знает, что природа постоянна, последовательна и закономерна. Международное право, общее многим народам, *jus gentium*, казалось философу-стоику более естественным, чем кодексы и системы отдельных городов, племен и наций. Для правящих классов римского мира, воспитанных в уважении к закону и усвоивших стоические идеи, *jus gentium* стал чем-то вроде образца никогда не достижимого вполне *jus naturale*.

Важно подчеркнуть, что ни юрист, ни философ не смешивали то общее, универсальное и «естественное», что они искали, с тем, что мы называем «средним» или «самым обычным». Многие враждебно настроенные критики утверждали, что их идеал естественного был всего лишь скучной посредственностью, банальным усреднением регулярной частотной кривой. Но сами изобретатели естественного права вовсе не отождествляли *всеобщее* с *средним*. Универсалии [Здесь: общие понятия] юриста не

сводились к самым обычным случаям юридической практики; это были основные объединяющие принципы всех правовых систем, какие он мог различить своим умом. Для стоика же идеалом было не поведение среднего человека, человека с улицы (никоим образом!), а правила поведения, выработанные долгим общением с вековой мудростью. В естественном праве «естественное» – это *не то, что есть, а то, что должно быть*; но оно основывается на чем-то, что есть – на вере, которая «есть».

Как мы знаем из истории, естественным было «то, что должно быть», что было желательным по крайней мере для образованных граждан самого различного расового происхождения – британцев, галлов, испанцев, греков, римлян, египтян, сирийцев. Естественное право, или его ближайшее земное воплощение, каким казалась великая система римского права, было предназначено для всех людей, в отличие от еврейского или афинского закона, составлявшего исключительное достояние одного племени. С другой стороны, это естественное право было не простым собранием практических правил для поддержания существующего порядка. Оно было также системой идеалов, высшим законом, попыткой утвердить на земле правосудие. Естественное право, порождение римского права и греческой философии, было одной из важнейших абстрактных идей западного общества. Мы еще встретимся с ним, особенно в Средние века и в восемнадцатом столетии. А в конце этой книги мы встретимся также с современными мыслителями антиинтеллектуального направления, считающими понятия вроде естественного права бессмысленными, или попросту попытками замаскировать тот факт, что человеческим обществом всегда управляли небольшие привилегированные группы. Но значение таких абстрактных идей как естественное право в системе человеческих отношений – трудная проблема; мы пока отложим эту общую проблему и ограничимся замечанием, что греко-римская концепция естественного права была некоторым *идеалом*, концепцией единства всего человечества, то есть в основе своей это была демократическая концепция.

Глава 4

Христианское учение

Точка зрения

Никто в западном мире не может полностью избежать влияния христианства. Даже люди, выступающие против того, что они считают христианской религией, неизбежно испытывают ее воздействие. В самом деле, христианством были окрашены мысли и чувства почти семидесяти поколений западных людей. В течение последних нескольких столетий деятельность миссионеров распространила влияние западного общества на весь мир. За две тысячи лет своего существования христианство как образ жизни проявило необычайную широту и разнообразие. В той или иной форме оно обнаруживается во всей деятельности западного человека.

Эти простые, очевидные выражения – «широта и разнообразие», «в той или иной форме» – сразу же ставят нас перед трудностью, с которой мы уже встретились при обсуждении религиозных верований евреев. Христианство – *откровенная религия*. Ее Бог совершенен, он превосходит такие человеческие понятия как время и пространство, превосходит самый исторический процесс. Но в то же время христианская религия прямо касается поведения людей на этой земле, то есть у нее есть миссия в историческом времени. Хотя ее теологи всячески старались сделать ее монистической, это в некоторых отношениях дуалистическая вера; она признает существование («реальность») сверхъестественного и естественного, души и тела, духовного и материального. С точки зрения внешнего

наблюдателя христианство проявило большую изобретательность, приспособившись к естественному миру и не теряя при этом своей связи с концепцией сверхъестественного мира.

В этой книге делается попытка изучить христианство извне, с позиции, отрицающей *существование* сверхъестественного, хотя, разумеется, не отрицается реальность человеческого чаяний, направленных к сверхъестественному. Часто, особенно начиная с эпохи Просвещения восемнадцатого века, христианство излагалось с чисто натуралистических позиций, иногда людьми, называвшими себя христианами. Эти авторы, отрицавшие реальное существование сверхъестественного, чаще всего враждебно относились к христианству как к организованной религии, были в действительности антихристианами, и нередко догматическими материалистами или позитивистами. Другие хотя и неспособны были принять сверхъестественную сторону христианской веры, писали в мечтательном, романтическом духе о ее красотах или восхищались ее этикой, хотя и отвергали ее теологию. Самое поведение авторов, отвергающих христианство, ярко свидетельствует о том, что человек Запада не может полностью избежать влияния христианства.

В этой книге мы попытаемся избежать ошибок нехристианских авторов, писавших о христианстве. Но читатель-христианин ни на миг не должен усомниться: основа христианской веры, убеждение в существовании сверхъестественного, божественного навсегда останется недостижимым для натуралистических и историческим нападок, *так как в конечном счете это убеждение уже само по себе отвергает любые натуралистические и исторические объяснения*. Когда некий рационалистически настроенный английский священник, получив с алтаря Высокой Церкви освященные хлеб и вино, превратившиеся в плоть и кровь Божью, передает их затем химику и публикует заключение химика, что в них не содержится ничего, кроме хлеба и вина, он никоим образом не дискредитирует этим позицию Высокой Церкви. Химия, занимающаяся только фактами и теориями естественного мира, не может ничего сказать о чем-то вне этого мира.

Развитие раннего христианства

Новый завет – это рассказ о жизни, смерти и воскресении Иисуса Христа, а также о трудах и испытаниях первых поколений миссионеров новой веры, получившей название христианства. Для христианина это рассказ, вдохновленный свыше; его конечная истинность не подлежит исторической интерпретации. Тем не менее, ученые в течение последних нескольких столетий подвергли тексты Нового Завета, как и Ветхого Завета, столь же строгому филологическому и историческому изучению, как другие тексты, уже ни в каком смысле не рассматриваемые как священные. То, что Альберт Швейцер называет «поиском исторического Иисуса», продолжается уже несколько поколений и привело к некоторым странным результатам. Может быть, самый странный из них – это заключение одной школы исследователей, что вообще не было исторического Иисуса, что христианский образ Иисуса представляет собой легенду, или, точнее, некоторый синтез различных легенд. Надо заметить, что даже в ученом мире подобный скептицизм рассматривается как некоторая крайность.

Точно так же как исследователи не вполне согласны между собой по поводу вклада источников Пятикнижия, именуемых “J”, “E” и “P”, они не достигли абсолютного согласия в отношении источников Нового Завета и правильности содержащегося в нем рассказа о жизни и учении Иисуса, а также о ранних христианских миссиях св. Павла и его помощников. Но эти ученые придерживаются общего мнения, что у нас *нет прямых*

современных свидетельств ни о чем, что сказал и сделал Иисус. Следующая дальше аналогия может задеть некоторых педантичных ученых, но будет наглядна и понятна обычным американцам, не вводя их при этом в заблуждение. Предположим, что не сохранилось никаких современных свидетельств о речах и письмах Линкольна, никаких письменных или печатных упоминаний о нем – ни газет, ни рассказов о нем за все время с его рождения в 1809 году до смерти в 1865, кроме, может быть, одной или двух неясных ссылок в мемуарах какого-нибудь английского государственного деятеля; но допустим, что остались краткие рассказы о его жизни, написанные в старости людьми, знавшими его главным образом в Вашингтоне, может быть, немного в Иллинойсе, – людьми, которые были слишком молоды, чтобы его как следует знать, но которые видели рукописные сборники рассказов о Линкольне и краткое жизнеописание Линкольна, составленное его секретарем Хеем в 1870-ых годах; предположим, что из этих источников три добросовестных писателя из республиканской партии извлекли, уже в наши дни, краткие популярные рассказы, и что это сделал также один несколько возбужденный профессор политических наук, тоже республиканец; допустим, что во всех этих сочинениях сохранился ряд выражений – «без неприязни к кому бы то ни было», «правление народа, посредством народа, и в интересах народа», – но не сохранилось ни одной целой речи, кроме, может быть, геттисбергского выступления; что до нас дошли истории, как он простил спавшего часового из Вермонта, как он издал Декларацию об Освобождении, как он вступался за Гранта, несколько версий его убийства Бутом, но ни одного полного, последовательного рассказа о его жизни и деятельности.

Очевидно, в таких условиях мы не могли бы знать о Линкольне так много, как мы знаем теперь. С другой стороны, мы знали бы о нем бóльшую часть того, что имеет для нас значение; мы никоим образом не получили бы ошибочного представления о настоящем Линкольне. Точно так же, из часто дополняющих друг друга рассказов Матфея, Марка и Луки, из приведенных там притч, из Нагорной Проповеди (которая, может быть, передает слова исторического Иисуса почти в том же смысле, как выступление в Геттисберге передает слова исторического Линкольна), даже из путанных и противоречивых рассказов Евангелий о последней миссии в Иерусалиме мы вряд ли получаем ошибочное представление об Иисусе.

Но аналогия с Линкольном в лучшем случае лишь наводит на размышления. Хотя Линкольн составляет часть национального американского культа, хотя многие американцы в некотором смысле преклонялись перед ним, вокруг него не выросла никакая теологическая или философская система. Его интерпретировали по-разному, но мы не видим ничего похожего на полный, весьма обширный теологический спектр. Мы можем здесь лишь сформулировать некоторые главные проблемы, относящиеся к Иисусу и его миссии.

Во-первых, утверждал ли исторический Иисус, что он сын Божий или сам Бог? Как мы вскоре увидим, во время формирования церкви христианские теологи столкнулись в этом вопросе с большими трудностями – эти проблемы называются христологией. В трех так называемых синоптических Евангелиях, то есть в повествованиях Матфея, Марка и Луки, и конечно, в гораздо более метафизическом изложении четвертого Евангелия – Иоанна – Иисусу приписывается много выражений, требующих теологического объяснения – «царство Божье», «Сын человеческий», «мой Отец», «Сын Божий». Евангелие от Иоанна выражается наиболее отчетливо: там сказано – словами автора – «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос Сын Божий и, веруя, имели жизнь во имя Его». И в самом деле, в течение столетий христианская мысль принимала божественность Христа; унитарийские [Унитарийская ересь отрицала Троицу и тем самым божественность Христа] идеи под любым именем считались неортодоксальными и еретическими.

Однако при естественно-исторической интерпретации происхождения Нового Завета вполне возможно считать, что Иисус никогда не претендовал на собственную божественность; и что выражения вроде приведенных выше были неправильно переданы или сказаны в метафорическом смысле или же вставлены впоследствии; что Иисус в действительности не интересовался ни теологией, ни организованной религией, а главным образом убеждал своих собратьев-людей вести такую жизнь, которую можно прозаически назвать простой земной жизнью. Некоторые пошли дальше этого и утверждали, что исторический Иисус был сумасброд, экзальтированный проповедник упрощения жизни, и если сами они были достаточно ограничены и самоуверенны, то даже говорили, что Иисус был намеренный обманщик, шарлатан и знахарь. Трудность в том, что при фрагментарном и неточном состоянии наших исторических источников нельзя исключить никакую человечески возможную или правдоподобную интерпретацию личности Иисуса. Таким образом, если подходить к Новому Завету как к простому историческому источнику, наподобие других, то естественно-историческими методами невозможно *окончательно* решить, претендовал ли Христос на божественность, считал ли он себя еврейским Мессией, и нельзя даже решить столь важный нетеологический вопрос, проповедовал ли Христос пассивное сопротивление, или непротивление. С точки зрения рационалиста имеющиеся тексты противоречат друг другу.

По поводу непротивления можно указать два крайних высказывания: «Вы слышали, что сказано: “око за око и зуб за зуб”. А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую», и видимо противоречащее: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч». Эти два высказывания Иисуса приводятся почти на одной странице Матфея.

Их можно примирять друг с другом – для их примирения были сказаны миллионы слов, печатных и устных. Можно сказать, что в первом отрывке Иисус предостерегает против вульгарной драчливости и грубости, против борьбы, изображаемой в телевизионных «вестернах» или на комиксах; что во втором отрывке он побуждает своих учеников и последователей к чисто *духовному* борению благороднейшего рода. Но все же здесь остается нечто требующее объяснения. Библия, включающая Ветхий и Новый завет, была для западного человека до самого последнего времени – опять-таки со сторонней точки зрения – главным источником того знания, которое мы в начале нашей книги назвали некумулятивным. Мы не хотим этим сказать, что изучение Библии не важно; напротив, ее изучение очень важно.

После такого введения любой позитивный рассказ об историческом Иисусе покажется слишком смелым. Читатель, особенно при нынешнем неведении Библии, должен прочесть – если угодно, в модернизированном переводе – хотя бы Евангелия от Луки и Иоанна и составить об Иисусе собственное мнение. Автор этой книги по сознательным и подсознательным мотивам склонен думать, что исторический Иисус был религиозный энтузиаст, по-немецки называемый *Schwärmer* [Мечтатель, энтузиаст, фанатик (нем.)] – с утонченной, но решительной душой, парадоксально посясторонний мистик, вовсе не презирающий чувственных удовольствий, но озабоченный тем, чтобы они были свободны от ревности и конкуренции, человек большого обаяния для заблудших и несчастных, с большим даром общения с обыкновенными людьми (что в некоторой степени оправдывает наше сравнение с Линкольном). Вероятно Иисус был гораздо более мужественной личностью, чем его изображает позднейшее религиозное искусство. И, очевидно, он способен был к горестной экзальтации пророков.

Опять-таки, традиция естественно-исторического исследования христианства настаивает, что многие черты развитого христианства никак не связаны с деяниями Иисуса. Враждебные критики заходят здесь очень далеко; некоторые из них утверждают, что организованное христианство в самых важных отношениях *противоположно* тому, чему учил Иисус – что оно аскетично, а не радостно, жестоко, а не терпимо, воинственно, а не мирно. Даже если все это преувеличено, то в организованном христианстве многое не находит явного подтверждения в отрывочных исторических сведениях об Иисусе. Во всяком случае, уже во втором столетии имеется полная и весьма утонченная теология, этические правила, дисциплинированная масса верующих и группа посвященных предводителей – в общем, большая религия. Христианство вышло за пределы Христа – того Христа, вокруг которого собрались рыбаки Галилеи:

«В то время ученики приступили к Иисусу и сказали: кто больше в Царстве небесном?

Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них

И сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное;

Итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном». [Матф., 18.4]

По-видимому, превращению христианства из темной еврейской секты в универсальную религию больше всего содействовал Саул из Тарса, именуемый в христианстве св. Павлом – эллинизированный еврей и римский гражданин. О Павле мы имеем более точные и прямые сведения, чем об Иисусе, из обычных исторических источников. Исследователи как правило согласны, что самые знаменитые послания Нового Завета, носящие его имя, в самом деле ему принадлежат, и что рассказ о деяниях Павла и его помощников в общих чертах верен. Конечно, о Павле мы не знаем столь интимных биографических подробностей, какие у нас есть о менее важных личностях, вроде Наполеона. Но мы знаем достаточно, чтобы не сомневаться по крайней мере в его историческом существовании.

Спектр современных мнений в отношении Павла, его деятельности и его идей столь же широк, как в случае Иисуса. В нем можно различить некоторые противоположности, хорошо выраженные названием книги английского радикала девятнадцатого века Бентама «Не Павел, а Иисус». Коротко говоря, некоторая крайняя интерпретация состоит в том, что гуманистические цели человеческого Иисуса были искажены властолюбивым, жестко пуританским Павлом, создавшим попросту еще одну организованную тиранию. Эту позицию часто занимают сентиментальные радикалы, находящиеся вне христианской церкви, такие как сам Бентам. Противоположный взгляд состоит в том, что Иисус был неудачливый и в некотором смысле опасный коммунистический агитатор, а Павел был мудрый администратор и реалист, подавивший крайности учеников Иисуса и сделавший христианскую церковь прочным разумным учреждением, удерживающим массы в надлежащем повиновении. Такая точка зрения вряд ли подobaет верующему христианину, но она приблизительно выражает взгляды учеников Макиавелли из группы *Action française* в Третьей французской республике. [Фашистская организация «Аксон франсэз», действовавшая во Франции после Первой мировой войны]

Христиане обычно полагали, как и сам Павел, что его деятельность осуществляла намерения Учителя, расширяла, но вовсе не извращала его миссию. Сам Павел никогда не знал Иисуса. В действительности Саул из Тарса – ортодоксальный еврей – некоторое время участвовал в преследовании небольшой группы еврейских христиан после распятия Христа. Библейский рассказ об обращении Павла на пути в Дамаск стал классическим примером внезапного, по-видимому, чудесного душевного перелома. Кажется, Павел был в каком-то состоянии транса, и из отрывочной информации, рассеянной в наших источниках, некоторые пришли к заключению, что Павел был эпилептик. Конечно, такой

диагноз на расстоянии не выдерживает научной критики. Очевидно, что Павел не был обычным скучным человеком без воображения – он был гений. Для нашего времени характерно представление, что великий человек – это патологическое явление. Такая точка зрения может привести нас к некоторым выводам о современной демократии – особенно о вере этой демократии в среднее как этическую и эстетическую норму, – но не помогает нам понять великих людей.

Главный вклад Павла в распространение христианства состоял в том, что он проложил путь от еврейского сектантства к универсализму; и первым этапом на этом пути к универсализму во времени и пространстве, был, конечно, греческий язык. Павел говорил и писал на греческом языке эллинистического универсализма, он был знаком с греческими религиозными и философскими идеями. По-видимому, уже на ранней стадии своей христианской жизни он занял твердую позицию против иудаизирующего крыла новой религии, и его организационная деятельность доставила ему титул «апостола язычников». Еврейский Закон с его сложной системой ритуалов, усваиваемый прирожденным евреем как часть воспитания, был камнем преткновения для язычников, которых привлекал христианский образ жизни. Несколько упрощая проблему, можно формулировать ее следующим образом: может ли необрезанный человек быть христианином? Трудно было требовать, чтобы взрослый язычник подвергся этой хирургической операции, внушавшей страх в то время, не знавшее антисептики; это означало бы потребовать слишком многого от слабой человеческой природы. Павел ответил на это ясно: грек, египтянин или римлянин, принимающий христианство, не обязан производить обрезание, не обязан воздерживаться от свинины, не обязан беспокоиться о букве закона. «Потому что буква убивает, а дух животворит».

Этот знаменитый текст не должен вводить в заблуждение. Павел не был анархист, и он вовсе не позволял этим вновь обращенным христианам делать, что им вздумается. Тот дух, о котором говорил Павел в соответствии с его жизнью и деятельностью, был не только утешительный, но и требовательный дух, и жизнь духа была определенным, предписанным образом жизни. *Стороннему человеку* в самом деле кажется, что Павел заменил еврейский Закон христианским Законом. Рационалист может в самом деле подумать, что Павел позволяет себе некоторую игру слов: «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною».

Мы сталкиваемся здесь с одной из серьезных, часто повторяющихся интеллектуальных и эмоциональных трудностей. Тот, кто хочет обратить людей на новый путь, должен заставить их свернуть со старых путей. Он должен сказать им, что они *свободны* и вправе идти новым путем, что Закон, в котором они были воспитаны, с его предписаниями и обычаями, *в действительности* их не связывает. Реформатор неизбежно оказывается бунтарем во имя свободы. Но в действительности он вовсе не хочет, чтобы люди, освободившись от совести, законов и священников, делали все что им вздумается, следуя своим естественным побуждениям и желаниям. Он хочет, чтобы они вели себя *правильно*. Конечно, справедливо – и он в самом деле в это верит, – что «дух животворит». Но, как сказал один из помощников Павла, «не каждому духу верь, но испытывай духов, от Бога ли они; ибо много ложных пророков пришло в мир». Реформатор видит также, что он должен прибегать к закону. Люди свободны, но свободны лишь поступать правильно. Результат кажется парадоксальным, подобно знаменитому изречению Руссо: «Заставить человека быть свободным». Сам Иисус выразил это лучше: «Ибо кто хочет жизнь свою сбересть, тот потеряет ее; а кто потеряет жизнь свою ради меня, тот обретет ее».

В качестве администратора Павел, один из величайших деятелей в длинной последовательности руководителей, сделавших христианскую церковь столь необычайно

эффективной организацией, несомненно держится авторитарной стороны. Его послания показывают, как искусно он держит в своих руках непокорные маленькие группы христиан, рассеянные по всему греческому миру и уже утвердившиеся в Италии. Нельзя сказать, чтобы Павел был жестким, тираническим или тем более систематическим сторонником авторитарной власти. Он полагался на свое сильное красноречие, на свое по-видимому огромное личное обаяние, на знание людей, делавшее его прирожденным целителем душ. Но как практический человек Павел никоим образом не был мягок, в том смысле, как мы, современные американцы, представляем себе либерала или гуманиста.

Павел был более, чем администратор. Он был также теолог, который, как мы видели, прилагал все свои силы к универсализации новой церкви, стремясь сделать ее учение привлекательным для язычников. Среди отцов церкви он всегда оставался величайшим авторитетом в доктрине «оправдания верой», к чему мы еще вернемся. Здесь же мы сосредоточим внимание на практической стороне христианства, как ее понимал Павел, на том образе жизни, которого он требовал от христиан.

Но прежде всего надо заметить, что Павел, как и большинство христиан его поколения, почти наверное не думал, что христианам предстоит долго жить на земле. Ведь сам Христос сказал, согласно первому Евангелию: «Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем».

Первые христиане верили, что Христос может вернуться в любой день и положить конец этому миру чувственного опыта. Затем должен был произойти страшный суд, а за ним – вечное блаженство или проклятие в ином мире. Естественно, люди, верившие в это, не составляли себе далеких планов, не занимались исследованием направлений и тенденций – всей этой медленной работой здравого смысла. Можно думать, что Павел больше считался бы с человеческой природой, если бы он мог поверить, что людям предстоит еще существовать не меньше двух тысяч лет.

Многое в учении Павла в самом деле имеет пуританский характер, в том смысле, как обычно понимают это слово современные американцы. Например, взгляд Павла на половые отношения шокировал многих людей даже до нашего фрейдовского поколения. Знаменитая седьмая глава I послания коринфянам с ее откровенной рекомендацией «но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться», в самом деле достаточно двусмысленна. По-видимому, Павел хотел бы, чтобы весь человеческий род воздерживался от половых отношений. Но как практический и опытный человек он знал, что это невозможно, даже перед самым концом света. Поэтому он рекомендует христианский брак, прибавляя к этому некоторые советы, с достаточной терпимостью рассматривающие смешанные браки между христианами и язычниками.

Таким образом, согласно Павлу, праведная жизнь – это аскетическая жизнь в смысле чувственных удовольствий, удовольствий ложа или стола. («Пища не приближает нас к Богу: ибо, едим ли мы, ничего не приобретаем; не едим ли, ничего не теряем»). Это простая жизнь, свободная от интеллектуального тщеславия греков, которое они называют мудростью. («Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?»). Эта жизнь, свободная от злословия, мелочности, ссор, ревности, повседневных в этом вульгарном мире, и тем более – жизнь, свободная от более героических видов греха. Опять-таки, Павел привык иметь дело с обыкновенными мужчинами и женщинами, и он постоянно обращается именно к ним. Он хочет, чтобы они освободились от себялюбия своих мелких забот и влились в безмятежный поток духовной жизни. В самом деле, Павел, подобно многим

другим поразительным деятелям истории христианства, соединяет в себе практического человека и мистика. Он хочет, чтобы люди освободились от этого грязного чувственного мира и жили в чистом мире духа. Но для Павла этот иной духовный мир – это *не* мир одинокого индивида, достигшего своей собственной *нирваны*, или одинокого философского экстаза последователя Плотина. Иной мир Павла остается человеческим миром, миром общих усилий, разделенных чувств, веры, надежды и любви. Вот самое известное изречение Павла из тринадцатой главы I послания Коринфянам:

«Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится.

Ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем;

Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится.

Когда я был младенцем, то по младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое.

Теперь мы видим как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан.

А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше.»

И, наконец, спасение. Уже в этом отрывке, сосредоточенном на любви (некоторые полагают, что это греческое слово лучше перевести как «милосердие» [Греческое слово *агаре*, понимаемое обычно как христианская «любовь к ближнему», в английской Библии переводится как *charity*, «милосердие». Мы приводим отрывки из апостола Павла в традиционном русском переводе]), Павел приводит великое обетование христианства: «Теперь я знаю отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан». Слово «теперь», относящееся к этому миру, каким христиане хотят его сделать, есть всего лишь описание подготовки к жизни в ином мире («тогда»). Спасенные будут наслаждаться в том мире вечным блаженством; не спасенные будут испытывать вечные муки. Все истинные христиане будут спасены.

Но каков критерий истинного христианина? Стороннему человеку кажется, что Павел приводит двойственный критерий, но сам он, конечно, считает его не двойственным, а единым. Во-первых, истинный христианин должен принадлежать организованной христианской группе (церкви), выполнив и продолжая выполнять определенные ритуальные действия, такие как крещение и причастие; во-вторых, он должен быть христианином внутренне, в душе, должен достигнуть того состояния, которое мистики никогда не могли в точности передать словами, и которое они называют «благодатью», «верой» или другими подобными словами.

Контраст между делами и верой, ритуальными действиями и внутренним светом проходит через всю историю христианства. *Для ортодоксально верующего одно невозможно без другого*. Христианин, неправедный внутренне, очевидно не может праведно вести себя внешне. Но внешние поступки мы все можем видеть, а внутреннюю праведность может видеть только Бог. Поэтому хотя религиозные новаторы и начинают всегда с обращения к доктрине оправдания верой («духом»), в конце концов, если им удастся собрать вокруг себя собственную паству, возвращаются к некоторому внешнему критерию, к некоторому оправданию делами («буквой»). Мы вернемся к этой проблеме, когда будет речь о Лютере.

Другое великое имя в раннем христианском мышлении – это Иоанн, которому приписываются четвертое Евангелие, три кратких учительных послания и удивительная завершающая книга нашего Нового Завета, «Откровение». Этот Иоанн, юный безбородый апостол, изображаемый на христианских картинах и скульптурах стоящим среди бородатых людей, был должно быть невероятно старым, когда он писал четвертое Евангелие, если только ученые не ошибаются в дате его сочинения. В действительности даже историческая реальность Иоанна вызывает у исследователей такие сомнения, что самые ортодоксальные и вполне искренние христиане, занимавшиеся этим вопросом, обычно говорят об «авторе или авторах четвертого Евангелия» или об «авторе “Откровения”».

«Откровение» – это апокалипсическая книга, полная самых загадочных пророчеств. В течение двух тысяч лет она служила арсеналом для таких людей, которых не только рационалисты, но даже трезвые традиционные христиане должны считать помешанными. «Откровение» – это книга, перед которой неверующий, и даже обычный бесхитростный верующий просто беспомощен. Ищущий вещей сокровенных может найти в ней чуть ли не все. И чуть ли не все случившееся в течение последних тысячелетий в самом деле находили в «Откровении».

Но четвертое Евангелие – одно из самых важных христианских сочинений. Его автор по сравнению с Павлом – темная личность. Именно потому что мы так мало о нем знаем, мы пытаемся увидеть его в его труде. Автор четвертого Евангелия не производит впечатления администратора, практика, занятого исцелением душ. С другой стороны, по-видимому, нельзя видеть в нем и метафизика, теолога, человека не от мира сего. Автор четвертого Евангелия, очевидно, писал в состоянии сильного морального напряжения. По его мнению, так называемые христиане – люди, никогда не знавшие Христа – упускают из вида великую истину христианства, что Христос *есть* невозможное соединение Бога и человека, иного мира и этого мира, бесконечного и конечного. Христос достиг этого единства, к которому напрасно стремились прежние мистики, тем простым фактом, что он был Христос. Но это соединение Бога и человека всегда вызывало неправильные толкования у обыкновенных людей, которые соблазняются более легким для них представлением Христа – как только человека или только Бога.

Термин, в котором автор четвертого Евангелия выражает это чудесное соединение Бога и человека, – это Logos, «Слово»:

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. . . . И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца».

Тысячи страниц были написаны об этом Слове и о соответствующей ему теологической концепции Святого Духа, с помощью которой ортодоксальное христианство пыталось доставить верующим постижимую связь между разделенными мирами Бога и человека. Все четвертое Евангелие сосредоточено на этом чуде человека-бога; но за исключением знаменитых вводных предложений это не абстрактный теологический трактат. Это жизнь Христа, но жизнь, всегда сосредоточенная на Христе как воплотившемся Слове:

«Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне; а если творю, то когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем».

Даже с точки зрения интеллектуальной истории идеи и идеалы раннего христианства составляют только часть его истории. Идеи Павла, Иоанна и сотен других менее

известных работников в христианском винограднике приобрели для верующего реальность в ритуале, в ряде общинных церемоний; и верующие были дисциплинированы, собраны, скреплены тем, что в светском обществе называется попросту правительством. Оба этих предмета – ритуал или литургия и организация церкви – чрезвычайно важны. Здесь мы можем лишь указать на их важность для христианского образа жизни.

Главный ритуальный акт христианства – это причастие. Главным источником причастия является рассказ о Тайной Вечере Христа с его учениками, примерно одинаковый у Матфея, Марка и Луки. Матфей рассказывает это следующим образом:

«И когда они ели, Иисус взял хлеб и благословив преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое. И взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все; ибо сие есть Кровь Моя нового завета изливаемая во оставление грехов».

Это превосходный пример того, что некоторые натуралистически настроенные историки считают подтасовкой фактов, или, во всяком случае, позднейшим добавлением. Здесь слишком уж много теологии, особенно в словах «оставление грехов». Эти историки предполагают, что у Христа могла быть последняя печальная трапеза с его учениками и что он, может быть, даже просил их помнить о нем. Они предполагают, что самые первые христиане, как известно, осуществлявшие потребительский коммунизм, устраивали таким образом некоторые из своих общих трапез в память Христа, называвшихся *agape*, или праздниками любви. Наконец, они предполагают, что эта церемония очень скоро по существу превратилась в таинство – постоянно обновляемое чудесное причастие к жизни Бога-Христа; не просто причастие, а даже теофагию [Это слово означает «поедание Бога» и описывает обряд многих языческих религий, содержащий вначале так называемое культовое людоедство. Введение такого обряда в христианскую литургию устанавливало связь с распространенными в древности мистическими культами, сохранившими символику людоедства], какую мы уже отметили в греческих мистических религиях. Тогда и только тогда были написаны известные нам Евангелия, в которых Христу приписываются слова: *Это тело мое*.

Как бы ни происходил этот исторический процесс, церковь, очевидно, очень рано превратила его в таинство. Евхаристия [В русском церковном языке – «пресуществление»] или Святое Причастие содержит определенные ритуальные действия, направленные к духовной цели. Центральный момент евхаристии состоит в том, что верующий съедает кусочек хлеба и выпивает глоток вина из священного запаса; этот запас содержит чудесную силу Божью, переданную непрерывной цепью через Христа его ученикам, а тем самым всем священникам и превратившуюся в божественную субстанцию – плоть и кровь Христовы. Если все поведение верующего и состояние его духа в этот момент было подлинно христианским – то есть если он был в состоянии благодати, – то этот акт снимает все его грехи, прощает их и утверждает перед людьми и перед Богом его принадлежность к кругу избранных – к тем, кто будет спасен и удостоится вечной жизни в блаженстве. Вечно повторяющееся чудо снова и снова бросает вызов злу повседневной жизни.

Из этого краткого изложения уже ясно, что доктрина евхаристии, рассматриваемая как чисто интеллектуальная проблема, допускает множество интерпретаций. Простое слово «превратившуюся», использованное выше, оскорбило бы многих теологов. Они настаивали бы, что хлеб и вино не «превращаются» в вульгарном смысле слова, не «превращаются» химически. Затем возникают проблемы, касающиеся роли священника. Предположим, что это недостойный священник, что он сам грешник. Сохраняет ли силу совершенное им таинство? Вопреки деятельной ереси донатистов, дававших отрицательный ответ на этот вопрос, католическая церковь впоследствии ответила на него положительно. Возникают также проблемы, относящиеся к принимающему причастие.

Что такое состояние благодати? Как верующий может убедиться, что он находится в состоянии благодати? Требуется ли, чтобы он был в этом убежден? Есть также проблемы, связанные с самой формой таинства, например, проблема, разделившая впоследствии католиков и протестантов: Должен ли причащающийся принимать причастие под двумя видами (и хлеб, и вино), или лишь под одним видом?

Как бы ни были важны эти интеллектуальные проблемы в ранней истории христианства, их нельзя считать решающими. Христианство многим обязано не только своей теологии, но и своей организации. В организации раннего христианства основным фактом была возраставшая дифференциация между мирянами и клиром. Христианство, в отличие от греческого и римского язычества, выработало касту священников, весьма заметно отделившуюся от мирян – остальной массы верующих. Конечно, многие критики полагают, что Иисус не имел в виду создание такой церкви, но доказать это невозможно. Несомненно, дифференциация между мирянами и клиром возникла почти одновременно с организованным христианством, не позднее начала второго века.

Сделаем отступление, чтобы подчеркнуть *взаимосвязь* идей и остальной части человеческой жизни. Чистый интеллектуалист мог бы сказать, что поскольку христианство провело столь резкое, даже абсолютное различие между Богом и человеком, между этим миром и иным миром, оно должно было выработать строго определенное духовенство в качестве посредников между Богом и человеком, точно так же, как автор четвертого Евангелия должен был изобрести свой *Logos*. Напротив, чистый антиинтеллектуалист мог бы сказать, что поскольку христианство началось в группе «естественных» священников, жаждавших власти, то пришлось изобрести теологию, оправдывающую священство, а также ряд таинств, требующих участия жрецов, имеющих монополию на нужные для этого чудесные силы. Обе эти точки зрения – интеллектуалиста и антиинтеллектуалиста – были бы совершенно ошибочны. Христианство началось в космополитическом мире войн, рабства, всевозможных человеческих бедствий, и его главную привлекательность составлял призыв к спасению, к психической и духовной целостности в разделенном мире. Теология, этика и управление христианства были *взаимосвязанными, определяющими факторами его роста*. Каждый из этих факторов влиял на остальные и испытывал их влияние. В организации раннего христианства замечательно эффективной была сеть отдельных ячеек, или церквей. Христиане держались вместе – первое время держались вместе против чрезмерного энтузиазма, кликушества некоторых братьев и сестер; впоследствии держались вместе против жестоких, хотя и спорадических преследований римских чиновников, рассматривавших отказ христиан приносить жертвы богу-императору как государственную измену; держались вместе даже против внутренних теологических препирательств – волны ересей, сопровождавших большие успехи новой религии. Форма организации, принятая церковью, близко воспроизводила гражданскую организацию Римской империи. В самом деле, одна из ключевых единиц христианской организации – диоцез – представляла собой, под тем же именем, административную ячейку империи. Духовенство, рано дифференцировавшееся от мирян, составляло почти такую же *иерархию*, как в армии. Она начиналась с мальчиков, прислуживавших у алтаря, и проходила через священников к епископам, архиепископам и папе. В эти первые христианские столетия главную роль играли епископы, имя которых происходило от греческого слова *episcopos*, надсмотрщик. Епископ, подобно командиру полка, работал непосредственно со священниками и важными мирянами, находившимися в его юрисдикции. Над епископами стояли митрополиты (архиепископы), патриархи и сам папа, занимавшиеся, подобно штабным офицерам, высшей стратегией и тактикой движения и нередко терявшие связь с его рядовыми членами.

В самых ранних христианских общинах, вероятно, не было различия между мирянами и клиром. И первые клирики, вероятно, выдвигались сами по себе, но утверждались в их положении доброй волей их братьев и сестер. Рукоположение, то есть формальное таинство, дававшее человеку чудотворную должность священника, возникло не только потому что такие доктрины как причастие требовали священника, но и потому что безудержный энтузиазм братьев и сестер легко переходил в крайности. В самом деле, уже в посланиях Павла можно найти эти проблемы и ответы на них церковных организаторов. Но от этого демократического начала осталось некоторое ощущение, что должностные лица «выбирались» голосами общины, особенно в отношении должности епископа. Вначале епископы выбирались голосами духовенства и некоторых активных мирян; даже в средние века епископы католической церкви канонически (то есть по закону) избирались капитулом духовных лиц, состоявших при соборе. Но в действительности иерархия организованной церкви уже очень рано устанавливалась путем назначения. Епископ в своем диоцезе был если и не король, то не менее чем полковник. Епископы как члены соборов составляли активные организованные и организующие группы, придавшие окончательное направление растущему христианству. В течение первых трех или четырех столетий, о которых теперь идет речь, в церкви не было единого главы. Окончательное установление полной иерархии с папой на ее вершине произошло лишь после разделения империи на Восточную и Западную, причем будущая греческая православная церковь отделилась от будущей римской католической церкви. Правда, уже очень рано епископ Рима предъявлял особые претензии на первенство среди епископов. Скептически настроенные историки, не связанные с церковью, полагают, что уже в третьем или четвертом поколении после Христа римские священники, действуя в своих интересах, включили в Новый Завет отрывки, послужившие основанием традиции св. Петра, по которой Иисус якобы сам задумал римское папство. По Матфею, Иисус говорит своему ученику: «И Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее». Здесь мы встречаемся с тем, что в менее торжественных случаях называется игрой слов, поскольку греческое слово *petros* означает имя Петр и в то же время «камень». Очень ранняя традиция утверждает, что сам Петр направился в Рим, основал там церковь и принял там мученическую смерть.

Теперь трудно решить, что здесь было намеренным, а что случайным. Во всяком случае, традиция св. Петра сделала епископа Рима главой церкви. Престиж Рима, место Рима в вековой системе человеческого общества, а затем отдаление покинувших Рим императоров в Константинополь – все это сделало главенство римского епископа в некотором смысле неизбежным. Однако в эти первые столетия каждый из патриархов – как назывались на востоке епископы Константинополя, Антиохии и Александрии – имел твердое убеждение в своей важности, если не в своем превосходстве, и в великих спорах по поводу ересей римский престол далеко не всегда занимал доминирующее положение. Как мы уже сказали, восточная и западная церковь в конце концов разделились. Были сделаны некоторые усилия для их сближения, так как казалось неприличным существование двух конкурирующих путей к небу, но к одиннадцатому столетию разделение завершилось.

Великая волна ересей, достигшая апогея в третьем столетии, знаменует собой созревание христианства. Верующие этой новой могучей религии спорили между собой едва ли не обо всем. В такой книге как наша мы не можем рассказать даже о главных ересьях. Они составляют широкий спектр того, что мы назвали некумулятивным знанием. Со сторонней точки зрения они могут показаться нормальной реакцией массы образованных и полубразованных людей, свободно обсуждающих эти великие вопросы – о праведности и грехе, о спасении и проклятии, о путях Бога к человеку. В отличие от простых расхождений во мнениях (как в дискуссионном клубе), такие расхождения становятся

ересями, если они возникают в периоды беспокойства и переходят в действия общественного значения. Однако непрерывное образование соперничающих групп разрушает единство движения, каким оно было вначале и каким оно из всех сил пытается остаться.

Главной группой христиан, пробившей себе путь через все преследования и ереси, была римская католическая церковь, сумевшая сохранить и укрепить свое единство; со стороны можно подумать, что это удалось ей именно благодаря ее борьбе против еретиков и компромиссам с ними. В самом деле, обилие ересей – то есть расхождений в ценностных суждениях – для юного движения является скорее признаком силы, чем слабости. Чрезмерные идейные расхождения, вероятно, могут убить движение, но в известных пределах расхождения усиливают его. По-видимому, католическая церковь усилилась, преодолев свои ереси.

Эти ереси охватывали большую часть человеческого поведения и веры. Некоторые из них были сосредоточены на таинствах, например, оспаривали действительность причастия, совершенного грешным священником; другие не принимали чего-нибудь из литургии, например, оспаривали вычисление дня пасхи; третьи относились к поведению, например, к воздержанию священников от половой жизни; наконец, еретики вмешивались и в самые высокие предметы вроде теологии и философии. Целая группа ересей, названных гностическими – от греческого слова, означающего «знание» – предавалась увлекательному исследованию мысленных комбинаций из слов и эмоций, вроде шахматной игры. Гностики были большей частью интеллектуалы греко-римского мира, искавшие утонченную магию. Они были знакомы с рядом других конкурирующих культов и философских школ, особенно неоплатонической; по-видимому, они немало знали также о восточных потусторонних культах. Несмотря на все разнообразие их верований, они склонялись к общей точке зрения, что наш чувственный мир – дурной мир, или он просто не существует, то есть представляет собой дурную иллюзию. Личность Иисуса их привлекала, но это был Иисус-чудотворец, Иисус-Бог. Они никогда не допускали его человеческую природу, его участие в этом мире. Они не могли допустить, чтобы божественное сколько-нибудь принижалось нечистым человеческим опытом.

Но типичной для этой эпохи ересью можно считать великий спор об отношении Иисуса и Единого Бога. Эта проблема была важнее гностицизма. В конце концов, в 325 году на Никейском соборе, близ Константинополя, христианство приняло тринитарную или Афанасиеву точку зрения. [То есть признающее Троицу учение Афанасия] Согласно этой доктрине Бог-отец, Иисус Христос-Сын и Святой Дух – реальные лица, в числе трех, но в то же время составляющие одно лицо. При этом христианство осталось монотеистической религией, поскольку его Троица много выше математики. Противоположное учение Ария вовсе не было унитаризмом в смысле современной Америки, но все же было во многом унитарным, поскольку стремилось подчинить Иисуса Богу, поместить его позже во времени как эманацию бога, или с помощью теологических тонкостей как-то иным способом сделать его меньше Бога-Отца. Решающее значение в этом споре имело выражение Афанасия *homoousion* (единосущий Отцу [То есть имеющий ту же сущность]) и выражение Ария *homoiousion* (подобный своей сущностью Отцу). Народная мудрость, всегда живо реагирующая на такие вещи, обратила внимание на единственную букву *i* (греческая «иота»), которой различались позиции этих важных духовных деятелей. Отсюда и произошло сохранившееся до сих пор выражение «ни на иоту», то есть ни на самую малость.

Этот ранний пример народного семантического скептицизма не может убедить нас в том, что между сторонниками Афанасия и Ария не было существенной разницы, и что

Никейский собор мог бы с таким же успехом высказаться в пользу Ария. Мы уже заметили по поводу четвертого Евангелия, насколько важно было для христианства его плодотворное напряжение между этим миром и иным миром. Христианство не может позволить себе логику, необходимую для выбора между этими двумя логически несовместимыми суждениями. Принятие гностицизма завело бы его в дебри магии, экстаза и отрицания этого мира. Принятие арианства могло бы привести его к принятию этого мира, каким его видят наука и здравый смысл. Католицизм – традиционное христианство – твердо стал на ноги и в том и другом мире: он принял оба мира, веря, что миссия Иисуса сделала из них Единый Мир.

Никейский собор созвал император Константин, который по крайней мере в политическом смысле был христианином. К 325 году темная еврейская секта уже господствовала в греко-римском мире. Остатки языческих групп существовали еще несколько столетий, и победоносной церкви пришлось перенять множество языческих верований и обычаев в виде местных святых, обрядов и суеверий. И все же это была удивительно полная победа. К четвертому столетию христианство стало религией западного мира.

Христианская вера

Проследив развитие церкви до ее победы, мы попытаемся теперь систематически описать христианскую веру, сложившуюся у обычных людей. При этом нам придется обойтись без тонкостей теологии, сосредоточив внимание на мифической фигуре, именуемой средним человеком. Однако читатель должен иметь в виду, что почти все рассматриваемые дальше вопросы всегда и везде вызвали расхождения, и чаще всего среди людей, называвших себя христианами.

К началу четвертого столетия вера в близость второго пришествия Христа со следующим за ним концом света, естественно, ослабела. Время от времени являлись христианские пророки, предсказывавшие немедленное второе пришествие и собиравшие вокруг себя небольшие группы верующих. Даже в просвещенном девятнадцатом веке так называемые «миллериты» собрались в белых одеяниях в центре Нью-Йорка, с уверенностью ожидая, что наступит конец света. Но эти хилиастические верования – как их называют на специальном языке – считаются ненормальными, они не входят в формальную, общепринятую христианскую веру. [Хилиазмом называется вера в скорое наступление второго пришествия] Впрочем, в отношении судьбы отдельного человека христианство вовсе не утратило веру в близость и неизбежность божественного воздаяния: оно ожидает каждого христианина в час его смерти.

Христианин верует в единого Бога, воплощенного в Троице, – в совершенное существо, создавшее мир и человека, предназначив его для счастливой жизни в райском саду. Но Адам, первый человек, которому Бог даровал свободу воли, ослушался Бога и согрешил. Вследствие адамова греха справедливый Бог изгнал людей из рая и осудил их на несовершенную земную жизнь. Но Бог не покинул свои творения. Как сказано в Ветхом Завете, его избранный народ сохранил в этом суровом мире живую веру, и примерно через две тысячи лет после адамова греха Бог послал своего едиnorodного сына Иисуса Христа, чтобы дать человечеству возможность искупить свой грех и если не прямо вернуться в рай, то в некое райское состояние, уже не на земле, а на небе. Христос – Бог, ставший человеком – умер на кресте, чтобы дать всем людям надежду избежать смерти. [Ветхий Завет, конечно, ничего не знает о Христе. Эта фраза выражает христианскую мифологию, искусственно связывающую Христа с пророчествами о Мессии]

Таким образом, людям дарована была возможность искупления, возможность избежать смерти через воскресение Христа. Чтобы достигнуть искупления, человек должен был

быть истинным христианином. Он должен был *обратиться*, то есть духовно ощутить дар благодати, принесенный Христом. Он должен был быть исправным членом церкви, исполняющим предписанные ритуалы: вступая в церковь, он подвергался таинству крещения, ритуально очищающему от грехов; участвуя в таинстве причастия, он время от времени приобщался к повторяющемуся чуду искупления, совершенному Христом; если он впадал во грех, он мог исцелить свой дух, исповедуясь священнику, посредством таинства покаяния; и брак его тоже был таинством. Наконец, с приближением смерти он по возможности получал от священника отпущение грехов, что составляло таинство соборования, и тем самым готовился достойно предстать пред высшим судом.

Таким образом, христианин имел свой закон, который он должен был соблюдать. Он должен был также следовать не столь отчетливо определенным этическим правилам. В четвертом столетии христианство не было уже сектой смиренных или мятежных людей, с общим имуществom – так называемым потребительским коммунизмом – и с презрением к общественному положению и богатству. Христианин мог уже быть богатым и занимать высокое положение в мирской жизни. Были уже христианские моралисты, жаловавшиеся, что богатые христиане хотят купить себе спасение, не следуя христианским идеалам. Идеалы эти отчасти совпадали с идеалами всех высоких религий – в числе их были честность, доброта, скромность, трезвость и простой образ жизни, хотя от обычного христианина не требовались аскетизм и нищета. Подчеркнем, что для обычного христианина чувственная жизнь не была иллюзией, как во многих восточных религиях; она не была просто злом; она не считалась даже в сколько-нибудь отчетливом смысле лишь этапом душевного развития, как в сложном восточном культе метемпсихоза. [То есть переселения душ] Для христианина этот мир не мог быть совсем плох, поскольку его создал Бог. Этот мир давал христианину возможность жить праведной жизнью, готовясь к совершенной жизни в лучшем мире.

Далее, хотя великая церковь признала социальное и экономическое неравенство на земле, христианское учение никогда не переставало настаивать, что все люди равны перед Богом. Человеческие души не имели чинов и званий. В конечном счете им предстояло спасение или проклятие, и на этот ужасный приговор не могли повлиять ни богатство, ни власть. Более того, христианское учение внушало простым людям, что положение в обществе, власть и богатство хотя и не исключают спасения, но по крайней мере затрудняют его. Это постоянно повторяемое христианское учение о равенстве душ перед Богом кажется людям определенного темперамента бессмыслицей или чем-то вроде опиума для народа, позволяющего удерживать бедных в их бедности. Мы ограничимся более скромным суждением, что это учение доставило западной культуре некое минимальное чувство человеческого достоинства, столь резко отличающее человека от других живых существ. Наконец, христианин – особенно ранний или средневековый христианин, в эпоху, предшествующую современной науке – полагал, что Бог с его помощниками, ангелами и святыми, принимает постоянное участие во всем происходящем в этом мире. Христианин не различал естественных, то есть обычных явлений, от сверхъестественных, то есть необычных. У него, конечно, не было научных или рационалистических представлений о том, что обычно происходит в этом мире, и он даже не рассматривал среднее как нормальное. Бог мог совершать дела, каких не могли совершать сами по себе люди, животные и природные стихии. Если угодно, можно сказать, что христианин был суеверен, что он жил в мире неразумных страхов и надежд.

Он мог, например, думать, что поскольку Иуда Искариот оказался тринадцатым в самой трагической ситуации, то не стоит связываться ни с чем тринадцатым, чтобы не произошло что-нибудь плохое. И если сверхъестественное не было для него столь же обычным, как естественное, то оно было в его представлении столь же реальным, а часто

и столь же предсказуемым. Это было нечто, с чем можно было справиться с помощью старых испытанных методов религии. Конечно, всегда мог вмешаться дьявол, но христианин знал, как его изгнать – в средние века для этого было много способов. Ни естественные, ни сверхъестественные стороны вселенной не были в принципе враждебны христианину. Те и другие были частью божественного замысла. И хотя добрый христианин не был совсем уж уверен – неприлично и дерзко уверен – в своем спасении, он во всяком случае *знал*, как приспособить свое поведение в этом мире к естественным и сверхъестественным обстоятельствам, и *верил*, что может надеяться на спасение.

Причины победы христианства

Можно спросить, почему христианство одержало верх над множеством соперничавших с ним культов греко-римского мира. Есть простой ответ на этот вопрос: потому что оно истинно, а истина по Божьей воле побеждает. Но даже вполне убежденные христиане, во всяком случае с начала современной критической истории и социологии, не могли противиться соблазну объяснить эту победу более конкретными естественно-историческими причинами. Было предложено много разных ответов, часто мотивированных ненавистью к христианству. Так, некоторые антихристианские рационалисты утверждали, что христианство победило, потому что апеллировало к невежеству, суеверию и слабости поработанного пролетариата греко-римского мира. Другие настаивали, что христианство предлагало каждому что-нибудь желательное для него, без стеснения заимствуя идеи у своих конкурентов. Третьи подчеркивали то, что мы теперь назвали бы эскапистской стороной христианства – его привлекательность для усталых разочарованных людей большого общества.

Мы будем держаться здесь, как и во всей книге, той точки зрения, что если рассматривать триумф христианства как естественное историческое событие, то объяснение его должно зависеть от множества разных факторов. При нынешнем состоянии знаний мы не можем оценить эти факторы, сравнить их и свести в единую формулу. Мы можем лишь настаивать, что в каждом объяснении успеха христианства есть *некоторая* доля истины. Мы рассмотрим здесь лишь старые, хорошо известные элементы проблемы, и попытаемся приблизительно сравнить их значение.

Во-первых, есть целый ряд факторов, связанных с синкретическим элементом христианства. Синкретизм – это сочетание элементов, взятых из разных религий. Любители упрощений принимают синкретический фактор за полное объяснение, но это лишь частичное объяснение. Можно найти в греческих мистических культах, в культе Изиды, в культе Митры, в иудаизме и в других культах эллинистического мира *образцы* всего, во что верил христианин – ритуальное очищение, умирающего и воскресающего бога, деву, рождающую ребенка, судный день, весенние празднества, празднества зимнего солнцестояния, дьяволов, святых и ангелов. Но вне христианства мы не найдем *всего*, во что верил и чему поклонялся христианин. Утверждение, что христианство делало заимствования из других культов, с естественно-исторической точки зрения так же неспособно полностью объяснить христианство, как изучение источников Шекспира не может объяснить его величие. Конечно, важно отметить, что христианство включило в себя элементы верований и ритуалов, происходящие из разных источников. Можно даже допустить, что немногие известные и многие безымянные люди, сформировавшие христианские верования в ранние столетия, были очень искусны в выборе деталей для своей новой веры – то орфических, то митраистских деталей. Но это представление о ранних отцах церкви, намеренно планирующих некий культ, подобно тому как менеджеры американской фирмы планируют новый рыночный продукт, не только вульгарно и оскорбительно, но неубедительно в историческом и психологическом смысле. Отцы-

основатели христианства не были такими намеренными планировщиками, и прежде всего они не были такими интеллектуалами. Их синкретическая работа была в значительной мере бессознательной. Например, христианство имело нечто общее с культом Изиды не потому, что христиане намеренно представляли себе Деву Марию наподобие Изиды, а потому, что обе они, Изида и Мария, помогали восполнить потребность в утешительной материнской фигуре.

Во-вторых, не лишено справедливости также и утверждение, что христианство со своим обещанием потусторонней награды за бедность, страдания и угнетения в этом мире, оказалось самой привлекательной верой для пролетариата клонящейся к упадку Римской империи; есть справедливость и в близком утверждении, что оно оказалось привлекательным также для некоторых представителей привилегированных классов – усталых, скучающих, пресыщенных или мечтателей-идеалистов: для всех таких людей христианство было либо способом бегства от ненавистного мира, либо стимулом к улучшению этого мира. Христианство удовлетворяло самые разнообразные потребности людей – не столько вследствие его синкретического происхождения, сколько благодаря упорному нежеланию пожертвовать этим или иным миром. Конечно, с точки зрения современного психолога многие из этих способов удовлетворения обозначаются такими словами как «компенсация» и «эскапизм», но для них издавна существует доброе старое слово «утешение». Таким образом, не лишено справедливости утверждение, что христианство – религия слабых, простых и угнетенных. Евангелия не оставляют в этом сомнения.

В-третьих, христианство имело также успех среди высших классов и интеллектуалов, как греческих так и римских. Уже очень рано встречаются упоминания об обращении в эту презируемую секту мужчин и женщин из знатных семей. Несомненно, с точки зрения социолога такие обращения напоминают современное обращение в коммунизм сына банкира. Очевидно, в течение нескольких первых столетий христианство не привлекало людей, удовлетворенных жизнью. В христианство обращались те, кто отвернулся уже от образа жизни, в котором был воспитан. Но было бы ошибкой полагать, что притягательность христианства была чисто эмоциональной. Развивавшаяся христианская теология была достаточно сложной и уже достаточно респектабельной в интеллектуальном смысле, чтобы привлечь людей с философским складом ума. Таким образом, одним из факторов, содействовавших конечной победе христианства, была его теология, уже к концу второго столетия достаточно сблизившаяся с греческой интеллектуальной традицией. У поздних греков теологические споры в некотором смысле заменили прежние политические споры *полиса*, и точно так же распространились на нижние классы населения, обычно не заинтересованные в абстрактных дискуссиях. Во время арианского конфликта ваш парикмахер в Константинополе или Александрии мог задать вам вопрос: Думаете ли вы, что Сын в самом деле единосущ Отцу?

В-четвертых, христианство привлекало еще и другой очень важный человеческий тип – активных организаторов, «практичных» людей. Удовлетворенная, консервативная публика часто воображает, будто революционные движения сплошь состоят из непрактичных людей – *а ранние христиане были революционеры*. Конечно, это верно лишь в отношении небольших маргинальных, причудливых движений – и даже в таких движениях можно встретить трезвомыслящих людей. Великие революционные движения скоро привлекают к себе тех, кто видит в них шанс удовлетворить свое честолюбие, волю к власти, даже стремление к богатству и, наконец, шанс изменить происходящее вокруг, очистить этот испорченный мир и сделать из него нечто лучшее. Персонал ранней христианской церкви, дьяконы, священники и епископы – люди, создавшие великолепную христианскую организацию, столь заметно превосходившую внутреннюю политическую

силой соперничавшие с ней восточные культы, – эти люди, каковы бы они ни были в других отношениях, несомненно заслуживают стандартной американской похвалы: они были «эффективны» и «практичны».

В-пятых, христианство унаследовало из еврейских источников и сумело сохранить в критические годы роста свою исключительность, что пошло ему на пользу. Христианство всегда отказывалось от союзов с какими-либо иными культурами. Даже христианский синкретизм – а мы видели, что с нашей точки зрения в христианстве были синкретические элементы – заслуживает большей оценки, чем простое «заимствование». Христиане присоединяли, присваивали себе какое-то верование или ритуал, ревниво настаивая, что это христианская монополия. Отметим, что все другие культы мирились с поклонением императору, но христианин не мог пролить каплю благоговения на алтарь божественного цезаря, оставшись добрым христианином. Без сомнения, христианская традиция преувеличивала ужасы официальных и неофициальных преследований, которым подвергались верующие, а также преувеличивала число преследуемых христиан, предпочитавших быть съеденными львами, нежели отступить от своей веры. Конечно, христиан преследовали, например, в те времена, когда последователи Митры имели влияние в могущественной римской армии. Но преследования в какой-то мере усиливают преследуемую группу в общественном мнении. Во всяком случае, преследования делают такую группу более эффективной и дисциплинированной. И несмотря на вспышку ересей при уменьшении давления, раннее христианство сохраняло свое единство.

Подведем итоги. С естественнонаучной и исторической точки зрения христианство одержало верх над своими конкурентами не по какой-нибудь одной причине, но благодаря *взаимодействию* ряда благоприятных факторов. Оно обещало спасение не менее конкретным и привлекательным образом, чем любые его конкуренты. То, что спасение наступало лишь после смерти и было более достижимым для бедных, смиренных и бесправных, делало христианство особенно привлекательным для пролетарских масс Римской империи. Но с другой стороны, теологические тонкости новой веры открывали поле деятельности для интеллектуалов, ее мистическая широта была убежищем для людей, наделенных чувствительностью и воображением, тяготившихся этим миром, а ее практические организационные проблемы, несомненно, привлекали практиков и реформаторов, поскольку христианство очевидным образом превращалось в большую силу. Ощущение собственного призвания, чувство превосходства над язычниками, преследования со стороны правительства, которому поведение новой секты казалось загадочным и, может быть, изменническим, – все это вместе превращало раннее христианство в сплоченную группу. Христиане держались вместе, христиане помогали друг другу во всей империи. И в течение такого же времени, какое отделяет нас от первых поселенцев Виргинии и Новой Англии, христиане стали правителями империи.

Теперь они были не так уж похожи на рыбаков Галилеи, слушавших слова Иисуса. Но слова оставались все те же, они звучат еще и сегодня: «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие». «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю». «Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться». Такое противопоставление, как мы надеемся разъяснить, несправедливо, но оно не лишено оснований. В самом деле, уже в течение семидесяти поколений богатые люди, самодовольные люди, весьма озабоченные тем, что они едят и пьют и как они одеваются, спокойно сидят в церкви, слушая приведенные выше тексты, и продолжают оставаться богатыми, самодовольными людьми, весьма озабоченными своей едой, питьем и одеждой.

Здесь есть, конечно, проблема. Не была ли победа христианства в то же время поражением *истинного* христианства, первоначального христианства, христианства Иисуса? И в самом деле, в течение этих семидесяти поколений всевозможные мятежники внутри христианской церкви и вне ее обвиняли ее в том, что она отреклась от христианского образа жизни ради жизни земной. Убеждение, что организованная на земле церковь в действительности не является христианской, лежала в основе большинства ересей, от гностиков до датского теолога девятнадцатого века Серена Кьеркегора. Мятежники бросали в лицо этим благополучным христианам слова самого Христа: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» Мы попытаемся теперь разрешить трудную задачу – оценить роль организованного христианства в традиции западного общества.

Христианский образ жизни

Читатель, может быть, уже устал от наших настоятельных оговорок, что мы пишем историю христианства извне, как историю человеческих отношений. Но мы должны снова об этом напомнить, потому что рассматривая христианство таким образом, можно понять, что победоносное христианство Никейского собора, официальная вера величайшей в мире империи должна была сильно отличаться от христианства галилейских рыбаков. С другой стороны, если принять Новый Завет за окончательное изложение христианской веры, то можно прийти к выводу, что христианство четвертого столетия не просто отличается от христианства первого столетия, но что христианство четвертого столетия – вообще не христианство.

Приведем мирскую аналогию. Нынешние Соединенные Штаты не очень похожи на раннюю Новую Англию. Посмотрите в Плимуте на изящно застроенную и охраняемую каменную глыбу под названием Плимут Рок; присмотритесь к толпе туристов, приезжающих сюда в своих машинах, посмотрите, как они выходят из машин, осматривают скалу (обмениваясь замечаниями и шуточками), покупают сувениры, сладости и газированную воду у лотошников, а затем уезжают. Вы неизбежно задумаетесь, что сказали бы обо всем этом Отцы-пилигримы. Узнали бы они в этих людях своих наследников, своих последователей? Или они ощутили бы, что эта безмерно удачливая Америка обрела весь мир ценой собственной души?

Начиная с четвертого столетия мы, люди Запада, в том или ином смысле были христианами, по крайней мере *считались* христианами. Лишь в последние несколько столетий многие члены западного общества получили возможность открыто и коллективно провозглашать атеизм, или агностицизм, или теософию, или переходить в какую-нибудь нехристианскую веру. В Средние века, в течение тысячи лет, откровенные атеисты были редки. Поскольку все были христиане, то христианство неизбежно понималось людьми по-разному. Христианами были святой Франциск, Эразм, Лойола, Макиавелли, Паскаль, Уэсли, Наполеон, Gladston и Генри Форд. Вы можете, конечно, сказать, что не все они были *настоящими* христианами. Но вы не сможете классифицировать христиан, как таксономист классифицирует растения; во всяком случае, вы не сможете добиться в вашей классификации того согласия, какого достигает таксономист. [Таксономией называется биологическая дисциплина, занимающаяся классификацией живых организмов]

В самом деле, чтобы избежать абстракций и иллюзий, неизбежно сопутствующих таким широким обобщениям, надо обратиться к самим отцам церкви, гражданам универсального римского государства, искавшим в христианстве выхода из трудностей языческого общества. Они были во многих отношениях элитой своего общества, и они решились

проследить до корней трудности, с которыми они столкнулись. На современном языке, они не были простыми эскапистами. Некоторые из них были ученые, и в другом обществе, в другой культуре остались бы не более чем учеными – таков был, например, святой Иероним. Некоторые были прирожденные администраторы, обратившиеся к интеллектуальным и эмоциональным проблемам перед лицом кризиса, с которым они столкнулись – как Амвросий, или даже Августин. Некоторые были искатели, реформаторы, идеалисты, перфекционисты [Искатели совершенства], недовольные этим миром и даже иным миром, как Тертуллиан. Но у них было общее чувство призвания, принадлежности к чему-то превосходящему все дела и чувства прошлого. И хотя некоторые из них были педанты, а другие люди действия, искреннее чувство соединило их в новой, предприимчивой, победоносной вере.

Исторически христианская церковь в самом деле допускала – под общим названием христианства – некоторое разнообразие жизненных путей, и даже значительное разнообразие интеллектуальных объяснений жизни. Все мы знаем, какое множество сект возникло после протестантской реформации шестнадцатого века. Они образуют широкий эмоциональный и интеллектуальный диапазон – от унитарийцев и трясун до сторонников высокой епископальной церкви. Но даже до Лютера, когда католическая церковь придавала религиозное единство всему Западу, это единство не было доктринальным, тоталитарным; оно не означало единообразия.

Конечно, месса, символ веры, катехизис и многое другое были единообразны. Язык священника при богослужении был латынью. Было иерархически организованное церковное управление, разрешавшее споры, – в случае надобности исключая из христианского сообщества одну из сторон. Все это, столь характерное для средневекового христианства, вполне сложилось уже к четвертому столетию. Но рассмотрим некоторые возможные способы служения мессы в западном мире в первые века христианства, в пределах установленной церкви. Вот монастырь, где монахи прерывают свою молчаливую работу в огороде или в библиотеке. Вот двор германского вождя, выкrojившего себе богатое княжество из развалин Римской империи, где капеллан князя раздает причастие его придворным, в том числе его многочисленным наложницам. В Риме сам папа служит большую мессу в Латеранской церкви, в присутствии нищих, торговцев, солдат, чиновников – всего, что осталось от распадающегося города. Во французской деревне священник, запинаясь, пробирается через едва понятный ему ритуал перед конгрегацией неграмотных земледельцев. Поблизости, в вилле, только что укрепленной против все более многочисленных грабителей, галло-римский вельможа, гордый своей культурой и остающийся в душе язычником, зевая, слушает мессу, навязанную ему женой. На Рейне перед выходом в дозор небольшой отряд солдат слушает мессу, которую служит военный капеллан. Образ жизни, *практическое* существование монаха, вождя, наложницы, торговца, нищего, крестьянина, джентльмена и солдата в самом деле очень различны и совсем по-разному связаны «этим миром», как его понимает христианская теология.

Но христианин всегда упорно стремится к тому, что философы называют монизмом. Монист – это в сущности человек, верующий, что вселенная некоторым образом предназначена для *Homo sapiens*, или по крайней мере для некоторой части или способности человека. Христианин не может принять плюралистический взгляд, что человек – всего лишь один из многих организмов во вселенной; что вселенная не была предназначена заранее ни для какой постижимой для человека цели, то есть не *телеологична* по своей природе. Христианин стремится к пониманию, потому что христианство – высокоинтеллектуальная религия. Но он хочет понять все сразу, полностью, а не частично, как понимает ученый. Некоторые христиане могут и в самом деле довольствоваться полной покорностью Богу, который понимает все, но не может

быть понят своими творениями. Но это ощущение бессилия человеческого понимания, подобно аналогичной позиции мистика, считающего этот чувственный мир иллюзией, в истории установившегося христианства рассматривалась как ересь, или опасное заблуждение, близкое к ереси.

Стремление к монизму (а не только к монотеизму) было, таким образом, одной из важнейших интеллектуальных особенностей христианства. И вопреки очень значительным различиям, которые ортодоксальная христианская мысль всегда проводила между этим миром и иным миром, телом и душой, естественным и сверхъестественным, христианство всегда решительно сопротивлялось искушению принять *формальный* дуализм. И в самом деле, из всех ересей первых столетий ортодоксия, вероятно, больше всего боялась и ненавидела откровенный дуализм – так называемое манихейство, пожалуй, вовсе не христианскую секту персидского происхождения. Манихеи разрешили проблему теодицеи, позволив Богу (свету) и его сатанинскому противнику (тьме) сражаться между собой в некотором смысле на равных правах. Их Бог благ, но не всемогущ. Добродетельные люди на этой земле должны сражаться на стороне Бога, но не могут быть уверены в победе. Эта позиция, исторически привлекавшая многих людей, была решительно отвергнута ортодоксальным христианством, и решительнее всех – величайшим из латинских отцов церкви св. Августином, который сам был до своего обращения манихеем.

Это стремление к монизму на практике означало, что ортодоксальное христианство никогда не доводило до крайности характерные для него доктрины, суждения и способы жизни. В противном случае ему пришлось бы отказаться от своего важнейшего притязания на католицизм, то есть универсальность. Никакая логика не может вывести из монистических доктрин компромиссы или широту мнений. Напротив, монистический идеализм или монистический материализм может быть узким, нетерпимым, исключительным верованием. Лишь практические потребности великой католической церкви, ставшей всеобщей империей, – в некотором смысле унаследовавшей роль такой империи – сделали христианский монизм, столь нелогично и даже неожиданно, широким и всеобъемлющим. Конечно, христианство в основе своей – идеалистически потусторонний монизм; но что-то всегда помогало ему удержаться среди суеты этого мира. На Западе даже спасающиеся от этого материального мира монахи принимались расчищать его материальные болота и пустыри, улучшать земледелие, переписывать книги и составлять каталоги. И они в самом деле умерщвляли свою плоть, по крайней мере до тех пор, пока сохранялась особая духовная сила их ордена. Когда же эта сила ослабевала, даже монахи принимали известную долю этого мира такой как она есть, вследствие чего устраивались новые реформированные ордена.

Все это не означает, что христианство есть организованное лицемерие, в чем обвиняли его многие поколения рационалистических критиков. Это означает, что многие из руководителей организованного христианства издавна приобрели в обращении с людьми некоторое мудрое терпение, напоминающее терпение хорошего врача. Они по-прежнему верили в царство божье, но не на земле, и уж конечно не при их жизни. А на этой земле, – полагали они, – не мудрее ли принимать Божьи творения такими, как они есть, не пытаясь изменить их насильственным путем? Ведь в конце концов даже Павел полагал, что хотя девственность лучше всего, она, по-видимому, не всегда возможна, даже перед лицом второго пришествия. И даже Павел предпочитал, чтобы его паства вступала в брак, а не разжигалась.

Церковь никогда не допускала, чтобы потусторонние идеалистические элементы превратили христианство в узкую исключительную секту, решившуюся жить по самым

высоким идеалам или – что еще труднее – управлять массами, вынуждая их жить по самым высоким идеалам. Благодаря монашеству и особым требованиям к белому духовенству церковь предоставила надлежащее место идеалистическому меньшинству и, как мы увидим в следующей главе, сумела до времени Лютера успешно управлять теми, кто хотел установить царство небесное на земле – царство небесное, как они его понимали. Церковь добивалась этого, отчасти поглощая такие элементы и отчасти отвергая их. И все же эти потусторонние фазы христианской веры крайне важны. Они составляют подлинный основной тон христианства, звучание которого делает его чем-то бóльшим, чем эмпирическое, оппортунистическое приспособление к сложному миру. По этому поводу были написаны миллионы слов. Мы ограничимся здесь несколькими наиболее отчетливыми мотивами.

Один из самых ясных мотивов во всех формах христианства, даже его основной мотив – это, в простейшем выражении, недоверие к плоти, отвержение законности естественных человеческих потребностей, непризнание человеческих инстинктов как руководящей силы человеческого поведения. Это недоверие – хотя это очевидно не теория, а очень глубокое чувство – в интеллектуальном выражении составляет одну из главных доктрин христианства, доктрину первородного греха. Она утверждает, что человек, предоставленный самому себе, *склонен* к дурному поведению; он порочен по своей «природе», но не утверждает, что он вполне, неисправимо порочен. Как мы увидим в одной из следующих глав, самая страшная для христианства современная ересь противопоставляет этой доктрине представление о том, что человек *естественно добр*. Эта доктрина, впервые выдвинутая Просвещением восемнадцатого века, так же противоречит христианской традиции, как более простое еретическое представление, что человек как плотское существо *естественно зол*, то есть неисправимо плох – это основное представление таких ересей как гностицизм.

Подчеркнутое недоверие к естественному человеку из плоти и крови проходит через все христианство и принимает различные формы. В наше фрейдовское время люди склонны думать, что ранние христиане были одержимы сексом, что первородным грехом Адама и Евы был половой акт, и что естественное влечение человека, вызывавшее наибольшее недоверие христианства, было половое влечение. И в самом деле, из христианских сочинений можно было бы извлечь достаточно клинических случаев, чтобы доставить психоаналитику работу на всю жизнь.

Но правильнее будет сказать, что христианское мышление не доверяет естественному человеку в целом – его влечению к еде, питью, играм, борьбе, тщеславию, а также к половому общению. Католическое христианство всегда оставляло место тем редким индивидам, которые желали умерщвлять свою плоть – хотя, разумеется, индивиду не позволялось умерщвлять свою плоть до самоубийства. Протестантское христианство не столь успешно справлялось с такими людьми; при протестантизме им приходилось, как правило, обращать свои аскетические наклонности на исправление поведения других. К обыкновенному человеку католическое христианство не применяло суровых мер. И в самом деле, традиционный католический образ жизни на практике не так уж сильно отличался от жизни греков великой культуры, как чистый интеллигент мог бы заключить из доктрины первородного греха и из ранних христианских сочинений. Как мы уже заметили, для грека великой эпохи переизбыток и недоедание, обжорство и воздержание – *обе* крайности были дурным поведением, так что разумный человек ел умеренно, но хорошо. В действительности так же обстояло дело с добрым католиком. Несомненно, для христианина обжорство было гораздо хуже воздержания – во всяком случае, оно было более вероятным пороком, а потому более опасным. У христианина (может быть, только у протестанта) по этому поводу до сих пор остается ощущение, выражаемое народной

пословицей: «Есть, чтобы жить, а не жить, чтобы есть». Но представление о христианстве как о мрачной вере, представление, что христианин не должен наслаждаться на этой земле едой, питьем и любовью, ошибочно. В христианстве есть мотив аскетизма, и вы всегда его услышите, если прислушаетесь к нему – дружественно или враждебно. Но в нем есть и много других мотивов, иногда звучащих вместе в невероятно сложных сочетаниях.

Другой мотив – это мотив бескорыстия, нестяжания. Здесь мы опять сталкиваемся с одной из великих абстрактных проблем философии, проблемой индивидуализма и коллективизма. И здесь мы опять находим в обширной христианской литературе почти полный диапазон мнений, от одной крайности до другой. С одной точки зрения христианство – весьма индивидуалистическая вера, озабоченная спасением души отдельного человека. Христианин остается в свои высшие моменты наедине с Богом и ответственен только перед Богом. Государство, профессия, семья только отвлекают его в этом мире. Вот что сам Иисус говорил о семейных связях:

«Когда же Он еще говорил к народу, мать и братья Его стояли вне дома, желая говорить с Ним. И некто сказал ему: вот, Мать Твоя и братья Твои стоят вне, желая говорить с Тобою. Он же сказал в ответ говорившему: кто мать Моя, и кто братья Мои? И указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот мать Моя и братья Мои; Ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот мне брат и сестра и мать».

Именно этот отрывок указывает на одну из фаз христианского коллективизма. В истинно христианской жизни все люди едины, а отдельные группы представляют отвлечение или, что еще хуже, убогствование эгоизма. Важно, что индивид должен избегать любого личного превосходства над другими, любых успехов в состязаниях, всего, что утверждает и обостряет его эго. Но поскольку христианство – великая мировая религия, особенно в его католической форме, оно никогда не доводило аскетизм до крайности, и точно так же не доводило до крайности угнетение индивидуального эго. В этом мире были вполне успешно конкурировавшие индивиды, считавшиеся христианами; даже Наполеон считался христианином. И все же идеал бескорыстия остается. Христианство старается усмирить самые безудержные проявления человеческого соревнования, пытается подавить самоуверенность, резкость, похвальбу, гордость и другие подобные проявления «естественного человека», вызывающие в этой религии такое же недоверие, как простые влечения к еде, питью и сексу.

Третий мотив христианства представляет лишь другую черту бескорыстия. Христианин должен не только подавлять свое собственное эго; он должен открыть свое сердце любви и доброте ко всем своим ближним. Некоторые христиане сжигали, сажали в тюрьму или иным способом принуждали к молчанию своих ближних, несогласных с ними в теологических вопросах; и это часто столь шокирует современных рационалистов, что они просто отказываются воспринимать в христианстве этот мотив любви или милосердия. Но он есть в христианстве, и без него христианство неполно. Это не совсем тот мотив, который мы слышим в сентиментальном гуманизме, во всевозможной жалости к преступникам, калекам, неудачникам и всем другим обездоленным – мотив, так ясно слышимый у воинствующих реформаторов определенного рода. Прежде всего важно, что христианин должен любить не только обездоленных, но и баловней судьбы – обязанность, которую светские гуманистические реформаторы, по-видимому, не признают. Христианская любовь-милосердие, при всей ее близости к более мягким чувствам, содержит в себе железную черту покорности и смирения перед лицом вселенной, не поддающейся изменению по воле человека. В самом деле, христианин рассматривает грех как определенный факт. Он должен прощать грешника, он должен жалеть грешника, он должен даже в некотором смысле любить грешника. Но он не может любить грешника за

его грех, а ненавидя грех, он должен также в некотором смысле ненавидеть грешника, и прежде всего – он не может рассматривать грех как иллюзию или как результат дурного физического и социального окружения, как результат чисто человеческих влияний. Поэтому христианская доброта-милосердие никак не может быть универсальным оптимизмом в отношении улучшения человека, не может даже быть чистым гуманизмом.

Четвертый мотив христианства – это недоверие к определенным видам мышления. Здесь имеются семантические трудности, а также обычные трудности, связанные с широтой и универсальностью христианской мысли. Христианство не является антиинтеллектуальным ни в каком простом смысле этого слова. Как мы уже видели, теология – это интеллектуальная структура большой тонкости и сложности; как мы еще увидим, организованное христианство в своей средневековой высшей точке питало величайшее уважение к разуму. Но христианство всегда не доверяло тому виду разума, который мы теперь называем «рационализмом»; оно всегда боялось, что человеческий ум может устранить сверхъестественное. И хотя было бы грубой несправедливостью по отношению к христианству утверждать, что оно всегда было против полной интеллектуальной свободы, хотя грубой несправедливостью было бы утверждать, что современная наука развилась *вопреки* христианскому обскурантизму, в этих крайних утверждениях остается доля истины. Во всяком случае, христианин должен в какой-то момент поверить в нечто такое, о чем его чувственный опыт, его орудия и его наука не дают никаких прямых свидетельств. Поэтому чистый рационализм остается для христианина нескромной самоуверенностью рационалиста, может быть, худшим грехом, чем самоуверенность сенсуалиста или хвастуна. Естественный человек может и думать, и наслаждаться. Но лишь духовный человек может иметь веру, «суть вещей желанных, свидетельство вещей невидимых».

В течение веков христианство твердо держалось своего теизма. Вселенная, в конечном счете, представляет для христианина проблему – интеллектуальную проблему, так же как моральную и эмоциональную. Есть Бог, для которого не существует проблем, Бог, который – если можно применить к нему человеческий термин – понимает вселенную. Люди не могут поставить себя на место Бога, и уж конечно не могут достигнуть этого с помощью той деятельности, какую они применяют в своих земных отношениях. Свободный и чудесный дар Божий может доставить им другую деятельность и вместе с ней уверенность, далеко выходящей за пределы так называемого знания.

Люди могут быть уверены, например, – хотя и не могут знать этого так, как знают, что дубы вырастают из желудей – что Бог существует, что вселенная не является загадочным и даже враждебным местом, как кажется мыслящему, планирующему и озабоченному человеку, что вселенная в действительности создана для человека и для драмы его спасения. Тот вид деятельности, – а здесь даже слово «деятельность» теологически подозрительно – с помощью которой мы, люди, достигаем такой уверенности, требует названия, так как мы, люди, безнадежно связаны со словом. Эту деятельность мы называем *верой*; ее источником, во всяком случае с ортодоксальной теологической точки зрения, является не человек, а божественная благодать. Это не мышление, не чувство, это не что-то такое, что психолог или физиолог может когда-нибудь открыть в лаборатории, точно так же как химик не может открыть в своей лаборатории тайну причастия.

Таким образом, христианство решительно теистично, оно твердо верит, что этот мир чувств и естествознания – не вся вселенная. Но – и это последний мотив, которым мы займемся – оно придает очень важное значение, очень большую степень реальности этому чувственному миру. Этот мир – место испытания для перехода в иной мир. Вера

христианина, которую мы выше пытались отчетливо отделить от других видов человеческой деятельности, учит его, что эти другие виды деятельности необходимы для его спасения, что они должны хорошо выполняться на земле. Добрый христианин – это хороший человек, хороший в том смысле, как это столь отчетливо выразили древнегреческие и еврейские моралисты. Но более того, добрый христианин хочет, чтобы и все другие люди были хорошими; он хочет сделать этот несовершенный мир возможно более близким к тому совершенному миру, о котором говорит его вера.

В этическом отношении христианство – интенсивно мелиористическая вера. [Стремящаяся к улучшению] Как мы увидим, сравнивая ее с оптимистической верой наших предшественников восемнадцатого века в совершенствование человека, это во многих отношениях пессимистическая вера, лишенная каких-либо определенных представлений о прогрессе на этой земле, а, напротив, вполне определенно считающая землю юдолью слез. И все же, задолго до восемнадцатого века, задолго до появления теорий прогресса и эволюции христианство было на практике реформирующей религией, старавшейся сделать этот мир лучшим местом для человека: более мирным, более благополучным, более дружелюбным, более приличным. Христианство, не веруя в формальный прогресс, верило в улучшение.

Хотя смирение является одной из величайших христианских добродетелей, стороннему человеку христианский образ жизни кажется *аристократическим*, не менее аристократическим, чем идеал греческого образа жизни. Для подавляющего большинства людей всегда невозможно было жить таким образом – смирять свои грубые желания, полностью подавлять даже незаметные чувственные влечения, влечения к славе, богатству и власти, удерживать в должном равновесии разум и веру, постоянно трудиться, с неизменной симпатией к своим собратьям, чтобы улучшить этот мир. Между тем, христианин должен всегда надеяться, что так смогут жить все люди. Здесь видно подлинное различие между высокими и трудными идеалами великой эпохи Греции и идеалами христианства. Греческий джентльмен, как он изображен Аристотелем, не надеется возвысить массы до своего уровня; он довольствуется тем, что они доставляют материальную основу, позволяющую ему жить прекрасной и достойной жизнью. Но христианский джентльмен не может быть джентльменом в том исключительном снобистском смысле, какое это слово приобрело в наше время. Он должен стремиться к тому, чтобы весь мир был подлинно христианским. Он должен расширить свои аристократические требования до демократии.

В некотором самом приблизительном смысле можно сказать, что в течение столетий *организованное христианство*, и католическое, и протестантское, осуществляло по убеждению его лидеров необходимые компромиссы с этим миром плоти, что оно не пыталось усилить мотивы аскетизма, полного подавления эгоизма, любви к ближнему, возвышенного мистицизма, выходящего за пределы трезвого рассудка, страстного миссионерского стремление очистить этот грязный мир. Христианство было милосердно к овцам, которых стригут [Параллель с евангельским изречением], но – как сказали бы его оппоненты – гораздо больше к тем, кто их стрижет. Иначе говоря, христианство просто принимало этот мир таким как он есть, – мир богатых и бедных, святых и грешников – пытаясь лишь удержать его в некотором равновесии. Это негероическое повседневное христианство подвергалось в течение столетий нападкам с двух сторон, изнутри и извне.

Нападки изнутри исходили от людей, стремившихся сдвинуть христианство с этой позиции примирения с плотью. Попытка понять христианский опыт извне, естественно-историческими методами, неизбежно деформирует этот опыт, но мы должны придерживаться своих позиций до конца. В определенном смысле, которого мы

намеренно решили придерживаться, св. Франциск Ассизский, Кальвин, Уэсли и миссис Мэри Беккер Эдди, при всем различии их внутреннего христианского опыта, были все христиане, нападавшие на формальное, установленное христианство во имя более чистого, более идеального христианства. Конечно, в других отношениях они были очень разные люди, и их труд на земле был очень различен. Но надо уяснить себе их общую черту. В какой-то момент, в каком-то месте церковь начинает казаться одному из ее членов неверной христианским идеалам. Ему кажется, что она позволяет христианам становиться богатыми и сильными, совершать прелюбодеяния, быть важными, гордыми и высокомерными, если только они ходят в церковь. Мятежник не может этого выдержать. Он хочет вернуться к Христу, хочет очистить церковь от ее вялости, хочет побудить и вдохновить простых людей принимать свою религию всерьез.

Идеалистический мятежник – постоянная проблема для консерваторов, управляющих христианскими церквями, католическими и протестантскими, поскольку консерваторы руководят большинством человеческих учреждений. Без сомнения, большинство из этих консерваторов сказал бы – по крайней мере публично, – что такой мятежник в общем стимулирует и вдохновляет верующих. Но так или иначе, консерваторам приходится иметь с ними дело. До Лютера римская католическая церковь как правило – хотя и не всегда – успешно умирала таких мятежников, включая их в христианскую традицию, где они несомненно играли роль ценной закваски. Такова была со сторонней точки зрения судьба св. Франциска Ассизского, которого более суровое обращение церковных властей могло бы сделать еретиком. Но начиная с Лютера крайние христианские идеалисты и новаторы в самом деле были уже еретиками – они бунтовали даже против таких церквей, у которых как будто не было отчетливо выраженных верований, способных вызвать мятеж. За исключением этих крайних мятежников, которые были также крайними идеалистами, среди церковно верующих христиан всегда были люди, выходявшие за пределы обычного среднего христианства – мужчины и женщины, постоянно побуждавшие своих ближних жить несколько ближе к христианским идеалам, чем жило большинство.

Нападающие извне отвергали христианские идеалы, или многие из них. Организованное христианство всегда сталкивалось с трудностью примирить свои аристократические идеалы с понятиями толпы и принять в какой-то мере этот несовершенный мир. Но ему приходилось также сталкиваться с людьми, которым не нравились его идеалы, даже те упрощенные идеалы, которые христианство в большинстве случаев принимало на практике. Оппоненты этого рода были многочисленны и разнообразны, особенно в последние четыреста лет, когда они в какой-то степени пользовались свободой слова. В их число входили гедонисты, натуралисты, люди, полагавшие, что человек, насколько это возможно, вправе делать все что хочет, что человеческие желания в сущности хороши, что человеческое тело прекрасно и что телесные удовольствия прекрасны. Эти люди полагали, что христианство даже в своей обычной практике мрачно, аскетично, недоверчиво к телу и его удовольствиям. К числу оппонентов христианства принадлежали философские материалисты, жесткие мыслители, не любящие Платона и автора (или авторов) четвертого Евангелия, позитивисты, которых отталкивают такие слова как *дух*, *вера* и *душа*. К ним относились подлинные скептики, люди, одинаково не уверенные и в небе, и в этом мире. К ним относились все те, кто отрицает возможность сверхъестественного, чудесного и божественного, каковы бы ни были их позитивные взгляды на вселенную. К ним относились также сентиментальные гуманисты, которые отвергая доктрину первородного греха, настаивают, что человек от природы добр, и что некоторые люди плохи лишь потому, что общество делает их плохими.

В последние несколько столетий атака извне приняла масштабы, каких не было после греко-римского язычества. В наше время христианству приходится сталкиваться не только с людьми вроде св. Франциска, для которых христиане не были достаточно похожи на Христа; ему приходится сталкиваться с людьми, для которых сам Христос это миф, сумасброд, дикарь или даже психопат. Короче говоря, оно вынуждено защищаться от многих угроз с разных сторон. История этих угроз, их развития и их конфликтов с установленными ценностями христианства занимает центральное место в интеллектуальной истории Запада.

Глава 5

Средние века. I

Меняющаяся репутация средних веков

Самый термин «средние века» есть ценностное суждение, первоначально уничижительное. Его создатели рассматривали эти века как тысячелетнюю впадину или депрессию между двумя вершинами, Древним и Новым миром. Этот термин и производный от него «средневековый» утвердились в повседневном языке к началу Просвещения восемнадцатого века. К девятнадцатому веку деление истории на три эпохи, Древность, Средние века и Новое время, настолько привилось, что люди Запада применяли его и к таким случаям, как история Китая, где оно совершенно лишено смысла.

Впрочем, эта установившаяся традиционная номенклатура имеет одно определенное преимущество: она потеряла свой первоначальный оттенок похвалы или порицания. Мы понимаем теперь под «Средними веками» период европейской истории примерно в 1000 лет от 500 до 1500 года. Начальные столетия, от 500 до 900 или 1000 года, все еще иногда называются «темными веками», хотя этот термин даже при длительном употреблении не утратил порицательного смысла. Средними веками в собственном смысле слова считается, весьма неточно и неопределенно, время от Карла Великого в девятом веке до Колумба в пятнадцатом. Точно так же как пятый век до нашей эры обычно считается временем расцвета культуры *полиса*, тринадцатый век обычно считается временем расцвета средневековой культуры. Наконец, под средневековой культурой обычно понимают культуру западной части древнеримской империи, с прибавлением ее дальнейших расширений в Центральной Европе, Ирландии, Шотландии, Скандинавии. Восточная часть империи, постоянно подвергавшаяся нашествиям славян, арабов и турок, продолжала свое существование до падения Константинополя в 1453 году. Но ее история – это в действительности история отдельного общества; прямое культурное влияние этого общества на Запад было, вероятно, даже меньше, чем влияние ислама.

Репутация Средних веков сильно менялась в течение нескольких столетий после их окончания. Греко-римская культура подверглась атаке лишь совсем недавно, и то лишь со стороны людей, призирающих классическое образование. Что же касается Средних веков, то уже писатели и художники конца пятнадцатого и шестнадцатого столетий относились к своим средневековым предшественникам с полным презрением. Тогда, в начале Нового времени, появились знаменитые анекдоты, клеветующие на средневековых философов, вроде того, что они тратили свое время на обсуждение вопроса, сколько ангелов может поместиться на острие иголки. Наши собственные клеветнические суждения о Средних веках принимают такие характерные формы, как выражение «тысяча лет без мытья». Даже прилагательное «готический», применяемое теперь в похвальном смысле к стилю средневековой архитектуры, первоначально было презрительным выражением, равносильным слову «варварский».

Репутация Средних веков опустилась ниже всего в восемнадцатом столетии, в «веке прозы и разума». Романтическое движение следующего поколения, возглавляемое сэром Вальтером Скоттом, влюбилось в поэзию и безрассудство эпохи, которую они принимали за Средние века. Люди даже начали строить дома в средневековом стиле; говорят, что в одном известном американском университете готические каменные ступени были намеренно выщерблены, как будто по ним ходили целые поколения. В это время романтического возрождения Средневековья мальчики играли в Робина Гуда, а взрослые иллюстрировали рукописи и писали баллады. Позже, в девятнадцатом веке, наступила реакция, умерившая, хотя и не совсем подавившая этот энтузиазм к средневековью.

Теперь средний американский студент довольно равнодушен к Средним векам; в общем, он склонен неуверенно осуждать их как непрогрессивное и суеверное время. Но весьма активное меньшинство составляют их любители и их ненавистники, от чего и происходит главная проблема этой главы. Для некоторых римских католиков (хотя отнюдь не для всех) Средние века и особенно тринадцатое столетие представляют вершину человеческих достижений; с их точки зрения это было общество, которое не знало современного богатства и техники, но жило в социальном и моральном равновесии, практически осуществляло социальную справедливость и христианский образ жизни. Другие придерживаются противоположного взгляда; многие из них, хотя и не все – позитивисты, радикалы, антихристиане, твердо верующие в прогресс; для них Средние века остаются эпохой варварства, суеверий, кастовых предрассудков, эпохой без прогресса, временем страданий для большинства людей, временем насилия и пустого тщеславия для меньшинства. Оба этих взгляда вносят важные элементы в понимание Средних веков; но каждый из них в отдельности ложен.

Учреждения средневековой культуры

Прежде всего надо уяснить себе, что средневековая культура вынуждена была медленно строить на развалинах. Это не простая метафора: темные века хотя и не полностью разорвали сложную систему нитей, соединяющих нас с прошлым, но в самом деле оборвали многие из них и истрепали почти все. Мы не станем измерять этот разрыв. Он был, вероятно, больше всего на высшем уровне политики, администрации и экономической жизни. Никто не мог больше управлять чем-нибудь в широком объеме – ни предприятием, ни государством, ни каким-нибудь сообществом, – кроме, конечно, католической церкви. В течение этих столетий церковь оставалась единственным *европейским* учреждением, которое в самом деле работало, в самом деле держалось, потому что все другие традиции Римской империи, даже ее право, вряд ли сохранили в эти века какую-нибудь действенность. Самое большее, некоторые римские муниципии [Городские правления], по-видимому, продолжали существовать. Даже в церкви к десятому веку накопилось множество злоупотреблений, таких как браки или конкубинаты [Внебрачные связи] священников, торговля духовными должностями – всевозможные мирские пороки, требовавшие реформы.

В Европе почти исчезла городская цивилизация. Города были в Западной Европе лишь местными рыночными центрами, а те что ближе подходили к представлению о городской жизни, были обычно центрами церковной администрации, местопребыванием епископов или архиепископов, или вырастали вокруг крупных монастырских центров. Люди жили большей частью в небольших, экономически замкнутых сельскохозяйственных селениях. Торговля была редкой и чаще всего ограничивалась предметами роскоши или металлами, необходимыми феодальным господам для изготовления брони и мечей. Были заброшены даже римские дороги, и путешествия совершались пешком или верхом на лошади.

Общество резко разделялось на феодальных военачальников и подчиненных им крестьян и ремесленников. Вряд ли было что-нибудь вроде среднего класса. Военачальники боролись между собой, обычно причиняя вред посевам и другому имуществу общинников. Но крестьяне, по крайней мере, не обязаны были воевать.

В худшие времена седьмого или десятого века почти полностью порвались многие другие нити культуры. Формальное мышление было привилегией церкви, и латынь никогда не была совсем забыта. Но латынь темных веков была упрощенной, иногда крайне неграмотной латынью. Если и возникали какие-нибудь новые сочинения, то они почти исключительно касались религии и были обычно лишь компиляциями и комментариями к более ранним писаниям. То что иногда называют «каролингским возрождением» восьмого и девятого веков и связывают с императором Карлом Великим, едва ли выходило за пределы оживления несколько более грамотной латыни и начала характерно средневекового формального образования, о котором вскоре будет речь.

Но не будем преувеличивать. На вершине католическая церковь держалась, а снизу, в местной жизни, в том что касалось индивида, многие нити уцелели. В общем, техника обеспечения жизни пострадала, вероятно, меньше, чем думали историки девятнадцатого века. Навыки сельского хозяйства снизились по сравнению с высшим римским уровнем, но этот уровень отнюдь не был уровнем во всей Европе. Художественные навыки, вероятно, в техническом отношении пострадали; была разорвана связь между учителем и учеником. Все же почти в каждом столетии обнаруживается превосходная резьба по камню, и если была утрачена фотографическая верность изображения, то, может быть, не по неумению, а по нежеланию ее добиваться. Обычные ремесленные навыки изготовления тканей, оружия, мебели и т.п. стали грубее, но не были вовсе утрачены. Монахи, очищавшие леса и осушавшие болота, вводили новые методы; они улучшали и изобретали.

Постепенно восстановилась вся машина цивилизации, так что на вершине Средневековья, в двенадцатом, тринадцатом и четырнадцатом веках, лишь слепой ненавистник всего средневекового мог бы отрицать существование вполне развитой культуры. Даже в материальном отношении культурные центры этого нового мира – Франция, Англия, Нидерланды, Северная Италия, Рейнская область – достигли столь же высокого уровня, как у греков и римлян. В интеллектуальном и эмоциональном отношении эта новая культура представляла образ жизни, который и теперь, как мы уже заметили, привлекает многих из нас.

В эту эпоху высокого средневековья церковь оставалась главным центром интеллектуальной жизни. Впервые в западном обществе возникло систематическое последовательное образование под общим контролем. Это не было всеобщее образование, но все же образование, открытое для наиболее способных и любящих книги мальчиков, даже из низших классов (хотя, конечно, не для девочек). Общий контроль не носил бюрократического характера и не поручался государственным властям; этим занималась католическая церковь, с ее многочисленными органами образования и управления, с ее превосходно организованным духовенством во главе с папой.

Элементарные школы вырастали вокруг монастырских центров или примыкали к соборам, а иногда это были городские школы. Там учили очень простым вещам, и прежде всего латыни, которая не была уже разговорным языком, за исключением образованных людей. Обратите внимание, однако, что для образованных она была и разговорным, и письменным языком, и что способные мальчики усваивали ее очень рано. Высшие классы, образованием которых в темные века пренебрегали, постепенно становились грамотными

или полуграмотными; впрочем, их образование чаще всего сводилось к обучению военному делу, охоте и практике управления имениями.

Университеты были характерными образовательными учреждениями Средних веков и важной частью того, что мы унаследовали от этого времени. Наряду с римской католической церковью, некоторые университеты, например, Парижский, Оксфордский, Болонский, являются старейшими учреждениями западного мира, непрерывно действующими до наших дней (можно было бы сказать, что Франция и Англия как нации были старше, но, конечно, в политическом смысле они не были непрерывными учреждениями). Университеты большей частью возникли в очень раннем средневековье, как церковные школы и им подобные. Болонский университет установил образец организации для южных университетов: это были ассоциации или корпорации студентов, нанимавших своих учителей. Парижский университет установил образец для северных университетов: это были самоуправляющиеся группы учителей, заботившиеся о выдаче дипломов, об экзаменах и учебных помещениях или коллегиях. Те и другие университеты претендовали на свободу от внешнего контроля, и в некоторой степени ее добивались. После надлежащих экзаменов университеты присваивали ученые степени – от звания магистра искусств, дававшего право на большинство интеллектуальных профессий, до звания доктора, очень скоро ставшего необходимым для занятия высших должностей.

В этих университетах обучали высшим предметам, составлявшим основы средневекового формального образования – это был знаменитый *квадривиум* (геометрия, астрономия, музыка и арифметика) и *тривиум* (грамматика, логика и риторика). Под этими странными названиями, которые могут ввести в заблуждение, в действительности скрывались вещи, до сих пор лежащие в основе гуманитарного образования. Здесь не было экспериментальных наук и, конечно, не было тех разнообразных практических знаний, какие разными способами проникли в нынешние американские программы, от двигателей внутреннего сгорания до успешного брака. Средневековый студент, заложив основу латыни как живого языка науки и литературы и усвоив математические науки (*квадривиум*), мог продолжить свое образование в одной из двух специальных научных профессий, юриспруденции или медицине, или мог продолжать дальнейшее изучение философии и литературы, как у нас на старших курсах. Эта философия и эта (латинская) литература могли показаться скудными нынешнему гуманитарному студенту, привыкшему к более обширному меню. Но, как мы увидим, формальное мышление Средних веков пыталось справиться со всеми главными проблемами образования.

К тринадцатому веку ученая карьера стала вполне признанной частью средневековой общественной организации – на интеллектуальном уровне. В этом обществе были *imperium* – функция политической администрации, *sacerdotium* – функция священства, и *studium* – функция учености. Среди самих университетских студентов было даже нечто, что мы могли бы признать нравами колледжа. Контраст между «университетом и городом» [В оригинале поговорка “town and gown”, первое слово которой означает «город», второе – ученую мантию] происходит от этих средневековых времен. Студенты играли, пили, пели и устраивали шутки и мистификации; бывали студенческие бунты, нередко завершавшиеся кровопролитиями. Все это было бесконечно менее организовано, меньше отражало обычаи взрослой жизни, чем наша американская «молодежная культура». Но по сравнению с жизнью молодежи Греции и Рима эта средневековая студенческая жизнь производит на нас весьма современное впечатление.

Любители Средних веков – в том числе весьма выдающиеся и ученые исследователи того времени – настаивали, что духовная основа средневекового *studium* глубоко отличалась от основы современного высшего образования. В средневековом формальном образовании

не было экспериментальной науки и была единая универсально признанная религиозная вера; но эти очевидные различия характерны были для всей интеллектуальной жизни Средних веков, и мы еще к ним вернемся. Более заметное различие в самой студенческой жизни – это отсутствие нынешнего духа острой конкуренции и принятие наличного статуса каждого человека. И в самом деле, хотя в чисто интеллектуальных вопросах средневековые схоласты были в высшей степени подвержены конкуренции и обладали, кажется, полным набором свойств, приписываемых ученым, – тщеславием, сварливостью и стремлением переспорить оппонента – но бедные студенты обычно не рассматривали средневековый университет как ступеньку к положению директора банка или президента компании. У средневековых студентов было, может быть, большее стремление к учению ради самого учения, чем у современных. И все же, *studium* был во многих отношениях карьерой, открытой для талантов. И в этом случае, как и во всех других, мы поражаемся, что Средние века – общество, где каждый, как предполагается, должен был знать свое место – представляли в действительности зрелище грубого столкновения интересов.

Даже на вершине Средних веков большинство членов *studium* принадлежало к какому-нибудь из церковных орденов, то есть в некотором смысле служило церкви. Правда, они по большей части не занимались исцелением душ, то есть не занимали должности приходских священников и не обязаны были пасти свое стадо, а потому церковь не столь строго наблюдала за их частной жизнью. Но вообще церковь проникала во все области человеческой деятельности и управляла ими в такой степени, какую мы теперь не можем себе представить. В раннем средневековье умение читать само по себе уже считалось признаком, что человек – священник. Отсюда происходит еще не совсем вышедшее из употребления выражение «церковное преимущество» [“Benefit of clergy”]. Выражение “to live without benefit of clergy” применяется в смысле: жить без церковного освящения брака]; оно означало, что человек, доказавший свое умение читать, при столкновении с властями мог требовать, чтобы его судил не обычный мирской суд, а духовный. В Темные века любая работа, требовавшая грамотности, – ведение счетов и регистрация, писание писем, составление документов – выполнялась священниками, так как только священники имели необходимое для этого образование. Хотя на вершине Средних веков эта монополия уже не существовала, духовенство даже и тогда несло на себе гораздо большее бремя административной работы, чем сейчас.

Далее, в тысячах деревенских приходов, и даже в городских приходах, священник осуществлял эффективную связь с внешним миром – миром идей, а также миром войн, налогов и интриг. И хотя проповедь никогда не занимала в католическом культе такого преобладающего положения, как в некоторых протестантских сектах, она была способом распространения идей. В самом деле, кафедра проповедника доставляла церкви огромное преимущество как почти монопольный способ влияния на общественное мнение. При отсутствии газет, радио или чего-нибудь вроде классических странствующих лекторов (риторов) эффективную пропаганду могла вести только церковь. В противном случае идеи могли распространяться в массах лишь неформально, из уст в уста. Тот факт, что папство обладало средневековым эквивалентом влияния печати и радио, несомненно, является одной из причин, объясняющих столь долгое сопротивление пап возраставшей власти светских правителей.

Наконец, именно церкви мы обязаны сохранением греческой и римской литературы. Конечно, среди христиан были экстремисты, рассматривавшие языческую литературу как создание дьявола и желавшие ее уничтожить; даже для обычного благочестивого клирика в языческой художественной литературе оставалось нечто от привлекательности запретного плода. И все же монахи собирали и копировали тексты, на Востоке и на Западе. Потери были велики, особенно во время продолжительных войн, сопровождавших

развал Римской империи. Но то что сохранилось, достаточно, чтобы доставить нам хорошее знание о культуре греков и римлян. Работа монахов-копиистов не ограничивалась передачей классиков. Они копировали также – в современных терминах, публиковали – латинские сочинения современных им средневековых теологов и философов, а также произведения средневековых поэтов и рассказчиков на новых языках. Мы обязаны им не только Цицероном, но также Фомой Аквинским и «Песнью о Роланде».

Таким образом, людям, обученным в церкви, принадлежала почти полная монополия в интеллектуальной жизни. Церковь была кафедрой, печатью, издательством, библиотекой, школой и колледжем. Но неверно было бы представлять себе Средние века как эпоху, подавленную священниками. И конечно, это не было господство фундаменталистской, пуритански придирчивой церкви. Более того, в интеллектуальной жизни средневековья были важные фазы, вовсе не монополизированные клириками. Если в темные времена люди высших классов были всего лишь профессиональными воинами, то на вершине средневековья они приобрели гораздо более широкие интересы – к законам и администрации, к поэзии и романам, к необычному образу жизни, названному рыцарским, а иногда и к учености. Величайший из средневековых философов св. Фома Аквинский был по рождению итальянский аристократ. В литературе на новых языках – итальянской, французской, английской и других, развившихся на вершине средневековья – мы находим всевозможные элементы народной жизни, в том числе добрую долю непристойностей и грубостей, доказывающих вездесущность ветхого Адама. Может быть, не так легко проследить в Средние века отношения между более формальным уровнем мышления и жизнью простого человека, как например, в век Вольтера, Руссо, Джефферсона и их собратьев по Просвещению. И все же, формальные схоластические системы средневековой философии не появлялись в пустоте. Именно благодаря структуре средневекового общества, благодаря престижу клириков, формальная философия лучше свидетельствует о чаяниях простых людей того времени, чем в такое время как наше, когда философия стала в действительности весьма изолированной академической профессией.

Средневековая теология и философия

В средневековом мышлении теология была поистине «царицей наук». Средневековый мыслитель использовал отдельно слова «теология» и «философия», но в действительности они были неразрывно связаны. Всегда оставалось место для тайны, для веры; но теолог, подобно, философу, был мыслитель, человек, рассуждавший о том, что происходит во вселенной. Он верил, что если человек и не может увидеть мир с позиции Бога, то все же такая позиция существует, и человек-мыслитель путем размышления может обрести хотя и несовершенное, но полезное и важное понятие об этой позиции.

Конечно, средневековый мыслитель строил свои конструкции на основе произведений ранних отцов христианской церкви, а также церковных ритуалов и установок, рассмотренных в предыдущей главе. Из всех писаний отцов церкви важнейшее значение для средних веков, а в сущности и для всего дальнейшего христианства, имели сочинения св. Августина, епископа Гиппона, жившего в конце четвертого и начале пятого века. Августин был римлянин из африканской благородной семьи; отец его был язычник, а мать христианка (канонизированная как св. Моника). Он умер в 430 году во время осады его города германским племенем вандалов. Таким образом, он был сын древнего мира, но в некотором смысле также человек средневекового мира. Впоследствии этот мир воспринимал его как величайшего из латинских отцов.

Августин – одна из главных фигур западного мышления, наряду с Платоном и Аристотелем. В такой книге как эта мы не можем воздать ему должное. Надо читать его собственные сочинения, хотя бы его «Исповедь», одну из немногих автобиографий, оставшихся от классического мира. Благодаря этой книге, а также благодаря очень полному ряду его сохранившихся полемических сочинений на разные темы и большому систематическому трактату «Град Божий», мы знаем Августина как человека гораздо лучше, чем кого-либо другого в классическом мире. Он полон противоречий, изгибов и поворотов богато одаренной личности, заброшенной в странный распадающийся мир римской культуры. Возникает соблазн представить себе, что он принял христианство как единственный надежный объединяющий принцип в этом охваченном замешательством мире – иными словами, что этот потомок практичных римских колонистов остался верен их светской традиции равновесия и здравого смысла. Но в Августине, хотя он был римлянин, была и африканская кровь. Можно различить в нем также глубокое эмоциональное стремление, глубинный мотив, каким-то образом принесший Августину чудесное успокоение в Боге. Во всяком случае, перед обращением в христианство он испытал разнообразные плотские наслаждения и многие духовные утешения своего мира, в том числе манихейство и неоплатонизм.

В христианском епископе Августине все еще была жива эта необычайная активность и это столь христианское напряжение между плотью и духом. Плоть больше не влечет Августина к наслаждениям; его мир теперь – это мир епископа, в котором он может и должен действовать, поддерживая в нем порядок, спасая его от бедственного беспорядка. Августин, подобно Павлу, был неутомимый целитель душ, практик, поглощенный бесчисленными вопросами руководства. Заметим, что чисто мистическая традиция опасается рассматривать этот мир как место, подлежащее очищению, – это гораздо более тонкая и опасная приманка дьявола, чем мир, рассматриваемый как место пассивных влечений. Но извне этой традиции Августин кажется своеобразным и вполне подлинным мистиком. Его делом было не практическое очищение, которое иногда кажется успешным, а вечная и невозможная задача совершенного духовного очищения. Августин пребывал в Граде Земном лишь для того, чтобы превратить его в Град Божий. Конечно, эта потусторонняя одержимость отступала на задний план, когда он занимался своими повседневными делами, иначе он не мог бы оставаться епископом Гиппона. Но она остается основой его доктрины и определяет его характерное место в христианском мышлении.

Мы можем отметить здесь лишь три особенности его обширной деятельности. Во-первых, вся деятельность Августина носит синтетический и энциклопедический характер. Он касается почти всех доктринальных вопросов, а важные вопросы рассматривает очень подробно. Его точка зрения, как можно полагать, заняла центральное место в опыте латинского христианства и послужила основой средневековой ортодоксии. Августин является замечательным источником и авторитетом в вопросах о Троице, о таинствах и прежде всего о разнообразных сторонах христианской драмы греха и спасения.

Во-вторых, в великом произведении Августина «Град Божий» христианская точка зрения, христианская космология изложена в форме, которая всегда была особо привлекательной для западного человека – в форме философии истории. Христианство в изображении Августина – не просто драма, а исторический процесс. «Град Божий» был написан отчасти по той причине, что Августин хотел опровергнуть обычное обвинение язычников, утверждавших, что всё более очевидная слабость Римской империи объясняется потусторонней установкой христиан и их нежеланием исполнять свой гражданский долг в этом мире, если не просто их порочностью. Августину нетрудно было показать, что многие города и империи уже распались и погибли задолго до христианского откровения.

Городам этого мира свойственно распадаться. Вечен лишь Град Божий. Град этот еще не на земле, хотя Бог обещал нам, что он будет здесь; Бог открыл нам, что он есть, и через сына своего Иисуса дал нам всем возможность стать его гражданами. Но другой град, Град Земной, продолжает существовать, и между этими двумя градами происходит вечная гражданская война, которая завершится лишь в день Страшного суда, когда они будут окончательно разделены; тогда никто из их жителей не сможет больше менять гражданство – спасенным предстоит вечное блаженство, а осужденным вечные мучения.

В-третьих, как может подумать сторонний наблюдатель, в труде Августина всегда остается соблазн ереси, ереси перфекционизма. Эта сторона труда Августина отчетливо окрашивает его детерминизм, или учение о предопределении – вероятно, самую влиятельную из его теологических доктрин. Это учение обострилось в конфликте с Пелагием, британским монахом, защищавшим в еретически недозволенной степени свободу воли. Здесь перед нами одна из старейших проблем человеческого мышления, противопоставляющая индивидуальную свободу выбора различным формам детерминизма. Христианству всегда трудно было допустить, что человек свободно делает свой выбор (обладает свободой воли); в самом деле, самое допущение такой свободы кажется нарушением всемогущества Божия – одного из атрибутов, приписываемых христианством своему Богу. Как может жалкий червь, подобный человеку, хотеть чего-нибудь, чего не хочет Бог? Бог присутствует буквально во всем, в том числе в наших мыслях и наших желаниях. Это он создал оба града, Град Божий и Град Земной, и управляет обоими. Если кто-нибудь из нас становится гражданином Града Божия, то не потому, что может, так сказать, приобрести это гражданство, а потому что Бог дарует ему неотразимый дар благодати. Дар благодати – это дар, который ни один человек не может заслужить, и даже в определенном смысле не заслуживает, это свободный дар Бога своим избранникам, дающий им возможность спастись, избежать последствий первородного греха. Сами люди могут жаждать благодати, могут просить у Бога этот дар. Но Бог в своей бесконечной мудрости уже принял все решения на все времена.

Если предполагается всемогущество Божье, то это правильная логика, и в то же время это правильная логика чувств. Для эмоционально возбужденного человека полное подчинение такому Богу есть отречение от собственной личности и, тем самым, душевный мир. Люди исчерпали всевозможные метафоры, пытаясь выразить это чувство; мы воспользовались самой обычной из них, метафорой червя, но эта детерминистская доктрина вызывает некоторые трудности, особенно с точки зрения людей, старающихся поддержать порядок в этом мире. Самая очевидная из этих трудностей не сразу приходит в голову, хотя она всегда беспокоила ортодоксальных мыслителей: если Бог все определил заранее, не значит ли это, что он определил и желание человека напиться, украсть или совершить прелюбодеяние? Если у человека нет свободы воли, то каким образом он может нести моральную ответственность? За все человеческие желания ответственен Бог. Как может человек сопротивляться им, если это значит сопротивляться Богу?

В действительности такой позиции придерживаются редко. На люди, строжайшим образом верующие в детерминизм, ведут себя так, как будто в каждый момент решают важнейший вопрос – что правильно и что ложно. И тем не менее, все доктрины детерминизма не могут избавиться от нависшей над ними логической угрозы моральной безответственности; в самой природе человека, в его здравом смысле есть нечто неотделимое от представления о реальности индивидуального выбора, о свободе воли. Со стороны складывается впечатление, будто сама католическая церковь придерживается на практике полуавгустиновской позиции. Перед лицом невыразимого величия Божия она признает ужасную необходимость детерминизма; очевидно, что человек в самом деле не может сопротивляться Богу. Но поскольку божественная драма должна осуществляться

здесь, на этой земле, то для реальности происходящей борьбы приходится допустить, что человек все же наделен некой моральной ответственностью.

Однако крайний детерминизм представляет для ортодоксии и другую, более обычную опасность. Можно подумать, что представление о великой непреодолимой силе, *препятствующей вульгарному, обычному, очевидному положению вещей на этом свете*, должно быть особенно привлекательно для людей с сильным темпераментом, для мятежников против своего окружения. Но епископ Гиппона вовсе не был в таком положении, он верил, что свободная воля человека совместима с абсолютным божественным предопределением, – между тем как мистик Августин, пламенно любивший Бога, *был* таким мятежником. Человек, желающий оставить этот мир по возможности таким как он есть, вряд ли будет утверждать, что он знает, каким образом и почему его надо изменить. Реформатор же – не всегда, но часто – хочет быть уверен, что его планы – это планы Бога или Диалектического Материализма. Примечательно, что два величайших после Августина строгих детерминиста, Кальвин и Карл Маркс, были в то же время лидерами великих реформистских движений, вдохновленных прежде всего презрением к обычной, комфортабельной повседневной жизни. В самом католицизме реформистские группы имеют тенденцию ссылаться на Августина, а конформистские – на Фому Аквинского.

С Августина начинается линия мышления, вначале неясная и нечеткая, ведущая к вершине средневекового формального мышления – к схоластике. Схоластика – это зрелая система мышления, сформировавшаяся в одной из великих эпох западной культуры. Ее оригинальные труды многочисленны и хорошо сохранились; современные комментарии к ним имеются в изобилии. Опять-таки, размеры этой книги позволяют нам отметить лишь наиболее интересные вопросы схоластики, в надежде, что читатель перейдет к непосредственному чтению некоторых сочинений схоластов.

Прежде всего, есть особый вид интеллектуальной истории, занимающийся передачей учености, сложными вопросами изучения рукописей, переводами и взаимным влиянием культурных направлений; с этой точки зрения чрезвычайно интересно происхождение средневекового мышления. К небольшому, но важному ее наследию, сохранившемуся на Западе, в Средние века начала прибавляться, особенно в одиннадцатом веке, масса материала, переведенного с арабского. При Мухаммеде и его приемниках арабы сделали обширные завоевания в восточной части бывшей Римской империи, и к середине восьмого века они вторглись в Испанию, Сицилию и Южную Италию. В этих местах они удерживались в течение нескольких столетий, а из Испании были окончательно изгнаны лишь в конце средневековья. Антиклерикальные историки долго и с удовольствием сравнивали интеллектуальную свободу и смелость арабов в эти века с тупостью и обскурантизмом, которые они находили у западных христиан. И в самом деле, с 700 до примерно 1100 года у арабов был активный интеллектуальный класс, заинтересованный прежде всего в науке и философии. К их научной работе мы скоро вернемся. В философии же они были не очень оригинальны, но они сделали доступными греческие оригиналы, особенно лучшие и более полные тексты Аристотеля, чем имевшиеся на Западе. Они переводились на арабский язык, а затем, когда Запад начал выходить из темных веков, когда вследствие крестовых походов усилилось общение христиан с мусульманами, и особенно когда стали развиваться описанные выше ученые сообщества, жаждавшие книг, греческие книги стали переводить с арабского языка на латынь. Самый знаменитый из этих переводчиков, Герард Кремонский, работал в Испании, в Толедо, перевел с арабского около девяноста сочинений.

Таким образом, в быстрорастущих библиотеках к первоначальным материалам тривиума и квадравиума прибавлялись новые труды – греческие, арабские, а в случае математики даже индийские; все это становилось доступным по-латыни. Хотя еще не было печати, был многочисленный класс усердных монахов-копиистов, были хорошие библиотеки и ученые общества. С одиннадцатого века входившие в эти общества активные мыслители стали прибавлять к этому запасу новые сочинения, разрабатывая основы средневековой философии. Чтобы понять дух этой философии, присмотримся к проблеме, занимавшей в то время, пожалуй, главное место – очень старой проблеме универсалий.

Эту главную проблему можно сформулировать следующим образом: каково отношение между определенными *словами*, которые мы, люди, используем, и *вещами* (*действительностью, переживаниями, истинами*), к которым мы относим эти слова? Эти слова суть обозначения классов, какими мы все пользуемся [Классами здесь называются совокупности всех предметов одинакового рода, что и объясняется в дальнейшем. «Общественные классы», то есть классы людей, составляют частный случай этого понятия]. Мы все – как и люди Средних веков – используем слово «человек» не в смысле определенного человека, а в смысле, обозначающем все человечество, человека вообще. Обычная христианская вера состоит в том, что Христос искупил «грехи» человека. И вот, крайние философы-номиналисты пришли к заключению, что «человек» – это всего лишь слово (*flatus vocis* в их латыни, то есть простой звук), и что не существует такой «вещи» как человек – есть только индивидуальные люди, которых мы соединяем вместе под именем «человек» лишь для удобства обсуждения и мышления, лишь в виде логического сокращения, позволяющего избежать повторения всевозможных собственных имен существующих людей.

Но если нет такой «реальности» как человек, то как понимать такие сочетания как «грехи человеческие» [В подлиннике “sins of man”, что буквально означает «грехи человека». Таким образом, в это выражение входит двусмысленное существительное «человек». В общепринятом сочетании, приведенном в тексте, существительное превращается в прилагательное, что маскирует философскую проблему], или даже привычное выражение «Сын человеческий» [По поводу прилагательного см. предыдущее примечание], обозначающее Иисуса? *Реалисты* держались взгляда, противоположного взгляду номиналистов. Они полагали, что эти слова – в самом деле знаки, но знаки «реальности» более реальной, более важной, чем реальность индивидуального существования, постигаемого нашими чувствами. Каждый отдельный человек есть лишь несовершенная часть (или лишь несовершенная эманация [Порождение], или проявление – в этих трудных вопросах слова столь недостаточны!) великого целого, совершенного предмета, непостижимого для наших человеческих чувств [В подлиннике *unaided sense-perception*, что буквально означает «чувственное восприятие, лишенное помощи (свыше)»]. Для реалиста «человек» в смысле «человечество» был *более реален*, чем какой-нибудь индивидуальный Джон Доу [В подлиннике *Jon Doe* – стандартное обозначение любого человека].

В политике и политической философии проблема реализма и номинализма выступает вполне отчетливо. Для номиналиста общество и государство есть просто собрание индивидов, граждан или подданных, и только они «реальны». Для реалиста общество, государство, коллектив является высшей реальностью, «организмом», единым целым, а индивиды являются лишь его частями, вроде отдельных клеток живого организма. Реалист любит такие концепции как «групповая душа» или «групповой стиль»; номиналист не любит этих концепций.

В религии крайний номинализм трудно примирить с христианством. Он склоняется к позиции, что не существует ничего, кроме вещей, воспринимаемых индивидом с помощью его чувств. Для номиналиста человек или травинка реальны. Но как быть с Богом? Или даже с Церковью, независимо от составляющих ее индивидов? Крайнему номиналисту, может быть, трудно представить себе Бога или Церковь чем-то вполне

реальным. В действительности, *логические* выводы средневекового номиналиста относят его взгляды к тому классу воззрений, к которому принадлежат возникшие впоследствии материализм, позитивизм, рационализм и эмпиризм. Но с точки зрения христианской ортодоксии средневековый реализм тоже представлял свои опасности. Реализм занимался Богом и Церковью, правосудием и всевозможными другими моральными «идеями». Но, как и всякая другая потусторонняя доктрина, он содержал в себе риск, что очень логичный или очень мистический мыслитель дойдет в нем до полного отрицания этого материального мира, с его едой, питьем, работой, расчетами и другой неплатоновой деятельностью. Между тем, католическая церковь в течение двух тысяч лет решительно отказывалась рассматривать этот мир как зло, как иллюзию, или как дурную иллюзию. В конечном счете она предпочитала компромиссы всевозможным крайностям – и, в частности, *логическим* крайностям.

Поэтому схоластика есть в некотором смысле доктрина компромисса. Величайший из схоластов св. Фома Аквинский недаром был прозван «первым виггом», наподобие умеренных, склонных к компромиссам британских государственных деятелей восемнадцатого века. Но прежде чем мы перейдем к Фоме Аквинскому, надо подчеркнуть, что в средневековом формальном мышлении было место для всего философского спектра, за исключением, может быть, скептицизма, который мог случайно встретиться у такого человека как император Фридрих II, но вызывал почти единодушное осуждение всех образованных людей. Не следует обманываться выражениями вроде «средневекового единства», или представлением, что западная церковь, установив свою верховную власть, сделала невозможными философские споры. Напротив, схоласты столь же усердно поносили друг друга с кафедры и в своих сочинениях, как в любую великую эпоху западной философии. Например, один из них, Абеляр, был весьма жесткий мыслитель с некоторыми номиналистическими тенденциями, которого очень любят современные позитивисты, но которого, как правило, не выносили в Средние века. Напротив, те из наших современников, кто любит Средние века за их предполагаемую безмятежность и потусторонность, как правило не выносят Абеляра. Конечно, для обычного историка Абеляр был мыслитель двенадцатого века, дитя своего времени, и не более современный позитивист, чем современный идеалист. Но Абеляр как личность был во многих отношениях образцом вечного протестующего философа – он был тщеславен, сварлив, он был чрезвычайно искусный спорщик, учитель со страстными последователями, нацело лишенный христианского смирения, и по самому своему темпераменту всегда настроенный против всего установленного, традиционного, умеренного, скучного и успешного на этом свете. Вы можете подумать, что найдете такой темперамент в свободных обществах – такую личность как Сократ, как Том Пейн или как Бертран Рассел; но если вы разделяете обычные американские понятия об этом предмете, то вы удивитесь, обнаружив все это столь ярко выраженным в Средние века. Ответ заключается в том, что на вершине Средних веков западное общество было одним из свободных обществ. Абеляр занимал в этом обществе почетное, видное положение, и, естественно, ощущал противодействие людей, на которых он столь резко нападал. С ним в самом деле очень дурно обошлись его враги, но его не заставили замолчать.

В самом начале систематического средневекового мышления мы обнаруживаем в философе девятого столетия Скоте Эригене нечто вроде раннего реалиста, мыслителя, столь близко подошедшего к неоплатонизму, что последующие века нашли его мысли весьма опасными и даже еретическими. В конце тринадцатого века мы находим другой пример опасностей схоластического реализма в лице Дунса Скота: этот философ никак не мог довольствоваться несовершенными аргументами, с помощью которых люди доказывали существование совершенства, и безжалостно критиковал своих предшественников, как реалистов, так и номиналистов. Дунс Скот обосновывал свою

реалистическую позицию столь запутанными доводами, что его труды стали образцом чрезмерной утонченности и способствовали общей дискредитации схоластики в конце Средних веков. (От его имени произошло слово “dunce”, означающее глупца и происходящее от народной сатиры, высмеивавшей интеллектуальные тонкости). С другой стороны, Уильям из Оккама был самый знаменитый из крайних номиналистов. Как мы увидим, его философская позиция не позволяла ему признать разумность ряда важных церковных доктрин. Однако – и как хотелось бы сказать, по образцу всех добрых англичан – Оккам предпочел все равно верить в эти доктрины. На более формальном языке можно сказать, что он отверг характерные средневековые попытки доказать истинность христианства человеческим разумом и вернулся к чему-то очень напоминающему позицию одного из ранних отцов церкви, Тертуллиана: *certum est, quia impossibile est* – это верно, потому что это невозможно. (Надо признать, что Тертуллиан был скорее хорошим христианином, чем типичным – в некотором смысле он был еретиком).

Конечно, многие пламенные мистики занимали эту позицию с самого начала. В пределах средневековой мысли содержится изобилие такого антиинтеллектуализма – анахоретов [Отшельников], флагеллантов [Верующие, занимавшиеся самобичеванием], романтических дикарей. Но средневековый мистицизм никоим образом не однороден. Великие мистики в большинстве не были антиинтеллектуалисты, то есть не противились обычному использованию разума как порочному и бессмысленному занятию. Они попросту жили вне всяких расчетов, на духовном уровне, делавшем многих из них святыми. Самый известный образец средневекового благочестия – «Подражание Христу», приписываемое Фоме Кемпийскому, – представляет восхитительный пример сдержанного мистицизма, примиряющего и утешающего, но не обличающего. Как мы заметили в предыдущей главе, одним из господствующих мотивов христианства является недоверие к интеллекту. Разумеется, это недоверие проявлялось в столь христианскую эпоху как Средние века. Адам де Сен Виктор, св. Бернард, св. Франциск Ассизский входили в длинный и разнообразный список тех, кто сопротивлялся классическому применению разума, как это делали схоласты.

Таким образом, на вершине средневековой культуры в тринадцатом веке мы находим то же разнообразие и ту же спонтанность философского размышления, что и в великую эпоху Греции. И здесь, как и в Греции, это средняя точка, золотая середина. В Средние века такой эпохой равновесия является зрелая схоластика – одно из самых успешных усилий разрешить напряжение между этим миром и иным миром, между реальным и идеальным. Зрелая схоластика апеллирует к разуму, но к разуму, опирающемуся на авторитет – авторитет церкви, поддерживаемый Аристотелем. Этот разум не был той беспокойной, испытующей, принципиально неудовлетворенной и неконформной силой, какой он был во многие периоды человеческой истории – в том числе, вероятно, и в наше время. Мы привели уже пример Абельяра, представляющего именно этот вид революционного разума, но Абельяр далеко не был ортодоксальным схоластом. Ортодоксальный схоласт отличался интеллектуальным смирением; неконформисту это смирение кажется интеллектуальной трусостью.

Превосходным примером этой примиряющей, но в основном интеллектуальной силы средневекового формального мышления могут служить некоторые теологические доктрины, принявшие окончательную форму в эти годы. Например, таинство причастия весьма резко ставило неизменную христианскую проблему этого мира и иного мира, в форме возникновения и реальности. Хлеб и вино не могли быть элементами причастия, но они неизбежно имели вкус хлеба и вина. Потусторонний выход из этой трудности состоял в том, что эти элементы, сразу же после освящения, не были ничем иным как телом и

кровью Христа; поюстороннее решение, напротив, признавало эти элементы хлебом и вином, полагая, что они лишь символически относятся к Христу, освежая у причащающихся память о Христе. Последнюю точку зрения ортодоксальные католики всегда считали опасной, поскольку она исключала чудо и открывала новые пути для вторжения разума и здравого смысла. И хотя католическая церковь всегда находила место и для разума, и для здравого смысла, она старалась удержать их на подобающем им месте. Характерно средневековая доктрина пресуществления, формально принятая на четвертом Латеранском соборе 1215 года после нескольких столетий споров между теологами, твердо придерживается потустороннего взгляда, но сохраняет приличия в отношении здравого смысла. Хлеб и вино имеют субстанцию (по-латыни *substantia*), то есть основное бытие или основной характер, и акциденции (по-латыни *accidentia*), качества, которые мы ощущаем и видим и которые в нормальных условиях доставляют нам приблизительное знание об их субстанции. Совершив чудо мессы, священник превращает субстанцию хлеба и вина в субстанцию тела и крови Христовых, но нисколько не изменяет при этом их акциденции, которые остаются акциденциями хлеба и вина. Мы ощущаем на вкус лишь акциденции, но вовсе не субстанцию, так что, принимая причастие, мы естественно ощущаем тот же вкус, что и всегда за своим столом. Химик анализирует лишь акциденции, а вовсе не субстанцию, поэтому химик, кощунственно анализирующий освященные хлеб и вино, сообщает, что не обнаружил никаких изменений. Но изменение произошло – чудесное изменение пресуществления, превосходящее, но вовсе не подавляющее наши чувства.

Более ранней доктрине искупления, хотя и не столь опасной в смысле ереси, как доктрина причастия, недоставало логической и эмоциональной глубины. Отцы ранней церкви успокоились, приняв доктрину выкупа, согласно которой Христос пришел, чтобы своей крестной мукой искупить человека из когтей сатаны. Эта вера была вполне приемлема для простых людей и очень популярна в течение столетий. Но более тонким умам такой выкуп казался почти коммерческой сделкой; более того, он ставил Бога в положение, не подобающее его всемогуществу и достоинству. Первый из великих средневековых реалистов и, вероятно, самый одаренный творческим воображением из средневековых теологов, св. Ансельм, выдвинул доктрину возмещения [*Atonement*, здесь переводится в смысле следующего дальше объяснения], гораздо логичнее объясняющую, каким образом Иисус принес искупление. Грех Адама против Бога не мог быть возмещен никаким расчетом, и уж конечно не какой-то сделкой с дьяволом. Человек должен был возместить свой грех перед Богом, но в своем падшем состоянии он не был способен к такому возмещению. Иисус как Бог мог принять на себя должную инициативу выплаты долга, и в самом деле выплатил его как страдающий человек. Иисус был безгрешен и как Бог, и как человек, и потому мог свободно искупить грех Адама, мог, так сказать, удовлетворить своим заступничеством праведный гнев Бога на своих детей. Иисус, будучи совершенным, добровольно принял на себя несовершенство – и тем самым, страдания, сопровождающие несовершенство, потому что как человек он испытывал боль – и он пострадал для того, чтобы люди могли сделать первый невозможный без этого шаг к человеческому совершенству. Это тонкая доктрина, и многим современным умам она кажется бессмыслицей. Но это была попытка – опасная попытка для пламенного потустороннего мыслителя – удовлетворить интеллектуальную потребность человека. Опять-таки, было бы гораздо проще сказать, следуя Тертуллиану, что Иисус спасает нас способом, непостижимым для человека, выстраивающего свои мысли в слова.

Но не таков был подход схоластов и, разумеется, не таков был подход величайшего из схоластов св. Фомы Аквинского, который дожил лишь до сорока девяти лет, но оставил многотомные сочинения. Две из его книг, *Summa contra gentiles* [Сборник против язычников (лат.)] и *Summa theologiae* [Сборник теологии (лат.)], представляют собой энциклопедии

средневековой учености и философии – не простые сборники разнообразной информации, расположенные в алфавитном порядке, как современные энциклопедии, а систематические энциклопедии, где все организовано с единой точки зрения. Единая точка зрения – это ортодоксальное католическое христианство в интерпретации умеренного реалиста (в средневековом смысле этого слова, используемом в этой главе), последовательного логика, никогда не впадающего в излишества даже в самой логике, удивительного схоласта, умевшего каким-то образом сохранять связи с миром здравого смысла.

Для Фомы Аквинского это разумный мир, хотя никоим образом не безмятежный, счастливый, беззаботный. Бог предназначил эту землю главным образом для человека, которого он сотворил по своему образу и подобию. Поэтому ясно, что столь важная человеческая деятельность как мышление не могла противоречить его намерениям; в действительности все виды деятельности, явно естественные для человека, не могут сами по себе рассматриваться как нечто дурное. Но у людей в самом деле есть много возможностей творить зло, и жизнь на этой земле есть постоянная борьба с вполне реальными силами зла. Чтобы мы могли выполнить волю Божью, Бог даровал нам своего единокровного сына и основанную им на земле церковь для нашего руководства – для безошибочного исполнения воли Божией.

Фома Аквинский исходит из авторитета откровенной веры, из истин, полученных нами прямо от Бога; согласно Фоме, все наше мышление, *если оно правильно*, лишь подтверждает эти истины и помогает нам применять их в повседневной жизни. В этой вечной христианской проблеме противоречия веры и разума (вспомните выражение Тертуллиана «это верно, *потому что невозможно*») схоластика заняла твердую позицию; нет никакой проблемы, потому что нет противоречия между верой и правильно понятым разумом. Если кто-нибудь выстраивает ряд аргументов и приходит к выводу, противоречащему вере ортодоксальных католиков, это значит, что он попросту допустил логическую ошибку, и с помощью правильной логики можно всегда обнаружить, в чем он ошибся. И в самом деле, Фома Аквинский, как и большинство поздних схоластов, наслаждался изобретением аргументов против принятых верований, сталкивая их с рядом еще более остроумных аргументов, заходивших обычно несколько дальше простейших требований веры, а затем примирял те и другие с интеллектуальным искусством, напоминающим совершенное мастерство атлета, с его безупречной координацией движений. Это сравнение можно принять всерьез. Атлет, как и схоластический мыслитель, должен делать не больше и не меньше, чем нужно, не раньше и не позже, чем нужно, сосредоточив должную энергию в должном месте.

Правильная логика Фомы представляла собою воскрешенный и вновь до конца понятый метод Аристотеля. Как мы видели, сам Аристотель был по своему темпераменту человек «золотой середины», который не мог принять Платонов идеал иного мира, но в то же время не мог принять этот мир таким, как он есть. Свойственное Аристотелю ощущение осмысленности человеческой жизни превосходно подходило к мелиористическим тенденциям христианства. Аристотель начинает с очевидных истин и продолжает сплетать отчетливый и последовательный ряд предложений, с помощью рассуждений, по-видимому, естественных для человеческого ума, по крайней мере для западного ума; этот метод хорошо подходил к схолистике, принимающей откровенные истины, и к схоластическим способам рассуждения. Как мы уже знаем, этот процесс мышления называется дедукцией, и вы, без сомнения, встречались уже с этим понятием в неблагоприятном сравнении с другим процессом мышления, так называемой индукцией, которая приобрела респектабельность вследствие триумфов современной науки. В

действительности это противопоставление чересчур упрощенно или даже совсем ложно, к чему мы еще вернемся по поводу великого философа Френсиса Бэкона.

Пока же можно заметить, что если вы применяете метод дедукции несколько раз подряд, исходя из некоторого начального положения, и не сверяете результаты с фактами (чувственным опытом), то вероятнее всего, вы придете к заключению, несогласному с фактами. Но это не обязательно приведет к катастрофическим результатам, если вы не принадлежите к числу так называемых ученых-экспериментаторов, или если вы не работаете, подобно ученым, на уровне здравого смысла, как врачи и автомобильные механики. Представьте себе, что вы, подобно схоластам, хотите уяснить себе образцы поведения, ведущие к праведной жизни. Предположим, что вы желаете получить нечто лучшее, чем факты. Тогда вам захочется узнать, куда вас приведет ваш разум, как это делают математики. Для таких целей, как и для многих других, дедукция может сослужить хорошую службу, особенно если вы, подобно схоластам, будете время от времени обращаться от вашего мышления к фактам человеческого поведения.

Фома Аквинский придерживается основы, от которой он никогда не отходит слишком далеко, даже в своих самых тонких и самых «схоластических» рассуждениях. Этой основой являются откровенные истины христианской веры, дополненные здравым смыслом и опытом разносторонних человеческих отношений и интерпретируемые умеренным примиряющим разумом. При этом Фома широко использует работы Отцов церкви, ранних схоластов и особенно Аристотеля, часто именуемого в *Summa* просто Философом.

Вот пример, иллюстрирующий склад ума и метод Фомы. Это относительно маловажная часть *Summa theologiae*, но в ней легче проследить, как близко Фома может подходить к здравому смыслу, чем в более в более притязательных частях, где речь идет, например, о свободе воли. Автор рассматривает здесь конкретные условия жизни «человека в первичном состоянии», то есть в состоянии невинности перед Падением. Он приходит к вопросу – традиционному в литературе вопросу, каким бы странным он ни казался современному человеку, – на что были похожи дети в состоянии невинности. Еще более конкретно, рождались ли они со столь совершенной телесной силой, что могли с самого рождения свободно пользоваться конечностями, или им приходилось, как современным детям, беспомощно ползать после рождения? Можно подумать, что в райском саду любой вид беспомощности был бы нарушением совершенства, и что Бог, сделавший человеческую жизнь столь отличной от того, чем она стала впоследствии, мог бы сделать человеческое дитя сильным и совершенным с самого начала, или даже сделать так, чтобы мужчины и женщины рождались взрослыми. И в самом деле, крайние перфекционисты, державшиеся потусторонней традиции, склонны были представлять себе рай как можно более нереальным. Но Фома Аквинский не таков; даже рай у него столь «естествен», как только можно себе представить.

«Одной только верой принимаем мы истины, стоящие выше природы, и опираемся в этой вере на авторитеты. Поэтому в любом утверждении мы должны руководствоваться природой вещей, за исключением вещей, стоящих выше природы, каковые становятся известны нам от божественного авторитета. Ясно однако, что для человеческой природы в целом естественно и уместно, чтобы дети не обладали достаточной силой, позволяющей им пользоваться своими конечностями сразу же после рождения. В самом деле, по сравнению с другими животными человек естественно имеет бóльший мозг. Поэтому, ввиду значительной влажности детского мозга, естественно, что мышцы, служащие орудиями движения, не могут быть способны двигать конечностями. С другой же

стороны, ни один католик не усомнится, что по воле Божией ребенок мог бы пользоваться своими конечностями сразу же после рождения.

Но авторитет Писания свидетельствует, что *Бог сотворил человека правым* (Экклз. VII. 30) [Указанное изречение в английской и русской Библии имеет номер VII. 29], правда же, как говорит Августин, состоит в совершенном подчинении тела душе. И поскольку в первоначальном состоянии невозможно было найти в человеческих конечностях чего-либо отталкивающего для благонаправленной человеческой воли, то невозможно было, чтобы эти конечности не могли исполнять распоряжения этой воли. Заметим, что человеческая воля, направленная к подобающим человеку поступкам, хорошо упорядочена, но одни и те же поступки подобают человеку не в любом возрасте его жизни. Мы должны поэтому заключить, что дети не имели бы достаточной силы, чтобы использовать свои конечности для выполнения любых движений; а лишь для движений, подобающих состоянию младенчества, таких как сосание и ему подобные».

В этом сравнительно тривиальном отрывке есть много характерного для томизма [Томизм – философия, основанная на учении Фомы Аквинского. Она до сих пор является официальной философией католической церкви] – отчетливое преимущество, отдаваемое «истинам, стоящим выше природы», которые мы принимаем на веру и получаем от божественного авторитета; полное принятие всемогущества Божия; вера, что Бог как правило предпочитает предоставлять природе идти своим путем; что в человеческих поступках есть нечто «уместное», соответствующее наблюдаемым законам природы; что эти законы природы в основном осмысленны в терминах человеческой жизни; и, наконец, автор апеллирует к авторитету, в данном случае, к Ветхому завету и Августину.

Конечно, непосвященному американцу двадцатого столетия трудно читать Фому Аквинского, хотя и не труднее, чем Канта или самого Аристотеля. Отчасти эта трудность связана с тем, что Фома – профессиональный философ с большими техническими навыками и свойственным технику интересом к тонкостям и уточнениям, ускользающим от любителя. Впрочем, *Summa theologiae* он старался писать как можно проще, потому что предназначал этот труд для серьезных студентов, а не только для своих коллег-профессоров. Но несомненно, неподготовленный современный читатель сталкивается при чтении Фомы Аквинского с трудностями – с весьма отличными предпосылками средневекового философа, со странным (для нас) интеллектуальным климатом Средних веков. К этой странности мы еще вернемся, попытаюсь выразить словами *дух* [В подлиннике *Zeitgeist* (нем.), дух времени] Средних веков.

Несмотря на эти трудности, нет сомнения, что Фома Аквинский принадлежит к великим философским систематикам западной мысли. Его система великолепно сконструирована; ее хвалили за это превосходство, хотя и несколько ворчливо, даже современные позитивисты и материалисты, несогласные почти со всеми утверждениями схоластики. Эта система, в своих общих чертах, помещает человека достаточно удобно, хотя и не слишком удобно, в мир, постижимый для человеческого разума, в мир, который не может быть полностью преобразован человеческой волей, но к которому она может приспособиться. Мир Фомы – это христианский мир, место для человека, где он у себя дома. Наконец, система Фомы – это чудесно уравновешенная система, прокладывающая средний путь между всеми великими проблемами философии и держащаяся этого пути с совершенным мастерством. Здесь опять перед нами возникает представление об атлете, например, о канатоходце. Но Фома никогда не стремится к эффектам, по-видимому, он даже не стремится к этому среднему пути. Пользуясь его излюбленным выражением, причинявшим ему меньшее беспокойство, чем нашему семантически озабоченному веку, это часть его *природы*.

Как и большинство таких уравновешенных достижений, достижения Фомы Аквинского неизбежно покажутся скучными многим страстным, любознательным или в каком-нибудь отношении неудовлетворенным умам. Фома – не новатор [В подлиннике – по crusader, «не крестоносец». Автор применяет этот термин к крайним мыслителям, «штурмуящим небо»]. Подобно Берку [Burke, Edmund (1729 – 97) – английский государственный деятель, писатель, идеолог консерватизма], он хотел бы реформировать, чтобы сохранить существующее. Он никогда не смеется, никогда не рискует впасть в легкомысленный тон. Разумеется, теология и философия были в те дни самыми серьезными предметами. Но у Фомы нет даже и следа иронии. Мы уже заметили, что рай у Фомы так естествен, как он только мог себе представить. Вероятно у него не было никакого эмоционального представления о рае, но была добрая доля здравого смысла. Не следует, однако, думать, что он всегда прибегает к здравому смыслу, чтобы очистить, исправить или прояснить всю массу христианских и общечеловеческих переживаний, не сводимых к здравому смыслу. Как кажется пишущему эти строки, в Фоме Аквинском в самом деле очень мало мистики. Но все же он принимает конкретное наследие христианского мистицизма и христианской потусторонности, принимает его с удивительной легкостью, без борьбы, как часть собственного достояния. Он мирится с этой мистикой, в каком-то смысле ее приручая. Фома – не философ для христианина, штурмуящего небо; но он восхитительный философ для христианина, ищущего душевного мира, и раздражающий для душевного мира нехристианина.

Средневековые теории о человеческих отношениях

Мы описали, каким образом средневековые философы и ученые, работая с материалами, оставленными им отцами церкви, и в значительной мере используя классическую традицию, создали формальную философию, которую мы называем схоластикой. Как мы видели, в пределах средневекового формального мышления можно найти почти столь же широкое разнообразие идей, как в классическом мышлении; и кульминацией схоластики оказалась всеохватывающая, почти эклектическая, умеренная почти до здравого смысла система Фомы Аквинского. Средневековые ответы на Большие Вопросы очень отличались от ответов, какие давали греки; но средневековые методы мышления отличались от греческих методов не так сильно. Это одна из причин, объясняющих, почему схоласты так легко могли использовать Аристотеля. В не столь значительных, но все же важных вопросах, касающихся человеческого поведения и политической организации, средневековые ответы были новы. Христианские представления о добре и зле неизбежно проявляются более отчетливо в морали и политике, в конкретных обстоятельствах средневековой жизни, чем в более абстрактных областях теологии и философии. И прежде всего, в вопросах человеческих отношений вряд ли можно было избежать насущной проблемы об отношении между теорией и практикой, которую решительно настроенный метафизик всегда мог отбросить как несущественную или недостойную.

Иногда утверждают, что в западной культуре разрыв между идеалом и практикой человеческих отношений был шире всего в Средние века. Однако проблема об отношении между идеальным типом и общественной действительностью всегда сохранялась в нашей традиции. Конечно, Платон всегда отдавал себе в ней отчет. Этот разрыв вряд ли можно изобразить графиком, в виде разницы между требуемой любовью к ближнему и подлинным вкладом. Можно себе представить, что если бы разрыв между идеалом и действительностью в различных западных обществах поддавался измерению, то он оказался бы неизменным. Те, кто полагает, что этот разрыв был шире в Средние века, рассуждают следующим образом. В идеале, – говорят они, – Средние века давали человеку правильно организованную и упорядоченную земную жизнь: церковь заботилась

о человеческой душе, феодальная знать охраняла общественный порядок, крестьяне и ремесленники усердно и без зависти занимались полезным делом; прекрасно организованная система прав и обязанностей связывала людей друг с другом – от свинопаса до императора и папы; каждый человек знал свое место, чувствовал себя уверенно на своем месте и был счастлив на этом месте; это было общество *статуса*, свободное от конкуренции и неуверенности современного общества, но вместе с тем общество, где христианская концепция равенства всех людей перед Богом, давала даже самым скромным и бедным людям некоторую почву под ногами; короче говоря, нам описывают упорядоченное иерархическое общество морально свободных людей.

Но на практике – и об этом люди, враждебные Средним векам, могут рассказать ужасные подробности – даже в тринадцатом столетии, «величайшем из столетий», и даже в центре средневекового развития, в северо-западной Европе (современные Франция, Англия, Нидерланды и Рейнская область) не прекращались бандитские войны между феодальными баронами; коррупция, лень, светские соблазны и худшие пороки среди духовенства; нищета народных масс; эндемические болезни, голодные годы, вспышки классовой борьбы – короче, можно было обнаружить все обычные виды человеческих преступлений и несчастий, в некоторых отношениях, может быть, даже хуже обычных.

Разрыв между идеалом и действительностью существует во всех обществах. Вряд ли надо напоминать нам – и особенно неграм – о разрыве между американской демократической теорией и практикой. Приведенные выше описания преувеличивают невинный перфекционизм того, что «должно было быть» в Средних веках, а также преувеличивают (может быть, еще больше) то, что в самом «было» в Средние века. И все же надо подчеркнуть, что остается доля правды в обычном представлении о резком разрыве между средневековой теорией и средневековой действительностью, между прекрасными намерениями средневековых моралистов и тем, что даже такой поклонник Средних веков как Генри Осборн Тейлор называет «нечистой действительностью».

Широта разрыва отчасти может быть связана с тем, что в темные века и в раннем средневековье интеллектуальный класс был еще более удален от повседневной практической жизни, чем в других западных обществах. Возможно, перед лицом беспорядка, развала центральной власти, частичного отступления к варварству в темные века интеллектуальные лидеры зарождавшегося нового общества склонны были подчеркивать важность порядка, твердых установлений, связывающих каждого человека с определенной общественной ролью. Во всяком случае, поразительно, что моральные и политические идеалы большинства средневековых мыслителей были устремлены к устойчивому обществу. Но начиная с одиннадцатого века средневековое общество было в действительности динамическим обществом, с возрастающим населением и богатством, с техникой использования ресурсов, а потому оно было подвержено напряжениям и неустойчивости, существование которых отрицала его социальная теория. Чтобы конкретно представить себе эту проблему, рассмотрим одну ее характерную фазу, не ссылаясь на отдельных авторов.

Одна из обычных противоположностей общественной практики – это противоположность между кастовым обществом и обществом с полной социальной подвижностью. На одном полюсе мы видим, что каждый индивид рождается для определенного общественного положения – работы, дохода, социальной роли, системы мнений – и сохраняет их в течение всей жизни. Идеальное общество Платона, в некоторых его интерпретациях, очень близко подходит к этой крайности, и, конечно, пчелы и муравьи в самом деле живут в таком обществе. На другом полюсе находится общество, все члены которого насколько возможно свободны друг от друга, причем каждый индивид в любое время делает то, что

ему кажется желательным, не связываемый работой, семьей или общественным положением – короче говоря, статусом. Конечно, такого общества, как только что описанное, никогда не было; но можно сказать, что по мнению многих американцев наше общество состоит из свободных, подвижных и равных индивидов; далее можно сказать, что наше общество, по сравнению с человеческими обществами прошлого, находится ближе к полюсу индивидуальной социальной подвижности. Хорошим конкретным примером этой установки является популярное изречение «через три поколения опять без пиджака».

Такое изречение было бы бессмысленно для средневековых людей, но в позднем средневековье оно было бы не так уж далеко от действительности. В пятнадцатом столетии было особенно много обедневшей феодальной знати, разбогатевших торговцев и придворных фаворитов. По теории, принятой схоластами, и даже мыслителями с юридическим, а не теологическим образованием, общество представляло собой упорядоченное целое, организм, а индивиды были его частями или членами. В двенадцатом столетии английский монах Иоанн из Солсбери сочинил книгу по-латыни *Policraticus* («Книга государственного деятеля»), содержащую весьма полное изложение «органической теории» общества, как она была названа впоследствии. Согласно Иоанну из Солсбери, государь есть голова общественного тела, сенат (законодательный орган) – его сердце; судьи и правители провинций – его глаза, уши и язык; чиновники и солдаты – его руки; финансовые агенты – его желудок и внутренности, а земледельцы «соответствуют ногам, всегда тянущимся к земле». Эта словесная конструкция – или, если вы думаете, что она заслуживает лучшего имени, эта органическая теория общества или государства – весьма популярна среди людей, враждебных всяким изменениям. В самом деле, нога не должна пытаться превратиться в мозг, рука не должна завидовать глазу, и все тело чувствует себя лучше всего, если все его части делают то, для чего они предназначены *их* природой.

На этой сотворенной Богом земле каждому предназначено определенное место – земледельцу, кузнецу, торговцу, юристу, священнику и самому королю. Средневековое мышление подчеркивает достоинство и ценность всех занятий, даже самых скромных; и конечно, даже самый скромный человек на земле может наслаждаться в загробном мире столь же полным и вечным блаженством, как любой король. Мы не находим в средневековом формальном мышлении того презрения, или по меньшей мере равнодушия, к людям желудка, трудящемуся классу, как у Платона. Более того, в средневековой политической теории вовсе нет абсолютизма. Можно было бы подумать, что в организованном обществе, каким оно представлялось этой системе мышления, не может быть никакого сопротивления действиям начальника. И в самом деле, средневековые мыслители не были демократичны в том смысле, что народ имеет право увольнять своих правителей. Знаменитое изречение Джефферсона, что революции должны происходить каждые девятнадцать лет, или что-то в этом роде, шокировало бы большинство этих мыслителей – оно было бы для них просто непостижимо. Но они не утверждали, как было бы, пожалуй, логично с их стороны, что если Бог установил в этом мире власти и должности, то мы должны соблюдать *status quo*.

Они легко нашли выход из этой дилеммы. Бог установил в этом мире порядок подчинения и сделал отношение между высшим и низшим одним из краеугольных камней своего земного творения. Для этого отношения был характерный средневековый термин *dominium*, впервые отчетливо использованный в этом смысле в начале четырнадцатого века Эгидием Романом, апологетом папской власти. Если я поставлен выше вас, то вы должны мне служить, и я имею над вами *dominium*. Но я могу злоупотребить моим *dominium*, могу обращаться с вами, как с животным, а не человеком, наделенным

бессмертной душой. В этом случае я осуществляю не *dominium* (власть), а всего лишь *proprietas* (обладание, собственность). *Dominium* – правильное, подобающее человеческое отношение, *proprietas* – неправильное, нетерпимое человеческое отношение. Можно владеть вещью, но не человеком. Вы должны принимать мой *dominium*, но вы должны отвергнуть мой *proprietas*, если его осуществление оскорбляет ваши нравственные чувства. С человеком нельзя обращаться, как с вещью, как с орудием другого человека. Если сам государь злоупотребит властью, данной ему от Бога, говорит Иоанн из Солсбери, то он может быть справедливо убит как тиран. Его убийца должен рассматриваться попросту как посланник Божий, а не как человек, ответственный за убийство. Доктрина Иоанна – хорошая конкретная иллюстрация того факта, что средневековые мыслители не проявляли в действительности того «единства», которое иногда считается ключом к Средним векам. Его доктрина тираноубийства *не была* ортодоксальной.

В этом иерархическом обществе, где каждый человек занимал свое надлежащее место, каждый человек получал, по крайней мере теоретически, свое справедливое экономическое вознаграждение. Средневековые экономические понятия вызвали большое восхищение современных интеллектуалов, восстающих против того, что они считают грубо конкурентным стилем деловой жизни. Для средневекового теоретика труд был вполне почетен, он был частью Божественного замысла, касающегося человека. Труд не был путем продвижения трудящегося по социальной лестнице; и прежде всего, человек трудился не для того, чтобы «делать деньги», в современном смысле этого выражения. Ведь эти деньги могли быть получены лишь путем обмана, путем захвата доли, принадлежавшей другому. Определенный продукт труда, например, пара башмаков, сделанных искусным ремесленником, не должна была рассматриваться как рыночный товар, подлежащий свободной продаже тому, кто заплатит больше, то есть продаваемый по высокой цене, если в данный момент недостает башмаков, или по низкой цене – даже в ущерб изготовителю – если их слишком много. Башмаки имеют определенную цену, «справедливую цену». В эту справедливую цену входит стоимость сырья, все нужное для поддержания жизни работника во время изготовления башмаков, при его обычном уровне жизни (то есть, стоимость труда), и небольшая прибавка для продавца, составляющая не столько его доход, сколько вознаграждение за ведение дела.

Чтобы обеспечить эту экономическую справедливость, средневековое общество разработало, особенно в последние столетия, сложную систему, которую теперь назвали бы «регулируемым». Торговцы и ремесленники были организованы в сообщества, именуемые гильдиями. Эти гильдии устанавливали цены и требования к продукции, контролировали доступ к ремеслу новых работников и мастеров. Это не означало установления точной квоты для каждой фирмы данной специальности, или производственного «плана» в современном смысле слова. Очевидно, в статическом обществе данная фирма (мастер и работники) выполняла такой же объем работы, каким он был с незапамятных времен; квота определялась обычаями. Что касается планирования, то его давно осуществил сам Бог. В средневековом обществе обычай заменял также планирование. Эти виды регулирования поддерживались правилами местных властей.

Наконец, у средневекового общества даже в теории не было места для финансового капитализма, не было свободных денег или кредита для желающих расширить свое дело. Средневековая теория – и в этом смысле Фома Аквинский представляет особенно ясный и отчетливый источник – рассматривала процент на одолженные деньги как получение чего-то ни за что, как эксплуатацию займодавцем временной нужды кредитора. Если я даю займы некоторую сумму на двенадцать месяцев и получаю ее обратно в том же виде, то я ничего не выигрываю и не теряю. Но если я получаю больше, чем я одолжил – это

незаслуженный доход. Правда, если кредитор не уплатит мне в условленный срок, то я могу потребовать некоторого возмещения, поскольку это нарушит мои планы, но эта оговорка и другие в этом роде не означают признания законности процента; в Средние века то, что мы называем процентом, рассматривалось как простое лихоимство. Средневековые люди отказывались признать – в статическом и автаркическом обществе этот отказ вполне естествен, – что одолженные предпринимателю деньги могут быть продуктивно инвестированы, так что в конце времени займа окажется *больше экономических благ*, чем в начале. И даже когда экономические блага стали возрастать, даже когда экономика позднего средневековья стала в действительности динамической, средневековые мыслители не хотели – попросту не могли – признать происшедшие изменения. Мы еще вернемся к этому различию между динамикой и статикой, важному для понимания контраста между средневековым и современным взглядом.

Приведем еще одну, последнюю иллюстрацию. Как мы уже заметили, в большинстве ранних и простых обществ не было современного представления о законодательстве, о юридическом изменении существующих установлений. В таких обществах даже самый термин «установления», только что использованный нами почти инстинктивно, показался бы крайне неуместным в применении к столь достойному и священному предмету как закон. Для средневекового ума, даже для ума юриста, закон был чем-то, что не делается, а обретается. В действительности закон, касающийся обычных повседневных предметов, в нашей терминологии был просто обычаем. Способ обрести закон состоял в том, чтобы опросить опытных и постоянных жителей данной местности и установить, что они делали в этом отношении с незапамятных времен. Могло случиться, что обычаи в каком-нибудь случае приходили к противоречию между собой, но опросив должным образом самых сведущих людей, можно было обосновать определенное решение.

Правда, было нечто, выходявшее за пределы обычая, за пределы закона в смысле привычного поведения людей. Средневековое мышление на своей вершине весьма усилило это понятие представлением о «законе природы», возникшем, как мы видели, в греко-римском мире, представлением, никогда не утерянным до конца в темные века. Для средневекового мыслителя закон природы был чем-то вроде слова Божия, переведенного на язык, понятный простым земным людям. Это была норма, этический идеал, «то что должно быть», нечто постижимое для людей доброй воли и правильной мысли. Когда такие люди как Эгидий Роман, а позже знаменитый английский радикал Уиклиф, сформулировали указанное выше различие между *dominium* и *proprietas*, они готовы были наделить *dominium* всей силой закона природы, но *proprietas*, применяемый к человеку, был бы против закона природы.

Закон природы в этом смысле – не то, что понимают под этим выражением современные ученые. Ученому, привыкшему к определенным операционным критериям для проверки своих различий, эти традиционные моральные различия могут показаться туманными и весьма субъективными, всегда дающими повод к спору и недоразумению. Термометр, так же как и здравый смысл, может сказать нам, когда вода превращается в лед. Но какой прибор, какая человеческая способность может отчетливо сказать нам, когда *dominium* превращается в *proprietas*? Что можно возразить на утверждение, что *dominium* в понимании одного человека оказывается *proprietas* в понимании другого, и что *dominium* – это попросту приятное слово, описывающее то же явление, которое неприятным образом описывает *proprietas*? Подобные трудности, связанные с неточностью и изменчивостью моральных суждений, были обычны среди афинян в дни Сократа, и они снова обычны для нас. Но такие трудности, в общем, не беспокоили средневекового мыслителя, даже столь жестко мыслящего, каким пытался быть Абельяр.

Средневековый мыслитель ответил бы вам, что ваш термометр или ваш здравый смысл может решать лишь ограниченные вопросы, касающиеся материальных фактов; но если мы используем полностью человеческие способности, дарованные нам Богом для этой цели, то мы можем с еще большей уверенностью ответить на Большие Вопросы о том, что правильно и что ложно. Для этого нужны все ресурсы человеческого сообщества: слово Божие, откровенное христианской церкви, мудрость, унаследованная от наших предков, искусство и ученость каждого из нас, приобретенные в его профессии, здравый смысл сообщества, с надлежащим уважением к мнениям высокопоставленных лиц. Все это нам нужно, чтобы мы могли принять хотя и несовершенные, но справедливые и пригодные решения. Сатана не дремлет на этой земле, и лучшие из людей могут впасть в соблазн. Но обычно, если даже мы ошибаемся как личности или как группы, ошибка происходит не от недостатка знания, а от недостатка воли. Вообще говоря, средневековое общественное мнение полагало, что если даже здравый смысл или орудие человека дает ему правильный ответ, это не значит, что он совершит правильный поступок. Никакое орудие (то есть никакое научное знание) не может защитить человека от того, что по средневековой традиции называлось грехом. Защитить от греха может лишь чудесное заступничество Христа и христианская церковь и принадлежность к христианской церкви, в полном общественном смысле этого слова. Верующий этой церкви сумеет отличить правильное от неправильного, естественное от неестественного уже вследствие самой своей принадлежности к ней.

общества, где каждый человек играет предназначенную ему Богом роль; концепцию справедливой цены и экономического порядка, не зависящего от игры спроса и предложения; концепцию естественного закона, постигаемого естественным разумом (но *не* «разумом» в смысле науки, математики или, в совсем уж современном смысле, кибернетики), регулирующим и объясняющим человеческие отношения на земле. За всеми этими концепциями стоит средневековое представление об этом мире, об этом *реальном*, то есть неизменном мире. В отрицательной формулировке, эти идеи связаны со средневековым представлением об изменении как о чем-то случайном, несущественном – представление, очень далекое от того, что мы называем прогрессом.

Можно полагать, что большинство американцев верит в некоторую форму прогресса, но ни один средневековый человек не верил и не мог поверить в прогресс или что-нибудь в этом роде. Конечно, это не значит, что у него были совсем другие установки по отношению к любому изменению повседневной жизни. Средневековый влюбленный, покинутый своей возлюбленной, чувствовал себя примерно так же, как нынешний. Средневековый ремесленник, как мы увидим, нередко улучшал свои орудия, то есть делал изобретения – изменения в самом современном смысле. Некоторые из средневековых торговцев «делали деньги» методами, не так уж отличавшимися от нынешних. В нечистой действительности нескольких последних столетий средневековья коррупция, конкуренция, быстрое социальное изменение были столь заметны, что их видел даже теоретик. Уиклиф и многие другие мятежники вполне сознавали, что живут в меняющемся обществе. Но они думали, что это общество отступило от установленного Богом естественного закона, и не понимали, что в обществе под действием новых условий зарождаются новые идеалы, в свою очередь влияющие на существующие условия.

Мировоззрение средневекового интеллектуала, даже позднего периода, очень отличается от мировоззрения современного интеллектуала, поскольку первый из них представляет себе вселенную в основном статичной, а второй – в основном динамичной. Первый полагает, что законы правильного человеческого поведения были, так сказать, раз навсегда составлены Богом на небе, и что эти законы ясны доброму христианину; второй же полагает, что законы правильного человеческого поведения в действительности

вырабатываются в самом процессе жизни, борьбы, любви, планирования, денежных дел, что никто не может предвидеть все это заранее, и что новые законы постоянно создаются в ходе человеческой жизни. Поскольку мнения людей не так уж полярно противоположны, средневековый человек примешивал к своим статическим взглядам немалую способность к практическому приспособлению; а современный человек большей частью верит, хотя и непоследовательно, в некоторые абсолютные истины, стоящие выше процесса эволюционного изменения – или по крайней мере верит, что эволюционное изменение в каком-то смысле целесообразно, а не просто случайно и «бессмысленно». Но во многих областях человеческой деятельности психические установки средневекового и современного человека отчетливо приводят к различному поведению.

Средневековый человек, оказавшись в затруднении, пытается решить свою проблему обращением к авторитету, лучшему или естественному авторитету, какому его учили доверять – к Аристотелю, если он схоласт, к обычному государственному закону, если он юрист, к хозяйственной практике своего отца, если он крестьянин; и – что очень важно – он не надеется на вполне удовлетворительное решение своей проблемы, чувствует, что на этом свете ему не будет намного лучше. Современный человек, оказавшись в затруднительном положении, по меньшей мере *склонен* посоветоваться с несколькими разными авторитетами и сравнить их мнения, прежде чем составит собственное суждение; а если он хорошо подготовлен в некоторой дисциплине или имеет практические навыки, он может провести эксперимент, сделать пробные шаги в направлениях, рекомендуемых различными авторитетами, или прибегнуть к своему собственному опыту; и он склонен полагать, что если у него есть ощущение правильного выбора, то он в самом деле может разрешить свою трудность. Для средневекового человека правильный путь уже существует, и его можно, самое большее, *найти*; для современного человека правильный путь должен быть *построен, создан*.

Несмотря на эти противоположные установки, многое из средневекового общественного и политического мышления сохранило свою важность и для нашего мышления. Конечно, в средневековом мышлении вы не найдете представления о систематическом материальном прогрессе или эволюции, не найдете подчеркнутого внимания к конкуренции, индивидуализму или, тем более, к организованному планированию. Вы не найдете там настроения «чем больше, тем лучше», не найдете дискуссий о «демократическом образе жизни». Как мы уже заметили, средневековая теория подчеркивает повиновение, статус, обычай, неизменную классовую структуру и власть. Но общественные реакции в Средние века были не столь устойчивы и неизменны, как теория. Из некоторых реальных конфликтов средневековой жизни произошли материальные изменения, прогресс, который способствовал разрушению средневековых установок; и как раз на вершине Средних веков явились идеи и чувства, трудно совместимые с авторитетом, повиновением и неизменным ранговым порядком. С первым видом изменений мы познакомимся в следующей главе. Второй вид изменений, во многом зависимый от первого, связан был также с конфликтами, возникшими задолго до экономических конфликтов Нового времени.

В упрощенном виде это положение вещей можно представить следующим образом. Относительно жесткое, авторитарное и неизменное человеческое общество нуждается в верховной суверенной власти, принимающей окончательные решения. Например, пока Спарта была таким обществом, решения старейшин принимались единодушно. Таким же верховным авторитетом был император в восточной части Римской империи и унаследовавший его власть русский царь, которые могли диктовать свою волю даже церкви. Отсюда происходит несколько тяжеловесный термин «цезаропапизм», означающий абсолютизм восточных наследников цезаря. Но уже при беглом знакомстве с

политической историей Запада в Средние века выясняется, что на Западе никогда не было беспрекословного признания единой верховной власти, какую считали необходимой для такого общества многие западные мыслители – или, лучше сказать, какую они хотели бы иметь. На самом высшем уровне папы и императоры оспаривали друг у друга верховную власть. Способные и удачливые императоры стремились к такой власти, и ее почти добился в начале тринадцатого века папа Иннокентий III. В этой длительной борьбе каждая из сторон имела свои победы. Обе стороны имели весьма способных теоретиков, и в действительности почти все средневековые мыслители рано или поздно примыкали в этом споре к одной из сторон. Например, Данте затратил много сил на длинный политический памфлет *De Monarchia* [О монархии (лат.)], в котором он призывает ко всемирной власти императора как к выходу из бедственных войн его времени. Верховенство пап тоже имело своих защитников, в том числе Эгидия Романа. Фома Аквинский пришел к выводу, что папа имеет «скорее косвенную, чем прямую власть в светских делах», что составляет еще один пример его умеренных наклонностей.

Борьба между папами и императорами вызывает множество проблем, интересующих специалистов. Но очевидно, что в позднем средневековье крайние притязания обеих сторон уже не находили поддержки. Дело было не только в том, что в азарте пропаганды империалисты оскорбляли папистов и паписты оскорбляли империалистов, и что, как это бывает в обычной пропаганде, оскорбления противника лучше запоминались, чем похвалы своей собственной стороны. Сверх того, каждая из сторон должна была обосновать свои притязания на власть, и некоторые из этих оснований имеют весьма современный вид. Марсилио Падуанский, живший в четырнадцатом веке, автор империалистического трактата *Defensor Pacis* [Защитник мира (лат.)], полагал, что единственным подлинным источником власти в любом сообществе может быть лишь *Universitas Civium*, то есть вся совокупность граждан. Несомненно, Марсилио увлекся своим энтузиазмом и, вероятно, не имел в виду столь современных идей, какие приписывали ему некоторые комментаторы. Он все еще пользуется средневековыми терминами, и приписываемый ему конституционализм, то есть учение о народном суверенитете, не так уж близко к нашему представлению о подсчете голосов для принятия политических решений. Но Марсилио вполне серьезно полагал, как и очень многие средневековые мыслители – даже сторонники папы, – что никакая должность и никакое звание, даже самые высокие, не обязывает лиц низшего ранга постоянно и беспрекословно им повиноваться.

Уже сами феодальные отношения, связывавшие сеньора и вассала, доставляют замечательный пример того, что средневековая строгость рангового порядка не означала равенства ранга и власти. Термин «вассал» со временем обесценился, и если он вообще применяется в наше время, то означает нечто вроде принудительной службы. Более того, в наше время существует еще более обычное ошибочное представление о Средних веках как об эпохе хаоса и личной тирании. В действительности вассалом некоторого сеньора мог быть только дворянин [В подлиннике общепринятое в русской литературе обозначение «сеньор» выражается словом *lord*. Английский термин *gentleman* мы часто переводим как «дворянин», в смысле принадлежности к благородному сословию]. Это отношение вначале обозначалось сложными церемониями (*homage*) и всегда рассматривалось как взаимное, связывающее обе стороны, то есть по- существу договорное отношение. Вассал обязан был сеньору определенными видами службы; сеньор обязан был вассалу важнейшей службой защиты. Сложный образ жизни, называемый рыцарством и постепенно развившийся в этом феодальном классе, представляет собой один из самых требовательных кодексов личного достоинства и статуса каждого из его участников.

Но и здесь средневековая теория не совпадала с практикой; практика же была прямо связана с возникновением современного общества из средневекового. В теории феодальное отношение было неизменным ранговым порядком, наподобие армейского, от наинизшего рыцаря до императора (или папы?). Если граф был вассалом герцога, а герцог был вассалом короля, то каждый обязан был службой и имел право на службу в определенном, установленном смысле. Но трудность была в том, что граф мог приобрести земли, влекущие феодальные обязательства в отношении другого герцога, или прямо короля, или даже кого-нибудь более низкого ранга, чем его собственный. Поэтому могли возникать споры, и в путанице феодальных связей могло случиться, что вассал – вопреки теории – сражался *против* своего сеньора. Коротко говоря, хотя феодализм мог бы затвердеть в жесткую кастовую систему, это не случилось, потому что его участники редко довольствовались своим ранговым порядком и иногда не были уверены в своем месте или ранге. В конечном счете это место, по средневековым понятиям, зависело не от силы, а от права. И хотя *право* в этом случае, как и всегда в Средние века, осесть легко и очень часто истолковывалось как *обычай*, как «то что всегда было», конечной основой права всегда оставалась воля Божия, выраженная законом природы.

Мы опять встречаемся здесь с великим средневековым обобщением – естественным порядком, законом природы, который ближе всего представляет нам на земле божественный закон. Эта характерно западная доктрина всегда доставляет аргументы в пользу изменения, в случае необходимости – революционного изменения. В самом деле, как мы уже заметили, она отчетливо устанавливает представление о некотором лучшем порядке, и притом очевидно достижимом, поскольку это «естественный», а не потусторонний идеал. Когда представления многих людей о естественном начинают резко отличаться от представлений господствующих слоев общества, как это произошло в восемнадцатом столетии, возникает революционная ситуация. Когда же представления о естественном приводят хотя бы к приблизительному согласию образованных людей, как это было недолгое время в тринадцатом веке, общество относительно устойчиво. Но в позднем средневековье, когда растущему классовому антагонизму сопутствовали войны, эпидемии и другие беспорядки смутного времени, концепция естественного закона стала вдохновлять восстания против властей, неспособных достигнуть порядка – той справедливости, которой должны служить естественные законы. Несмотря на очевидные различия в словаре и в некоторой степени в привычках мышления, пятнадцатый век имеет много общего с восемнадцатым.

Но даже раньше, даже на своей вершине, средневековье не было тем невозможным сочетанием хаоса и беспорядка на практике и идеального единства в теории, каким оно иногда представляется в американских учебниках. И Средние века на Западе никоим образом не были эпохой абсолютизма. В средневековой теории абсолютен был только Бог; люди, с помощью которых он действовал на земле, были всего лишь его посланцы, и могли быть судимы другими людьми, если они выступали против божественного закона – и закона природы. В средневековой практике Запада, где власть была разделена на светскую и духовную, где притязания тысяч феодальных господ противоречили друг другу, и где повсеместно признавался авторитет обычая, абсолютная власть была невозможна. Доктрина политического абсолютизма возникла в первые столетия Нового времени, а корни современной демократии восходят к Средним векам.

Глава 6

Средние века. II

Средневековая наука

Существует распространенное представление, будто Средние века – целая тысяча лет от конца греко-римской культуры до Возрождения – ничего не прибавили к той массе кумулятивного знания, которое мы называем наукой. Это представление неверно. Как мы теперь знаем, социально-экономические и даже интеллектуальные основы современной западной науки были заложены в позднем средневековье. Начиная с двенадцатого столетия росли города и торговля; усилившийся активный класс торговцев-предпринимателей, заинтересованных в технических новшествах, и накопление капитала для инвестиций в эти новшества создали социальные условия, в которых могла преуспевать наука. С интеллектуальной стороны, изучение логики, математики и гуманитарных наук сформировало навыки мышления; когда эти навыки были применены к обычному миру чувственного восприятия, из них постепенно выросла современная наука.

Конечно, представление, что Средние века были ненаучной и даже антинаучной эпохой, не лишено некоторых оснований. Такие широко распространенные представления или стереотипы редко бывают *совершенно* ложными. Многие великие мыслители Средних веков писали в духе, совершенно противоположном тому, который мы считаем научным; и в некотором смысле дух времени не способствовал тогда формальному научному мышлению. Но здесь, как это часто случается в таких сложных проблемах, надо сделать две оговорки. В любой момент истории следует, насколько возможно, рассмотреть полный спектр, всю широту высказанных мнений; и надо попытаться обнаружить не только сказанное или написанное, но и сделанное. Такое изучение показывает, что на спекулятивном или философском уровне в позднем средневековье была проделана большая полезная работа, и что на практическом уровне техники и изобретений было сделано даже больше.

Крайняя потусторонность совершенно несовместима с наукой, и даже с ученостью. Можно найти много цитат, поддерживающих тезис, что в Средние века наука была совершенно мертва, например, высказывание св. Амвросия: «Рассуждения о природе и положении земли не помогают нам в нашей надежде на грядущую жизнь». И можно найти в эти годы всевозможных антиинтеллектуалистов, мистиков и фундаменталистов. Но их можно найти и в любой период западной истории, в том числе в наш. В действительности лишь в течение немногих последних поколений естественные науки приобрели наивысший интеллектуальный престиж. Дело всегда сводится к соотношению между многими соперничающими установками. В позднем средневековье наивысшим престижем пользовался тот вид учености, который мы называем схоластикой; но схоластика никоим образом не антиинтеллектуальна. В действительности это один из источников современной науки.

Верно, конечно, что в целом схоластика очень далека от современной науки. Схоластика строится методом дедукции из принятых за основу авторитетов; наука же строится на экспериментах, проверяющих ее собственный авторитет (то есть предыдущие научные теории по данному вопросу). Но не следует впадать в предубеждение бэконянцев, проклинавших схоластику. Наука не сводится к одной *индукции*, это вовсе не простое накопление фактов до тех пор, пока из их нагромождения чудом возникнет их объяснение. Наука есть отчасти *дедукция*, и в этом качестве она многим обязана трудной подготовительной работе схоластов [Дедукция – то есть логический вывод заключений из уже принятых посылок – лежит в основе научной теории; но *качество* такого вывода в Средние века не выдерживало никакого сравнения с геометрией древних греков, из которой был заимствован дедуктивный метод. Средневековая дедукция была лишь пародией на научное исследование, хотя самая склонность к теоретическому мышлению сохранялась. По-видимому, автор имеет в виду именно эту склонность]. Есть даже люди, полагающие, что средневековая схоластика была уже началом конца

подлинных мистических верований, началом фатальных – по их мнению – попыток *понять* вселенную, дошедших до того, что *теперь* человек может, по-видимому, уничтожить свою собственную вселенную.

Почтение к авторитету, характерное для средневекового интеллектуала, было гораздо большим препятствием для развития науки, чем дедуктивное мышление. Возможно, что привычка принимать в качестве авторитета имеющееся письменное слово – даже вопреки здравому смыслу – произошла от христианского отношения к Библии как к слову Божию. Но в Средние века библейский фундаментализм был меньшим камнем преткновения на пути к научному эксперименту, чем произведения Аристотеля и сохранившиеся остатки древней литературы. Это особенно заметно во всей области, именуемой теперь биологией, где Средние века принимали на веру слова Аристотеля, Плиния – крайне легковерного римского естествоиспытателя, – и Галена, хорошего врача, но, может быть, с чрезмерными теоретическими претензиями.

Более того, Средние века были временем большого легковерия и того, что нам кажется суеверием. В конце концов, тринадцатое столетие было совсем близко к Темным векам; средневековым мыслителям приходилось бороться с окружающим их морем невежества. Но ведь и нынешнее западное общество никоим образом не избавилось еще от легковерия и суеверия – от беспрекословного принятия какого-нибудь авторитета в вопросах, где этот авторитет ложен или несуществен. Почти во всех американских закусовых [В подлиннике *drugstore*, аптека-закусочная, характерное для Соединенных Штатов торговое предприятие] вы найдете книги по астрологии; и почему-то киноактрисы претендуют на авторитет, рассуждая о влиянии курения на горло. А в газетах регулярно появляются морские змеи.

Профессиональные биологи считают крайне невероятным существование морских змей или единорогов; но в Средние века многие образованные люди, по-видимому, верили в такие существа, и даже в более странные. Таким образом, некоторые верования, которые мы теперь находим противоречащими нашему опыту, в Средние века вызывали доверие людей высокого общественного и интеллектуального ранга. Эти средневековые интеллектуалы были воспитаны в живой традиции христианского теизма, проводившей границу между естественным и сверхъестественным – на шкале повседневного опыта – гораздо ниже, чем это возможно для нас, если только мы не получили совершенно исключительное воспитание. Для них появление *стигматов* (знаков на кистях рук и лодыжках, где Христос был пригвожден к кресту) у какого-нибудь святого вроде Франциска Ассизского не требовало ни фактических доказательств, ни объяснительной теории. В наши дни даже добрый католик был бы очень рад некоторому медицинскому объяснению такого явления; и в самом деле, такие объяснения были предложены.

Легкое принятие чудесного не способствовало медленному, терпеливому изучению естественных явлений, не допускающему вторжения чудес. Но еще большим препятствием для средневековой экспериментальной науки были табу, запрещавшие изучать анатомию человека – хотя в позднем средневековье они лишь мешали этому изучению. Эти табу, как общественные так и религиозные, запрещали вскрывать человеческое тело. Христианская вера, твердо державшаяся доктрины о воскресении во плоти, не могла допустить изуродования тела, которое должно однажды предстать перед его создателем. Но вопреки этому знаменитые медицинские школы средневековья, такие как итальянская школа в Салерно и французская в Монпелье, немало занимались незаконной покупкой трупов [В подлиннике намек на запрещенную «сухим законом» продажу алкогольных напитков в Соединенных Штатах], и их прибавления к классическим и арабским трудам в этой области заложили прочное основание дальнейшей экспериментальной науки.

Надо признать, что в Средние века экспериментальная наука во всех областях, и особенно в науках о жизни, сталкивалась с рядом препятствий: это было предпочтение потусторонних интересов и признание к научному изучению предметов этого мира; дедуктивная привычка мышления, не считавшая нужным проверять время от времени цепь рассуждений обращением к тому, что ученый называет «фактами»; некритическое почтение к классическим авторитетам; крайнее легкое верие, то есть отсутствие того скептицизма, который необходим ученому; широкое допущение чудесного, подрывающее столь важное для науки изучение повседневного; наконец, принятие повседневной действительности как чудесного творения Божия, непостижимого по этой причине для научного понимания. Но несмотря на все эти препятствия научные достижения тысячи лет средневековья очень велики.

Прежде всего, Средние века значительно усовершенствовали математические средства, без которых не было бы современной науки. С помощью заимствований у арабов и индусов, схоласты сохранили достижения греков в геометрии и создали новую науку – алгебру [Создание алгебры вряд ли было заслугой схоластов. Начала этой науки в самом деле были заложены арабами; что же касается их европейских преемников, то первые самостоятельные вклады в алгебру были сделаны итальянцами начала 16 века (Феррео, Тарталья), которые ни в каком смысле не были схоласты. Название «арабские цифры» также свидетельствует о заимствовании математических знаний. В действительности схоласты развили в своей логике, на фантастическом материале средневековой философии, некоторые понятия теории множеств, возможно, повлиявшие в девятнадцатом веке на мышление Г. Кантора]. Здесь они опять заложили основу, на которой Ньютон и другие построили дифференциальное и интегральное исчисление и дальнейшую современную математику. Но, может быть, эти достижения не столь важны, как не особенно сложный технический прием, почти трюк, ставший для всех нас необходимым. Средневековые арифметики заимствовали у индусов, через посредство арабов, применение знака «нуль» и всю обычную нумерацию. Если это не кажется вам столь уж важным, попытайтесь решить с помощью римских цифр простую задачу – разделить MDCCIV на LXVI.

Самые поразительные из средневековых достижений в формальной науке относились именно в этой весьма дедуктивной области – к математике, где не действовали некоторые уже указанные выше препятствия для экспериментального исследования. И все же, уже задолго до конца пятнадцатого столетия, с которого обычно начинают отсчет Нового времени, во многих других формальных науках также были некоторые продвижения. Достаточно известно имя Роджера Бэкона, английского монаха тринадцатого века, восхвалявшего индукцию и эксперимент за три столетия до своего знаменитого однофамильца Френсиса Бэкона. Роджер Бэкон был не единственный одинокий ученый в Средние века, и не он один подвергся преследованиям за свои мнения. За свою долгую жизнь – а он дожил до восьмидесяти – он принял участие в интеллектуальной жизни своего времени, что означало тогда, как и в наши дни, занимать определенную позицию в Больших Вопросах. Бэкон отчетливо представляется сторонником номинализма или эмпиризма, противостоявшим реалистам или идеалистам. Но он не был еретик, не был тайный материалист, и многие его надежды на экспериментальный метод были направлены к уяснению истин христианской веры. И все же, его суждения часто звучат весьма современно: «Есть три пути, которыми человек может рассчитывать приобрести знание вещей – авторитет, рассуждение и опыт, – но лишь последний ведет к цели и приносит спокойствие уму».

Раньше Роджера Бэкона считали совершенно исключительной личностью в средневековом мышлении. Но в последнее время исследования таких авторов как Ч. Г. Гаскинс, Линн Торндайк и Джордж Сартон пролили свет на работу поколений терпеливых средневековых ученых, от схоластов, усердно переводивших арабские трактаты по

математике и астрономии, до алхимиков, поиски которых, правда, были не совсем согласны с этикой современной науки, но все же в своей эксцентрической деятельности заложили основы настоящих химических знаний. Алхимия была несколько причудливой, если не темной деятельностью, превратившейся в науку. В Средние века была и другая маргинальная наука, «соколиная наука» (falconry), совершенствовавшая методы аристократической охоты, которая доставила, однако, немало точных и методических данных для будущей орнитологии.

Соколиная наука прямо приводит нас к одному из великих фактов, связанных с развитием современной науки, с фактом, который в наши дни часто упускают из виду. Мы привыкли, особенно после минувшей войны, что чистая наука – это источник, откуда происходят все технические изменения. И хотя мы согласны с тем, что американский промышленный опыт сыграл важную роль в производстве атомной бомбы, главную заслугу появления бомбы мы приписываем физикам-теоретикам. Но в истории, как в Средние века так и в начале Нового времени, ситуация была обратной. В те времена чистые ученые шли не впереди практических деятелей, а за ними, заимствуя у них свои мотивы – у ремесленников, начинающих промышленников, скотоводов, улучшающих свои стада. Конечно, отношение между чистой наукой и практическими потребностями нельзя рассматривать в терминах старой дилеммы курицы и яйца. В каждую эпоху одна определенная сторона стимулирует другую. Но дело в том, что в прежние времена техника (то есть практика) почти на каждом шагу стимулировала чистую науку; а в наши дни чистая наука может питать самое себя и самостоятельно развиваться, оставаясь кумулятивной, без постоянного обращения к технике.

Средневековые усовершенствования и изобретения были весьма многочисленны. Очень типичным было одно из ранних изобретений – продукт темных веков. Это был лошадиный хомут, простое устройство, но неизвестное грекам и римлянам. С помощью этого мягкого хомута, надеваемого через голову, можно было использовать полную тяговую силу лошади, не сжимая ее дыхательное горло. Англосаксы в Британии использовали лучший плуг, чем их предшественники римского периода, и благодаря этому впервые смогли вспахать богатые тяжелые земли долин. Монахи, расчищавшие леса и осушавшие болота, ввели множество технических новшеств. Мастера, обрабатывавшие металлы, проложили путь к формальному изучению минералогии и металлургии. Изготовление бумаги, одно из искусств, заимствованных европейцами с Востока через арабов, улучшилось в европейских руках настолько, что к пятнадцатому столетию можно было достаточно дешево делать из тряпок и льна настоящую бумагу; и когда в это последнее средневековое столетие было изобретено (или заимствовано у китайцев) книгопечатание, то печатные книги быстро стали достаточно дешевыми, во всяком случае более дешевыми и многочисленными, чем были до этого рукописные книги.

Печать, конечно, необходима современной науке. Но связь между этими средневековыми ремесленниками и современной наукой, пожалуй, еще яснее проявляется в часовом деле. Точное измерение времени важно во всех физических науках. Александрийцы, несомненно, имели часы, достаточные для их целей. Темные века принесли с собой возвращение к солнечным и водяным часам. Но к тринадцатому веку часовое дело стало признанным ремеслом, постепенно улучшавшим свою продукцию, так что наконец к четырнадцатому веку можно уже было измерять часы, минуты и секунды. Сложные часы украшали некоторые поздние церкви и ратуши – часы, на которых появлялись маленькие фигурки, отбивавшие время, часы, показывавшие время года и т. д. Мастера, строившие эти сложные машины, были подлинными предшественниками современной точной механики.

Вероятно, самым известным из решающих изобретений того времени был компас. Он несомненно был уже в употреблении примерно за сто лет до путешествия Колумба, которое было бы вряд ли возможно без помощи этого маленького прибора. Но вряд ли стоит дальше перечислять примеры. Для интеллектуальной истории важно, что начиная с тринадцатого века – то есть с эпохи расцвета той самой схоластики, которую иногда изображают как полную противоположность современности – мы обнаруживаем на средневековом Западе дух материальной предприимчивости, готовность искать новые пути, стремление овладеть природой. Короче говоря, была подготовлена почва для современной науки.

Средневековая культура

Мы уже подчеркнули, может быть, без надобности, тот факт, что Средние века не были простой депрессией между вершинами греко-римской и нашей собственной культуры. Они были и сами по себе одной из цветущих эпох западной культуры, связанной с предыдущей и последующей культурой, но достаточно цельной, чтобы побудить историка культуры понять и описать эту эпоху. Она была не более статичной, чем другие периоды, и вовсе не простой. К сожалению, по этому поводу приходится довольствоваться несколько поверхностными обобщениями, поскольку человеческий ум пока не может лучше справиться с такими вещами.

При обсуждении Средних веков мы рано или поздно встречаемся со словом «единство». Это были годы, когда наша западная культура была в самом деле единой, когда существовало единое христианское общество, неразрывно связанное в одно целое в духовном и материальном смысле, без соперничающих религиозных сект, без соперничающих наций. Но из предыдущей главы должно быть ясно, что это общее описание средневековой культуры относится скорее к теории, чем к практике этой разносторонней цивилизации. Однако сам по себе факт, что было провозглашено это теоретическое единство христианства, важен для нас, для нашей попытки понять Средние века. Мы знаем, по крайней мере, чего хотели интеллектуалы. И возможно, что это провозглашаемое единство западного христианства в некоторой мере ограничивало конфликты и столкновения, наполнявшие средневековую жизнь даже в высшей точке тринадцатого века.

Конечно, в этих пределах было широкое разнообразие. Подлинный любитель Средних веков с удовольствием скажет, что *именно* вследствие этого согласия в основных вопросах – в основном христианском понимании вселенной – люди могли позволить себе столь живописные местные различия, которые привлекают нас в Средних веках, по сравнению с регулярным ходом нашей крупномасштабной машинной цивилизации. На это можно лишь сказать, что наши знания социологии недостаточны для оправдания такого утверждения – будто согласие в религиозных принципах позволяет индивидам пользоваться бóльшим разнообразием. Мы даже не уверены, что такое сравнение между современным единообразием и средневековым разнообразием фактически верно.

Например, в средневековой Франции жители смежных долин могли говорить на столь различных диалектах, что не понимали друг друга; в тех же долинах современной Франции все говорят на стандартном французском языке, лишь с небольшими различиями в произношении. В средневековой Франции каждая долина могла иметь свою собственную систему мер и весов; в наши дни повсюду используется метрическая система, составляющая пример современной стандартизации. И все же, разнообразие, несомненно, существует и теперь, несмотря на все тревоги интеллектуалов, полагающих,

что современные тоталитарные методы сделают из нас, или уже сделали роботов или Бэббитов. Возможно даже, что разнообразие личностей и темпераментов в современном обществе шире, чем в средневековом. Человек непременно меняется, если только у него есть какой-нибудь выбор; и если современная культура уменьшила наш выбор диалектов, мер и многих материальных предметов, то она также расширила наш выбор, создав чрезвычайное разнообразие доступных нам вещей и услуг, а также (хотя с этим согласятся не все наши философы) *целей* достойной жизни.

Во всяком случае, мы можем ограничиться очевидным утверждением, что одной из поразительных черт средневековой западной культуры было ее разнообразие. Хотя латынь оставалась языком учености, начиная с двенадцатого столетия стали развиваться литературы на десятке народных языков, которые должны были стать языками современной Европы. Хотя большие церкви строились в стиле, который потом был назван «готическим», этот стиль настолько меняется от места к месту, что никто не смешает готику Иль де Франса с готикой Нидерландов или Англии. Даже рыцарство, идеальный образ жизни высших классов западного средневековья, хотя и претендовало на единство и несомненно имело общие черты, все же отнюдь не было одинаково во всей Европе. В действительности можно даже усомниться, были ли феодализм и рыцарство более универсальны и единообразны в высших классах Запада, чем идеалы и образ жизни *noblesse* [Благородного сословия (фр.)] в начале Нового времени – происшедшие, как и рыцарство, из Франции.

Географические варианты средневековой культуры не вполне соответствуют современным нациям. Но эти нации, особенно французская, английская, испанская и (по крайней мере, в культурном, если не в политическом отношении) германская и итальянская уже отчетливо выступают в Средние века. Проявляется даже некоторый вид «национализма» – вполне заслуживающий изучения; он заметен во многих сторонах средневековой жизни, в том числе в университетском мире, где на первый взгляд *studium* выглядит совсем космополитическим. Некоторые университеты, как знаменитый Парижский, были разбиты на группы по национальности студентов. К 1300 году большинство современных языков имело уже по крайней мере начатки литературы, выходящие далеко за пределы чисто народного уровня. Большая часть серьезных сочинений – по философии (в том числе «натуральной философии», что означало естественные науки), теологии, политической теории и вообще учености – писалась по-латыни, вплоть до конца семнадцатого века. Но даже в этих областях, если надо было обратиться к народу, как например, во время реформистского движения четырнадцатого и пятнадцатого веков, многие серьезные сочинения писались на местных языках.

Книгопечатание явилось лишь через два или три столетия после исчезновения церковной монополии на письменное слово, на изготовление рукописей, равносильное нынешней публикации. Два величайших деятеля западной литературы Данте и Чосер писали по-итальянски и по-английски задолго до изобретения печати; их сочинения «публиковались» примерно так же, как сочинения Вергилия или Горация. Копиисты не брезговали составлением сборников *fabliaux*, французских народных стихов, вполне заслуженно называемых грубыми. Конечно, традиционная героическая поэзия высших классов – самым знаменитым образцом которой была французская *Chanson de Rolland* [Песнь о Роланде (фр.)] – излагалась в рукописной форме, так же как позже лирические стихи странствующих певцов. Энциклопедические труды ученых монахов, хроники и истории, которые они усердно составляли, часто содержат конкретные подробности народных верований и обычаев.

В общем, мы немало знаем об идеях и чувствах всевозможных людей средневековья, особенно в последние столетия этой эпохи. У нас есть для этого времени более полный набор источников, чем для греков и римлян. И все же мы неизбежно больше знаем об образованных и высших классах. В нашем распоряжении нет, конечно, печатных изданий и, тем более, газет, журналов и опросов общественного мнения. Но поколения любителей древностей в течение столетий рылись в архивах и библиотеках, собирая и публикуя каждый отрывок сведений о Средних веках, какой они могли найти.

Нам приходится принять собственное мнение Средних веков и признать, что у них в самом деле было иерархическое общество. Ученый мир, который даже в позднем средневековье оставался преимущественно церковным, мы уже изучили в предыдущей главе. Этот ученый мир некоторым образом воздействовал своей христианской верой и культом на благородное сословие, но высшие классы Запада имели свою собственную культуру – рыцарскую. Рыцарство – это не абстрактное мышление, не философия в обычном смысле; но оно содержит всевозможные идеи и идеалы, о которых сохранились обильные сведения именно вследствие их связи с привилегированным классом. Наконец, рыцарство растет, меняется, имеет свою историю. Любопытна даже самая история этого слова. Вначале оно означало примерно то же, что «кавалерия»; в последнее время в Америке оно означает, по-видимому, не более чем несколько вычурную вежливость по отношению к дамам. Но в позднем средневековье рыцарство было образом жизни.

Рыцарство возникло при формировании феодального правящего класса в Темные века. Это был класс землевладельцев, профессиональных воинов, составлявших в течение столетий полицию и военную силу своего общества. Посредством феодально-помещичьей системы землевладения эти господа некоторым образом соединялись в систему власти, вершиной которой был король или император. Но эта цепь подчинения была часто довольно неопределенной и оставляла отдельному члену высшего класса значительную долю инициативы и независимости. В пределах этого класса, несмотря на большие различия в богатстве и власти, в действительности всегда было некоторое принципиальное равенство. Рыцарь всегда был рыцарем, как впоследствии джентльмен всегда был джентльменом.

В ранние столетия, а в некоторой степени даже и в развитом средневековье, высший класс был открыт для таланта – таланта, более близкого к тому, что доставляет честолюбивому американскому парню университетский диплом, чем к тому, что приводит к ученым степеням, но все же несомненно таланта. Внешним признаком принадлежности к группе было рыцарство (английское слово *knight*, рыцарь, соответствует французскому *chevalier*). Молодой человек, достигший надлежащего возраста, посвящался в рыцарское достоинство его феодальным сеньором, который мог производить в рыцари также своих подчиненных старшего возраста. В рыцарском звании почти никогда не отказывали людям благородного происхождения; но кроме того его могли удостоиться по серьезным мотивам и простые люди, например, за мужество в битве. В феодальном обществе всегда была группа неблагородных воинов, или оруженосцев. В раннюю эпоху их нередко возвышали до рыцарского звания, и они входили в привилегированный класс. Позже, как это часто бывает в истории подобных групп, этот доступ снизу стал труден или почти невозможен.

Феодалы проводили свою жизнь в боях, обычно между собой. Конечно, были еще крестовые походы против магометан, против еретиков вроде альбигойцев и против язычников-славян. Случались и войны, напоминавшие наши обычные войны между нациями; одной из первых была Столетняя война между Францией и Англией. Были и настоящие карательные походы против баронов, вышедших за пределы дозволенного и

ставших простыми грабителями. Однако многие из феодальных войн были просто частными войнами между людьми, которые не умели делать ничего другого и приветствовали любую возможность подраться. В этих условиях анархические тенденции были постепенно уравновешены и даже преодолены рядом добровольно принятых правил, ограничений и условностей. К пятнадцатому столетию рыцарские сражения стали едва ли более опасными, чем какой-нибудь очень грубый спорт. Таким образом, с рыцарством произошло примерно то же, что с американским футболом, от его буйного начала до нынешней упорядоченной игры.

Но даже в самое раннее время воинский класс был христианским – на чем серьезно настаивали его члены. В его насильственной и грубой жизни можно иногда увидеть нечто похожее на нынешний бандитизм; и конечно, французский граф десятого века был ближе к бандиту, чем к совершенному благородному рыцарю, как его представляют себе современные любители Средних веков. Он не умел ни читать, ни писать. Он усваивал смолоду необходимые навыки обращения с лошадью, фехтования и тому подобное. Он чаще всего предоставлял администрацию, управление и обращение с людьми, необходимые для поддержания власти господствующего класса, своим управляющим и конторщикам. Короче говоря, у него оставалось много свободного времени, чтобы размышлять о своих обидах, мстить за них, поддерживать свою репутацию, которую он называл своей честью. У него бывали приступы безудержной ярости, – как можно полагать, в некоторых случаях он их культивировал – и в этом состоянии он мог убивать, калечить, соблазнять, нарушая предписания христианства, всегда стоявшие перед ним.

Но он верил в христианство. Он в самом деле верил в рай, и особенно в ад. У него была совесть, и нередко нечистая совесть. Люди с известного рода скользким цинизмом, распространенным в современной Америке, серьезно ошиблись бы, предполагая подобный цинизм у правящего класса Средних веков. Рыцарь, давший волю своим страстям, хорошо знал, что он согрешил. Он мог проявить свое раскаяние необычным поведением. Он мог принять на себя крест, то есть заложить все свое имущество и отправиться в Святую землю; он мог завещать церкви значительное имущество. И в самом деле, в течение этой тысячи лет люди с нечистой совестью, а также люди с чистой совестью, одарили церковь огромными светскими богатствами, так что она стала крупной экономической силой. Некоторые люди все еще полагают, что протестантская реформация была по существу экономическим движением – ограблением церкви новым видом баронов-разбойников, совершенно лишенных совести.

Но было бы ошибкой представлять себе даже раннее рыцарство всего лишь как беспокойную группу воинственных людей, каким-то образом получивших экономическую и политическую власть и придерживавшихся некоторых минимальных правил поведения лишь из страха перед адским пламенем. Читатели этой книги должны представлять себе, как опасно считать какое-либо литературное произведение точным рассказом о подлинном поведении людей. Но с другой стороны, было бы нелепо думать, что литература не имеет никакого отношения к реальной жизни или имеет к ней чисто отрицательное отношение. Идеальная сторона раннего европейского рыцарства воплотилась в ряд эпических произведений, самым известным и самым представительным из которых является «Песнь о Роланде». Эту поэму, в которой участвует исторический деятель девятого века Карл Великий, декламировали поколения поэтов, бродивших из замка в замок, предлагая свой репертуар. Она приняла письменную форму лишь в сравнительно поздний период Средних веков. Таким образом, это народная поэзия высшего класса; мы можем быть почти уверены, что она правильно изображает, как западная феодальная знать рассматривала самое себя.

Карл Великий и его паладины, как они представлены в этой поэме (и король Артур с его рыцарями в других повестях подобного же происхождения), по-прежнему атлеты, но изящные, простые, неподкупные атлеты, честно играющие в свою игру даже против язычников, и любящие Бога и императора на старый лад. Если это сравнение покажется вам непочтительным, и если вы предпочли бы, чтобы «Песнь о Роланде» была рассмотрена с любовным вниманием, прочтите первые страницы книги Генри Адамса «Мон Сен-Мишель и Шартр». В них усталый, озлобленный новоанглийский интеллектуал с облегчением отворачивается от обезумевшего, извращенного современного мира (каким он его находит) и обращается к этому простому, сильному миру мужественного достоинства, мужественного действия и мужественной уверенности. Но не слишком верьте этому. Просмотрите также несколько страниц – из любого места – монаха-хроникера франкских времен Григория Турского. В изображении Григория франкская жизнь больше похожа на жизнь, изображаемую в американской бульварной печати, – она не менее насильственна, и вряд ли более достойна. Здесь мы опять встречаемся с вечным средневековым – и общечеловеческим – контрастом между реальным и идеальным.

Впрочем, нет сомнения, что образ жизни европейского рыцарства начался с простых убеждений воинственных людей и, как и многие другие средневековые явления, достиг своей полной зрелости в тринадцатом столетии. Он выработал весьма сложный кодекс поведения, подходивший к сложному строю личных отношений развитого средневекового общества. Коротко говоря, этот образ жизни привел к некоторой надежной и уравновешенной системе человеческих отношений, к способу достижения целей этого мира. С этой стороны он лучше всего виден в мемуарах съера де Жуанвиля, сопровождавшего в крестовом походе праведного французского короля Людовика IX. Жуанвиль очевидным образом обладает традиционными феодальными добродетелями – верен своему королю, безусловно верует в католическое христианство, и прежде всего, обладает той атлетической невинностью, которую мы выше попытались изобразить. Жуанвиль не только не интеллектуал, он даже почти не мыслитель. Он и его товарищи сражаются так, как их научили сражаться. Ясно, что он лишен какой-либо изобретательности, ни в малейшей степени не представляет себе этот мир меняющимся, и тем более развивающимся. С другой стороны, Жуанвиль – вполне рассудительный и практичный человек, умеющий обращаться со своими собратьями, без всякой живописности, какую наши романтики девятнадцатого века хотели бы видеть в средневековье. В нем мы находим, как и в очень далеком от него случае Фомы Аквинского, некое равновесие, совершенно противоположное тому представлению о Средних веках, которое нам так часто внушали.

Жуанвиль участвовал в крестовом походе с Людовиком IX, впоследствии канонизированном как св. Людовик. Он почитал память короля, который, «так любил правду, что не хотел нарушить свое слово, даже имея дело с сарацинами». Но праведный Людовик не мог заставить этого более молодого человека идти с ним до конца по пути абсолютной, потусторонней добродетели. Жуанвиль рассказывает в знаменитом месте своих мемуаров, как король призвал двух монахов и начал говорить с ним о религии:

«Теперь я спрошу тебя, – сказал король, – что бы ты предпочел, быть прокаженным или совершить смертный грех». И поскольку я никогда ему не лгал, я ответил, что скорее совершил бы тридцать смертных грехов, чем стал бы прокаженным. А когда монахи ушли и мы оказались наедине, он позвал меня, усадил у своих ног и сказал: «Что ты только что мне ответил?» И я сказал ему, что снова ответил бы то же самое. И он сказал мне: «Ты говорил, как безумец; ведь ты должен знать, что никакой прокаженный не так мерзок, как человек в состоянии смертного греха, потому что душа в состоянии смертного греха подобна дьяволу; и потому никакой прокаженный не может быть так мерзок. И поистине

верно, что когда человек умирает, тело его исцеляется от проказы, но если человек совершил смертный грех, то он не знает, умирая, достаточно ли он раскаялся в нем при жизни, чтобы Бог его простил. Вот почему он должен был бы в самом деле бояться, что этот вид проказы останется с ним так долго, как Бог будет в раю. И я всячески прошу тебя, из любви к Господу и ко мне, предпочесть любое телесное зло, проказу или какую-нибудь другую болезнь, смертному греху, угрожающему твоей душе».

Как всегда в западной истории, это было непродолжительное, хрупкое равновесие. Рыцарство было образом жизни, легко переходившим в преувеличение; в конце своем оно было не совсем приятно. Формализм, рутин, склеротическое отверждение обычаев, как это было со всеми культурами и субкультурами Запада, довольно быстро поразили рыцарскую культуру, и закат ее не был добродетельным. Военное дело, возможно, оправдывавшее и объяснявшее когда-то существование привилегированного феодального класса, с появлением в четырнадцатом веке наемных профессиональных армий современного типа самым откровенным образом превратилось в игру. В этом качестве оно стало очень сложной и довольно скучной игрой рыцарских турниров и фехтования. Правила стали очень сложными, защитная броня очень крепкой, и в конечном счете дело обходилось без особенных увечий, если не считать несчастных случаев.

Даже в самый уравновешенный период рыцарское отношение к любви и к женщинам вряд ли было поклонением в обычном смысле слова – если в таких делах вообще есть что-нибудь обычное. Когда мы в двадцатом столетии больше узнали о народах вне западного круга, мы осознали, что так называемая традиция романтической любви, возможно, во многом присуща только нашему обществу, что китайцы, индусы и многие другие народы ее не разделяют. Даже на западе эта традиция вовсе не остается неизменной – и, вероятно, в наши дни быстро меняется. Но это сложная и глубокая традиция, со всевозможными местными вариантами и разветвленными корнями. Одним из корней рыцарства, несомненно, является христианство.

Но другой, и очень важный корень виден в некоторых вариантах развития средневекового рыцарства. В наши дни мы не можем читать без ощущения странности даже столь умеренное описание идеалов и обычаев куртуазной любви, как «Рассказ рыцаря» Чосера. В этом стихотворении двоюродные братья Паламон и Арсит, фиванские рыцари, взятые в плен на войне с герцогом Афинским (Средние века не очень заботились об исторической точности), оба влюбляются в очаровательную Эмелию, на которую могли едва взглянуть из своей тюрьмы. В течение нескольких лет заключения, а затем выйдя из него, эти рыцари, связанные друг с другом кровным родством и рыцарской честью, смертельно враждуют между собой из-за Эмелии – враждуют, вовсе не зная ее и не получая от нее никаких реакций. В конце концов она узнает об этом соперничестве; но накануне дуэли между Паламоном и Арситом, устроенной поэтом, он вкладывает в ее уста молитву Диане:

[Перевод со староанглийского]

«О, целомудренная богиня, ты хорошо знаешь, что я,
Желаю быть девой всю жизнь,
Никогда не быть ни возлюбленной, ни женой.
Как ты знаешь, я еще верна тебе,
Я дева и люблю охоту,
Чтобы ходить по диким лесам,
И не быть женой и не иметь ребенка.
И не хочу я знать общества мужчины.
Помоги же мне, госпожа, поскольку ты можешь и хочешь,

Ибо есть в тебе три облика.[Диана связывалась с луной в небе, Прозерпиной в аду и с Луциной (богиней света) на земле]
И Паламон, возлюбивший меня,
И Арсит, что любит меня так сильно,
(От этой милости я прошу меня избавить)
Пошли любовь и мир между ними,
И отврати от меня их сердца,
Чтобы вся их страстная любовь и их горячее желанье,
И все их лихорадочное мученье и пламя,
Успокоились или обратились к чему-то другому.
А если ты не хочешь оказать мне такую милость,
Или если моя судьба сложится так,
Что мне придется получить одного из них,
То пошли мне того, кто больше меня желает.
Посмотри, богиня чистого целомудрия,
На горькие слезы, текущие по моим щекам.
Поскольку ты дева и защищаешь всех нас, дев,
Сохрани мое девичество и защити.
И я всю жизнь буду девой и буду тебе служить».

Лошадь Арсита поскользнулась, и он смертельно ранен. Дева достается Паламону.

Это умеренный роман. В другой истории из «Кентерберийских рассказов», в «Поэме о сэре Топасе», Чосер комически пародирует жанр литературного романа; но даже в «Рассказе рыцаря» он лишь поэтически убежден в реальности куртуазной любви. Другие были не столь привязаны к этой земле, так что возлюбленные средневековых романов проходили через всевозможные ужасы и испытания, погружались в метафизические размышления о возможных конфликтах между Долгом, Честью и Любовью, и были верны своей добродетели так же, как христианский мученик своей вере. Можно догадываться, что за всем этим туманно и неясно стояло все же некоторое представление о факте половых отношений; но может быть и нет – может быть, это нам кажется лишь в нашу фрейдовскую эпоху. Но надо признать, что рыцарство сделало серьезную и небезуспешную попытку ограничить такую сторону человеческого поведения, которая в привилегированном классе особенно не поддается контролю, и покончить с распушенностью, пагубной для необходимой такому классу дисциплины. Рыцарство содержало в себе реальную институциональную [То есть формулированную как требование к определенному классу людей] сублимацию очень сильных влечений – сублимацию, которой, по мнению многих (не только алармистов), недостает современному Западу. Однако условности куртуазной любви наложили свой отпечаток на западную культуру. Они поставили женщину на идеальный пьедестал, на котором ей в наши дни уже неудобно стоять. В вечной борьбе между этим миром и идеальным иным миром, интенсивность которой, несомненно, свойственна лишь западной культуре, даже половая любовь приобрела, благодаря христианству и средневековью, потусторонние черты. Здесь можно впасть в ошибку. Даже древние греки знали любовь между мужчиной и женщиной, как ее очевидным образом знают многие современные народы, еще не полностью подчинившиеся западной традиции; но они не знают *романтической любви*, невозможной, неземной, бесплотной любви к идеалу, любви вне любовных отношений. Мы не знаем уже этой романтической любви, как знали ее наши предки в девятнадцатом веке, но она наложила на нас свой отпечаток нереальности – и особенно на продукцию Голливуда.

В упадке, или перезрелом этапе рыцарства, есть еще многое другое, что заслуживает внимания – каким образом рыцарская добродетель уважения к низшим, к слабым и

несчастливым превращается в сентиментальную позу; каким образом жажда чудесного доходит до того, что чудовища начинают казаться вполне нормальными; каким образом рыцарство становится чем-то вроде защиты аристократического эго от растущей силы денежных людей, торговцев и банкиров. Но здесь мы можем остановиться лишь на одном вопросе, может быть, даже более важном для всего понятия рыцарства, чем религия и любовь и, несомненно, более важном для упадка рыцарства – на вопросе о чести. Раннее рыцарство кажется по-существу кодексом, пытающимся подчинить индивида группе, сделать сражающегося человека во многих отношениях членом команды; но все же, в отличие от спартанской дисциплины, оно весьма подчеркивает роль индивида. Рыцарь всегда остро ощущал требования своей чести, свою собственную роль как индивида и последней инстанции в вопросе, что совместимо и что несовместимо с его достоинством. В более позднюю эпоху рыцарства оно полностью сосредоточилось на чести, и рыцарь стал исторически чувствительной личностью, оторванной от мира прозаических ценностей и готовой для сатиры Сервантеса. По-видимому не случайно нация, аристократия которой дальше всего зашла в делах чести – испанская – произвела также «Дон Кихота», самую разрушительную атаку на рыцарский идеализм.

Рыцарство – одно из тех великих сочетаний или конгломератов идей, чувств и обычаев, которые бросают вызов нашей способности понимания – так же как романтизм, демократия или коллективизм. Чтобы ответить на этот вызов, полезно сравнить один из таких конгломератов с другим, имеющим с ним нечто общее. Очевидно, рыцарство имеет нечто общее с христианством. Самое раннее рыцарство было отчасти попыткой христианизировать массу примитивных, языческих воинов. Ритуалы рыцарства составляют часть христианских ритуалов; рыцарь-крестоносец – это часто рыцарь в его наилучшем виде. Крестоносцы в действительности редко были святыми – только что встретившийся нам крестоносец Жуанвиль может показаться идеалисту гораздо более язычником, чем христианином. Но у Жуанвиля есть чувство чести и долга, совесть, самое осознание того, что бывают святые – все это признаки христианства, повседневного, ритуального, негероического христианства.

Даже на вершинах рыцарского идеала, в куртуазной любви и в рыцарской чести, можно увидеть отпечаток идеального, трансцендентного [Трансцендентный – выходящий за пределы некоторой системы понятий], никогда не исчезавшего до конца у христианина. Но если учесть все стороны дела, то рыцарство было, по-видимому, одной из социальных сил, способствовавших разложению христианства. Поскольку один из преобладающих мотивов христианства – это стремление к укрощению собственного Я, поскольку смирение в самом деле одна из важнейших целей христианской жизни, то рыцарство – не очень христианское явление. Даже на своем самом альтруистическом уровне рыцарство все же обостряет рыцарское эго, все же превращает доставляющее почести состязание в акт общественной добродетели; на своем обычном уровне оно обостряет эго в его борьбе с миром; наконец, в своем упадке оно прославляет личную честь, часто превращающуюся в исторический эгоцентризм и озабоченное тщеславие, которые на Западе были свойственны преимущественно интеллектуалам. Но ведь в позднем рыцарстве рыцарь и был в конце концов интеллектуал. Кто такой был Дон Кихот?

Резюмируя, можно сказать, что рыцарство было образом жизни высших классов средневекового Запада, подобно тому как стоицизм был во многих отношениях образом жизни высших классов греко-римского мира. Конечно, обычный граф или барон напоминал Дон Кихота, или даже Паламона и Арсита не больше, чем обычный римский чиновник напоминал стоического философа Зенона. По этой причине мы использовали в обоих случаях выражение «образ жизни». Но крайность – если угодно, идеал – в человеческой массе некоторым образом влияет на среднее. Граф или барон, графский

управляющий, тяжело трудящиеся аббаты и епископы, так много делавшие для управления средневековым миром, даже в своих практических наклонностях отражали некоторые цели рыцарства, как и само рыцарство отражало некоторые виды их обычной деятельности. Через всю средневековую жизнь проходит контраст между теорией и практикой, между преклонением рыцаря перед Богом, его дамой и его долгом и его увлечением войной, азартными играми, любовными связями – всем, что до сих пор остается большими увлечениями мужчины. Отсюда частые конфликты рыцаря с его совестью, когда он неизбежно осознавал этот контраст. Отсюда неуемная энергия рыцаря, его гордый индивидуализм, все эти стремления, которые самые умеренные из нас ощущают в Средних веках, даже если они настаивают, что это была эпоха спокойной устойчивости и равновесия.

Теперь нам придется прямо перейти от культуры средневековых господствующих классов к народной культуре. Не совсем справедливо мнение, что с Средние века вообще не было среднего класса. Торговцы, предприниматели, банкиры возрастают в числе и важности, особенно в четырнадцатом и пятнадцатом веках. Но их образ жизни, их идеи лишь медленно формируются в нечто отдельное от общего образа жизни неблагородного населения, так что мы можем отложить до дальнейших глав анализ этого будущего правящего класса.

Основная масса населения Запада была в Средние века крестьянской. Небольшие рыночные города и даже немногие большие города – в том числе Париж, Лондон и Флоренция – были окружены городскими стенами, у ворот которых начинались крестьянские поля, и находились в постоянных отношениях с ближайшими крестьянами, от которых получали большую часть продуктов питания. Ремесленники могли жить и в деревнях, и в городах, отчасти занимаясь сельским хозяйством. Эта народная культура была простой, относительно неизменной, отчетливо выраженной, в ней не было того поверхностного любопытства и мудрствования, какое характерно для наивных масс современных горожан. Но эта культура была не совсем невинной. В самом деле, из французских фавлю и других отрывочных свидетельств можно понять, что чувствовали средневековые массы, и нас поражает твердый земной реализм, восхищение хитрецом, успешно водящим за нос простодушных, скептическое отношение к словесным тонкостям и претензиям. Надо отметить эту крестьянскую недоверчивость Средних веков; она еще раз подчеркивает ограниченность мнения, будто Средние века представляли собой безмятежный, устойчивый христианский образ жизни.

Можно ожидать, что в этой культуре было много грубости; так оно и есть. Общеизвестные в наши дни односложные слова появляются даже у Чосера, во всяком случае, когда говорит простой человек. Точно так же, как его «Рассказ рыцаря» превосходно отражает некоторые стороны рыцарства, его «Рассказ мельника» – замечательное литературное отражение некоторых сторон народного вкуса. Это бесцеремонный, комический, непристойный рассказ, в котором ревнивому и глупому мужу надлежащим образом наставляют рога, в лучших фольклорных традициях. Это настолько нехристианская история, что даже не приходит в голову как-нибудь связать ее с христианскими идеалами. И все же эта связь есть; мельник, рассказывающий эту историю, направляется на поклонение в Кентерберийское святилище вместе со своими спутниками – утонченным рыцарем, добродушным клерком из Оксенфорда, добросердечной женщиной из Бата, гораздо более утонченно нехристианской настоятельницы и прочих кентерберийских пилигримов, современные аналоги которых могли бы сию минуту собраться в туристскую группу для поездки в Йеллоустон. [Национальный парк в Скалистых горах]

Грубость и неприличие могут показаться постоянными чертами нашей западной культуры. С этим предметом связаны всевозможные интересные проблемы. Возможно, в некоторые периоды, например, в Средние века, была непритязательная простота, которую уже нельзя обнаружить, когда условности приличий спускаются вниз из более утонченных классов. То, что было в Средние века лишь грубостью, в Новое время могло стать порнографией. Но это очень трудные проблемы, потому что для их решения мы имеем лишь некумулятивные средства. Во всяком случае, черта непристойности по-видимому прочно удерживается в человеческой природе, так что ее не удастся устранить и подавить даже в самых притязательных культурах.

Непристойный юмор часто направлен против священников и духовных лиц. Опять-таки, если мы хотим получить соразмерную картину, мы должны принять во внимание так называемый народный антиклерикализм Средних веков. Большей частью это широко распространенное настроение не было в Средние века той ожесточенной ненавистью, какой оно стало в восемнадцатом веке. В действительности оно часто юмористично и даже добродушно, так что кое-что из него забавляло даже самих клириков. Посетителям средневековых французских церквей еще и сейчас показывают резьбу на оборотной стороне сидений на клиросе, где, по-видимому, резчики по дереву давали себе волю, часто изображая интимные и забавные подробности повседневной жизни, которые кажутся нам не совсем уместными в церкви. В средневековой народной литературе нередко появляется жадный священник, распутный священник, тщеславный и суетный священник. И опять-таки у Чосера, конечно, хорошо знавшего, что у народа на уме, духовные лица изображены не особенно благоприятно, за исключением клирика из Оксфорда. Они несут в себе полный груз человеческих слабостей.

Но во всем этом нет особого озлобления – священник просто низводится до обычного человеческого уровня. Философская и теологическая структура христианства – все его мировоззрение – не ставится под сомнение, как это случилось в дни Вольтера и Тома Пейна. *Fabliaux* и, как можно с уверенностью сказать, сочинившие их крестьяне и ремесленники не сомневаются в существовании Бога, в необходимости посещать мессу и во всей сложной массе суеверий, выросших в народном христианстве Средних веков. Иногда в этом средневековом антиклерикализме проявляется мотив неприязни к церкви как к богатой корпорации, эксплуатирующей бедных людей, к чему мы вскоре вернемся. Но большей частью возникает ощущение, что средневековый средний человек относится с недоверием к священнику как раз потому, что священник с его целомудрием, его бедностью, его смирением – всем этим бременем христианских идеалов – кажется ему отрицанием обычной человечности. То обстоятельство, что средневековый человек и сам впитал в себя из христианского учения некоторое недоверие к своей собственной обычной человечности, лишь обостряло его насмешку, когда он слышал, как девушку пронесли в монастырь в корзине с бельем. Средневековый человек, который одной частью своего ума полагал, что священник не лучше, чем можно ожидать, или что ему несколько недостает мужественности, другой частью своего ума мог в священнике представителя Бога на земле, за которым стоит нечто респектабельное, могучее, восхитительное и возвышенное. Коротко говоря, он относился к священнику и церкви примерно с той же двусмысленностью, с которой средний американец относится к профессорам и образованию.

Нет ничего более ошибочного, чем представлять себе простых людей средневековья грубыми существами без всяких идей. Как мы уже видели, на Западе массы средневековых людей, несмотря на неграмотность, отсутствие печати и прочего современного аппарата массовой культуры, разделяли общее наследие христианства. Это наследие отчасти было наследием мятежа, вечно повторявшимся усилием осуществить по

крайней мере большую часть христианских идеалов – здесь и сейчас. Как мы уже отметили, эти идеалы были – и остаются – столь же сложными и разносторонними, как и сама западная культура. Во многих средневековых народных восстаниях, и даже в специфически религиозных движениях вроде францисканского, был элемент того, что мы называем сейчас социализмом или социал-демократией. Конечно, средневековые народные восстания не вдохновлялись марксистскими идеалами; мятежники просто хотели вернуться к добродетелям и простоте раннего христианства. Но можно не впадая в анахронизм утверждать, что в течение более тысячи лет люди Запада, стремившиеся к большему экономическому и социальному равенству, люди, пытавшиеся разрушить общество с видимым расслоением – короче говоря, социальные революционеры – апеллировали к тому, что они считали подлинной христианской традицией. В историческом христианстве есть отчетливый эгалитарный элемент.

Вполне естественно, что люди средневековья обычно оправдывали свой мятеж языком религии. Наиболее известное средневековое восстание в англоязычном мире, происшедшее в конце четырнадцатого века, связывается с именем Уота Тайлера. Одним из его лидеров был священник Джон Болл; его лозунг до сих пор сохранился в учебниках истории:

Когда Адам пахал и Ева пряла,
Кто был тогда джентльмен?

Мы не будем здесь заниматься подробной историей этого движения или других социальных движений позднего средневековья, таких как французская Жакерия или крестьянская война в лютеровской Германии шестнадцатого века, которую можно равным образом рассматривать как последнее социальное движение средневековья и первое – Нового времени. В действительности крестьянская война была во многих отношениях *более* средневековой, чем современной. Ни одно из этих движений не имело длительного успеха. Все они с точки зрения социолога, изучающего революционные процессы, были «абортивные» революции. Но они представляют интерес, поскольку проливают свет на неспособность средневекового общества, во всяком случае, позднего средневекового, расслоенного общества удовлетворить нижние слои; они еще раз подчеркивают потенциально революционные элементы христианской веры; и они представляют интересные примеры распространения идей в относительно неграмотном обществе. Кроме того, эти движения полны ненависти и жестокости как со стороны мятежников, так и со стороны защитников установленного порядка, в конечном счете одерживавших над ними верх. Было бы очень трудно доказать, что бесчеловечное отношение человека к человеку во время террора 1794 года было хуже, чем во время Жакерии четырнадцатого столетия во Франции, что оно было хуже в геноциде 1940-х годов, чем в германской крестьянской войне 1520-х годов. Все эти движения не имели единого великого теоретика или идеолога – ни Руссо, ни Маркса. Многие из их идей они усвоили от интеллектуалов – священников или монахов, – которые сами были в какой-то степени лидерами движения. Это особенно справедливо в отношении такого человека как англичанин Виклиф, который был ученый эрудит, один из многочисленных людей, называемых «последними схоластами», который впоследствии вместо академической латыни стал писать памфлеты по-английски и перевел Библию на английский язык. Но даже менее интеллектуальные лидеры мятежников были знакомы со значительной частью средневекового интеллектуального наследия. В самом деле, эти более поздние движения, как и предшествовавшие им монашеские реформы, народные ереси вроде альбигойской, вальденской и им подобных – все они по-прежнему были сосредоточены на великой христианской драме и в некотором смысле были христианскими ересями. Было бы чрезмерным упрощением утверждать, что первая великая волна ересей во втором и третьем столетиях – гностиков, ариан и так далее

– была в основном теологической и философской, тогда как вторая, от альбигойцев до удавшегося в конце концов мятежа Лютера, была в основном социально-экономической. Нельзя столь отчетливо разделять движения, охватывавшие все человеческие потребности и способности. И все же средневековые мятежи, о которых идет речь, очевидным образом сосредоточены на этом мире. Они пользуются языком христианской теологии, и в некоторых своих формах это дико хилиастические движения [Хилиазмом называется религиозное направление, стремящееся установить божественный порядок на земле], но по большей части они не предсказывают близкого второго пришествия Христа. В действительности они ставят себе целью перераспределение богатства на этом свете, унижение богатых и гордых, радикальное изменение тщательно упорядоченного средневекового мира с его социальным расслоением. Они терпят поражение в своей главной цели – разрешить проблему бедности. Но постепенно и, как мы покажем в следующей главе, вместе с ростом денежной экономики и среднего класса, они в конечном счете сокрушили феодальное общество, по крайней мере на Западе Европы. Виклиф и его последователи, бедные священники или лолларды («певуны») шли прямо в народ, и независимо от их желания поднимали его на крестьянские восстания. Их подавила коалиция старых привилегированных классов и новых богатых людей. Впрочем, это не единственный образец средневековых попыток хождения в народ. Одним из самых замечательных народных движений средневековья было движение нищенствующих монахов в тринадцатом веке. Рассматриваемые извне, с естественно-исторической точки зрения (мы снова повторяем эту оговорку), великие ордена св. Франциска и св. Доменика иллюстрируют другой образец действий церкви перед лицом глубокого беспокойства масс.

Кратко и с очевидными упрощениями, этот образец состоит в следующем. В конце средневековья произошли значительные социальные изменения, нарушившие установившийся порядок: участились войны, голод и болезни (Черная Смерть в середине четырнадцатого века была необычайно жестокой эпидемией, по-видимому, убившей в Западной Европе около 40 процентов населения), беспокойные перемещения масс (как во время крестовых походов), технологические изменения, сделавшие невозможными прежние способы жизни (как при переходе от хлебопашества к пастбищному хозяйству, или при росте больших городов, специализировавшихся на производстве тканей). Любое сочетание изменений этого рода сказывалось на жизни перемещенных, обездоленных, иногда даже голодающих людей, расширяя в их сознании разрыв между христианскими идеалами и жизненной практикой. В этих условиях одаренный человек, почти всегда принадлежащий по рождению к привилегированным классам, принимает этот разрыв близко к сердцу и берет на себя снова и снова роль пророка и вождя.

В Средние века вдохновение такого человека и его способ мышления неизбежно выражались христианским языком. Он проповедовал возрождение первоначального христианского духа, который не даст этому миру пребывать в бездействии и зле. Этот дух вновь приведет на землю Христа, не в простом буквальном смысле первых христианских поколений, которые надеялись увидеть Христа во плоти, но в том смысле, что люди должны попытаться жить по заветам Христа. Сам такой проповедник – как Франциск Ассизский – откажется от всех мирских благ и станет подражать Христу в бедности и презрении к этому миру плоти. Он будет жить с бедными и собирать вокруг себя учеников, чтобы они несли слово Божие дальше к бедным и несчастным, но не будет возбуждать в них ненависть к богатым, не будет устраивать социальную революцию, как нынешние пропагандисты, связанные с марксизмом или коммунизмом, а будет проповедовать духовную революцию, которая принесет всем людям мир в единении в Господом. Многие из его учеников и последователей будут подражать его примеру; таким образом основанный им орден будет некоторое время жить по его заветам.

Однако нелегко провести границу между духом и плотью. Массы склонны либо требовать от социальной революции более материальных результатов, либо отступить, примирившись со своей участью. Их вожди находят более тонкие и разнообразные компромиссы с миром. Сам св. Франциск относился с мистическим недоверием к рассудочному интеллекту, с нонконформистской неприязнью к организованному и претенциозному миру книжного учения. Он хотел, чтобы его орден шел в народ, не обремененный корпоративной собственностью и не испорченный книгами. Но не прошло и поколения после его смерти, как францисканский орден накопил уже большие богатства, а францисканцы принимали полное участие в средневековом ученом мире. Роджер Бэкон, один из главных деятелей в истории науки, с которым мы уже встретились, был оксфордский францисканец.

Другой великий нищенствующий орден, доминиканский, был меньше связан по своему происхождению с протестом против существующего порядка, чем орден св. Франциска. Св. Доминик тоже глубоко чувствовал страдания масс, возмущался неспособностью пастырей заботиться о своей пастве. Но он и монахи его ордена с самого начала были не столь крайними евангелистами. Они несли народу евангелие в искусных и пламенных проповедях и принимали всерьез попечение о душах. Как и францисканцы, они заключили компромисс с миром и впоследствии отличились усердными учеными трудами по истории своей церкви.

В средневековом населении Запада, особенно в конце этой эпохи, были две установки, трудно совместимые с представлением о массах как о довольном стаде, опекаемом их духовными и светскими пастырями. Во-первых, это была довольно грубая форма юмора, даже непочтительности, подчеркивавшая контраст между идиллической теорией и светской практикой; во-вторых, это был ряд народных восстаний, христианских по своему вдохновению, и часто руководимых священниками или монахами, стремившимися осуществить на земле нечто вроде христианского коммунизма. Но несмотря на эти разрушительные силы, Средние века доставляли западному человеку некое социальное равновесие, некое чувство уверенности, редкое на Западе в наши дни.

Средневековая деревня или городское общество в лучшие дни Средних веков были в самом деле сообществом, где обычай, поддерживаемый авторитетом религии, устанавливал систему взаимных прав и обязанностей. В пределах этой системы каждый человек, от крепостного крестьянина до феодала, мог ощущать ту уверенность, какую доставляет человеку знание своего места, *статуса*, в системе упорядоченных правил поведения, опирающихся на подробно разработанную концепцию вселенной и места человека в этой вселенной. Конечно, крестьянин не читал Фому Аквинского; но нечто от Фомы и от всей средневековой космологии действовало и на крестьянина. Вы можете увидеть во всех деталях это социальное равновесие, от посева зерновых до распределения урожая, от правил наследования земли до правил повседневной жизни, в таких книгах как «Английские крестьяне двенадцатого века» Джорджа Гоманса или *Les caractères originaux de l'histoire rurale française* [«Первоначальные типы деревенской истории Франции»] Марка Блока. Как мы теперь знаем, это не было совершенное равновесие, и оно вскоре рухнуло при развитии того, что впоследствии назвали капиталистической экономикой, и многих других современных явлений. Может быть, самый простой и умеренный способ описать это состоит в следующем. В высоком средневековье жизнь простого западного человека хотя и сопровождалась многими условиями, которые мы сочли бы трудностями и неудобствами, психологически была более безопасной, *менее конкурентной*, чем нынешняя жизнь; и это была жизнь, почти свободная от фундаментальных религиозных и этических сомнений и неуверенности.

Оценка средневековой культуры

Историк, занимающийся философией истории, то есть пытающийся построить обобщения о росте, созревании и упадке культур (или обществ, или цивилизаций), встречается в Средних веках с серьезной проблемой. В последнее время самая обычная классификация, принятая такими историками, состояла в том, что они рассматривали две культуры – греко-латинскую культуру, примерно от греков гомеровской эпохи до римлян пятого столетия нашей эры, и современную западную культуру, начавшуюся с Темных веков и продолжающуюся до наших дней; при этом многие из них рассматривали наше время как эпоху окончательного распада нашей культуры. Типичным примером является немецкий писатель двадцатого века Освальд Шпенглер, рассматривающий культуры как нечто вроде организма, живущего около тысячи лет и проходящего стадии юности, зрелости и старости, подобные весне, лету, осени и зиме. Для Шпенглера греко-римская культура была «аполлонийской», а наша культура является «фаустовской». Многие другие авторы, в том числе Арнольд Тойнби, хотя и не принимают всех представлений Шпенглера о продолжительности жизни культур и другие его идеи, так же рассматривают древнюю или классическую культуру как единую культуру, а нашу современную западную культуру как другую, может быть связанную с первой, но отдельную с их точки зрения. С этой позиции Темные века кажутся детством, а Средние века юностью нашей современной культуры. Иными словами, Средние века сами по себе не являются культурой. С другой стороны, многие из тех, кто глубже всего изучал Средние века, в том числе большинство современных любителей этой эпохи, рассматривают ее как отдельную, самостоятельную культуру, а не простую прелюдию к нашей. Они полагают, что Средние века достигли своей вершины в тринадцатом веке, а в следующие два столетия наступил упадок. Те из них, кому особенно не нравится современный мир, думают, что этот упадок продолжается до наших дней: например, Питирим Сорокин усматривает в истории Запада две вершины – Афины пятого века и Западную Европу тринадцатого века. Другие мыслители признают еще одну вершину в Новом времени, располагая ее уже в девятнадцатом столетии.

Но любая попытка измерить подъем и упадок в жизни человеческих групп наталкивается на столь сложные переменные, что в этих вопросах нельзя добиться ни точного описания, ни соглашения. Очевидно, все это – некумулятивное знание. Но с другой стороны, человеческие группы в самом деле испытывают подъемы и упадки. Отрицать этот факт значило бы лишить историю всякого смысла.

При изучении истории Запада мы встречаемся с серьезной начальной трудностью: за исключением, может быть, короткого периода римской империи, это общество никогда не представляло *политического* единства. Оно было разделено политически на независимые группы – города-государства, феодальные государства, национальные государства – и сами эти группы переживали периоды расцвета и упадка. Когда Рим был на высоте своего величия, Афины были всего лишь университетским городом. Испания, достигнув вершины могущества и культуры в шестнадцатом веке, довольно быстро опустилась до низкого уровня. В наши дни любой журналист считает себя вправе определять Францию – прежде *la grande nation* [Великая нация (фр.)] – как второклассное государство. Опять-таки, здесь возникают проблемы, связанные с самим разнообразием человеческой деятельности. «Процветание» культуры не сводится к тому, что она производит единственный цветок – это сложнейшая система человеческих взаимодействий. В данном обществе некоторые виды человеческой деятельности могут процветать, а другие прозябать. Один вид деятельности может казаться более значительной частью культуры, чем другой. Можно, например, считать, что культурная вершина, достигнутая маленькой Англией времен Елизаветы, была выше, чем вершина, достигнутая богатой и могущественной Британией

викторианской эпохи. В течение последних двух столетий экономические и технические успехи так распространились в западном обществе, что уровень жизни в Испании двадцатого века почти наверное выше, чем в Испании Сервантеса, Лопе де Вега и конквистадоров. Почти все согласятся, что культурная вершина Германии – от Баха, Канта и Гёте до великих научных и гуманитарных достижений германских университетов девятнадцатого века – предшествует во времени, но никоим образом не ниже политического, военного и экономического благополучия Германии Вильгельма II, Гитлера и Аденауэра.

С этими оговорками мы вернемся теперь к проблеме, поставленной в начале. Можно, хотя и с чрезмерным упрощением, рассматривать Средние века как некое начало или юность, а современное западное общество – признавая Средние века отдельной вершиной – как нечто вроде процветания или зрелости. Если сосредоточить внимание на политической и экономической интеграции территориальных подгрупп западного общества (наций), то в нашей истории отчетливо выделяются две последовательности: первая – от разнообразия независимых, экономически примитивных городов-государств, племен и наций около 1000 года до нашей эры до объединенного, богатого, сложного мира Римской империи; вторая – от крайней феодальной разобщенности и экономической примитивности Темных веков до нашего времени, когда во всем мире существует лишь чуть больше ста независимых политических единиц, когда экономическое развитие достигло невиданной раньше высоты, и когда этот процесс интеграции, как полагают многие, направлен к единому всеобщему государству. Если же сосредоточить внимание на более узких и детальных проблемах, таких как развитие представительных парламентских учреждений, рост банковской системы или рост научной мысли, то мы обнаруживаем наинизшее состояние, почти разрушение (но не полное разрушение) в Темных веках и несомненное начало нового развития в Средние века, продолжающееся в некотором смысле непрерывно до настоящего времени. С этой точки зрения Средние века отчетливо представляются началом современности.

Если, однако, мы сосредоточим все внимание на средневековой культуре в целом, обозначаемой такими чересчур слабыми выражениями как «образ жизни» или «мировоззрение», на средневековых понятиях о справедливости, красоте и месте человека в устройстве мира, то мы должны будем в какой-то мере признать, что Средние века сами по себе могут считаться достижением, отличным от наших достижений, хотя и отчетливо связанным с ними. При чтении Данте, Фомы Аквинского или Чосера, при виде Шартрского собора, или даже при изучении подробной карты средневекового самообеспеченного имения трудно избежать впечатления, что находишься в другом мире. Американец двадцатого столетия, давший себе труд познакомиться с этим миром и Афинами пятого века, пожалуй, найдет, что средневековый мир от него более далек. Мы можем лишь наметить здесь некоторые широкие обобщения, относящиеся к средневековому миру, некоторые мотивы средневековой культуры, некоторые характеристики ее вкуса и аромата.

Прежде всего, мы видим в этой культуре прямое принятие сверхъестественного на уровне здравого смысла, с чем мы уже, конечно, встречались. В двадцатом веке миллионы мужчин и женщин веруют в христианство, как подобает добрым христианам. Многих из них тяжело оскорбило бы предположение, что их вера хоть в чем-нибудь уступает вере их средневековых предков. Но в наши дни даже для верующих границы сверхъестественного далеко отодвинулись, и целые области их сознательной жизни подчинились закономерностям, которые мы считаем естественными. Они могут молиться о дожде; но они читают также сводки о погоде, составляемые метеорологами, которые, какова бы ни была их религия, не верят, что Бог прямо вмешивается в движение холодных фронтов.

Более того, в нынешнем западном мире (включая Советский Союз) миллионы людей – трудно сказать, сколько – не веруют в бессмертие человеческой души, так что представления о рае и аде для них бессмысленны или даже оскорбительны. Гораздо больше таких, для кого рай и ад превратились в очень туманные понятия; они веруют в бессмертие, в рай и ад, но считают, что более близкое знакомство с этими вещами можно надолго отложить. В особенности ад потерял для многих современных людей свою остроту; они представляют его как место, предназначенное лишь для выдающихся грешников, нечто вроде греческого ада. Бог потерял свое дополнение – Сатану.

Не так обстояло дело для средневековых людей. Как мы уже заметили, Бог был для них столь же реален, столь же ощутим, как для нас погода; рай и ад были для каждого человека столь же достоверны, как солнечный свет или дождь. Средневековые интеллектуалы обычно полагали, что Бог устраивает все на земле в основном на благо человека – то есть, что вселенная в основном моральна, так что многое можно знать и предсказать. Их Бог был надежный Бог, примерно в том же смысле, как природа в представлении современных ученых. Несомненно, массы отчасти разделяли это чувство закономерности, по крайней мере, в форме того, что мы называем здравым смыслом, поскольку они вряд ли могли далеко отойти от своего повседневного опыта. И все же в средневековых массах, и даже среди интеллектуалов, было распространено ощущение иррациональности, неуверенности, *неожиданности* земной жизни. Это проявляется на самом очевидном уровне в обилии так называемых средневековых суеверий. Примеры этого доставляет нам малейшее прикосновение к средневековым сочинениям – мы узнаем из них, что яйцами, снесенными в Великую пятницу, можно тушить пожар, что эльфы сквашивают молоко, что прикосновение короля излечивает золотуху и так далее, и тому подобное. По правде говоря, многие из этих суеверий живы до сих пор, и мы еще прибавили к ним новые. Но разнообразие и глубина средневекового суеверия оставляют позади наше время. По крайней мере, распространение популярной науки придало большинству наших суеверий чисто эмоциональный характер – например, привычке стучать по дереву. Между тем, в Средние века эти суеверия рассматривались в основном как объяснения или теории.

Однако суеверие – лишь тривиальная и малодостойная часть представления о вездесущности сверхъестественного, что сразу же обнаруживается, если раскрыть сочинение, с которым должен хотя бы в отрывках познакомиться каждый, кто хочет понять Средние века. Для Данте ад, чистилище и рай его «Божественной комедии» были так же реальны, как для Диккенса Лондон. При этом ад, как часто отмечали, наиболее конкретен. Данте был великий поэт, но кроме того он был ожесточенный, изгнанный политический деятель, видевший, что его Флоренция и его Италия вступили на путь, оскорбляющий его нравственное чувство. В своей книге он поместил своих врагов в ад – и для него это была столь же естественная полемика, как гораздо более абстрактные проклятия, которыми должен довольствоваться нынешний троцкист. Тот вид фантазии, который необходим современному человеку при мысли о сверхъестественном, просто отсутствует в Дантовом аду. Он сопровождает своего читателя в столь убедительный ад, что любая попытка иллюстратора нарисовать его стирает остроту изображаемого, делает его менее достоверным. Это особенно относится к наиболее известному иллюстратору Данте, французскому художнику девятнадцатого века Гюставу Доре, который сумел лишь сделать Дантов ад «романтическим» – а он вовсе не таков.

Тем не менее, романтические писатели девятнадцатого века – и тут сразу же приходит на ум Вальтер Скотт – нашли в Средних веках то, что они там искали, и вернули этой эпохе хорошую культурную репутацию. Они исказили свои находки, нарушив в них пропорции, но все же в них нечто есть, и это как раз второй мотив средневековой культуры, которым

мы должны заняться. Это другая сторона той естественности, с которой Средние века принимали сверхъестественное. По известному выражению, правда более удивительна, чем выдумка. Но мы, современные люди, вовсе не хотим этим сказать, что наша повседневная жизнь полна чудес. Мы хотим сказать, например, что из сотни реальных случаев убийства, рассматриваемых в наших судах, какое-нибудь одно демонстрирует человеческую извращенность и хитрость, превосходящие все выдумки детективов. Но подавляющее большинство подлинных убийств, как мы знаем, не удовлетворяет детективным стандартам. Это попросту рутинные истории, заурядные преступления. В более общих выражениях, мы принимаем согласный со здравым смыслом статистический взгляд, что отдельные случаи укладываются на классическую кривую распределения, где 100 процентов так же редки, как 0 процентов, и есть большой пик около 50 процентов.

В Средние века люди не мыслили статистически. Было бы, конечно, парадоксально утверждать, что для средневекового ума редкий случай был столь же привычен, как обыкновенный; но можно сказать, не слишком впадая в парадокс, что для средневекового ума редкое явление было свидетельством о том, как устроен мир – в человеческом смысле столь же *типичным*, столь же хорошим и даже лучшим, чем обыкновенные явления. Средневекового человека не отталкивали крайности; он ожидал их, искал их и конкретно воплощал их в своем искусстве. Мир его воображения (он не признал бы, что это *воображаемый* мир) был наполнен ужасами и чудесами, совершенными героями и совершенными злодеями, чудовищами и святыми. Но каким-то образом большинство из нас лучше удерживает в памяти чудовищ, чем святых. Дантов ад кажется нам более убедительным, чем его рай. Если попросить человека, совсем чуждого истории средневековой культуры, указать наугад какой-нибудь конкретный образ средних веков, то вероятнее всего он вспомнит задумчивую химеру собора Парижской богородицы, воспроизведенную на тысячах почтовых открыток. [Это ироническое замечание относится, вероятно, к одной из статуй, подражающих средневековым скульптурам и прибавленным при реставрации собора в середине 19 века архитектором Виолле Ледюком]

Средневековое влечение к крайнему, гротескному и возвышенному часто описывается как стремление к бесконечному, беспредельному, как непризнание видимых границ материального мира. Излюбленным примером философствующих историков культуры – конкретным представителем которых может снова служить Шпенглер – является сравнение греческого храма с готическим собором. Греческий храм стоит прямоугольником на твердой земле, соответствует обычным для человека размерам, и по форме не более героичен, не более устремлен к небу, чем какой-нибудь ящик; готический собор возносится, вырывается из вертикальных размеров прежних зданий своими смелыми изобретениями вроде стрельчатых окон и арок контрфорсов, пытаясь выразить в камне стремление средневековой души к бесконечному. Греческий храм – это геометрия; готический собор – это алгебра. Греческий храм приемлет; готический собор жаждет. Греческий храм выглядит, как дело рук человека; готический собор выглядит, как выросший лес.

Эти контрасты в основном верны. Греческий храм и готический собор – совсем разные строения, и различия их отчасти отражают различное отношение людей к красоте и добру. Можно привести материальные и технические причины, почему средневековые архитекторы строили по-своему, а греческие иначе – разные религиозные церемонии, разные технические проблемы, требовавшие разных инженерных решений. Но остается тот факт, что средневековые люди хотели чего-то другого, чем греки. Они хотели высоты; архитекторы французского собора в Бовэ настолько хотели этого, что построили как будто немислимую апсиду, существующую по сей день, и пытались построить еще более немислимую башню, которая – к несчастью, но самым естественным образом – рухнула.

Сравнение готического собора с лесом тоже не лишено смысла. Переходя от сравнения к фантазии, можно сказать, что германские и кельтские предки этих людей, выросшие в первобытных северных лесах, строили свои церковные своды наподобие древесных сводов, тогда как греки в своем средиземноморском окружении не имели таких образцов. Но, конечно, законченная готическая церковь – не только в своих структурных линиях, но и в деталях украшений, в листве своих капителей, в ажурной каменной резьбе, в статуях, как будто вырастающих из самого здания, в тысяче деталей, украшающих его – выглядит не столь планомерной, более спонтанной, чем греческое здание или одно из наших.

Это впечатление поддерживается тем фактом, что лишь немногие готические соборы были построены в один прием. Их строительство растягивалось на ряд поколений, в зависимости от поступления средств, и строители каждой части строили вариант готического стиля, модный в их время. (Напомним, что лишь в Новое время явился обычай выхватывать из истории какой-нибудь отдельный стиль: дорический, готический, колониальный, миссионерский и так далее; до этого люди всегда строили в своем собственном современном стиле, точно так же как их актеры всегда одевались по принятой моде). Так, излюбленный знатоками Шартрский собор во Франции все еще сохранил в своей крипте округлые арки доготического романского стиля; на западном фасаде южная башня построена в простом, почти лишенном украшений готическом стиле, северная же богато украшена в более позднем стиле; и везде статуи, паперти, оконные розетки сделаны разными руками в течение нескольких столетий. Но все здание представляет великолепное целое, а вовсе не эклектическую смесь – точно так же как лес. Этот второй мотив средневековой культуры – можно назвать его спонтанностью, буйством воображения, поиском необычайного, поразительного, романтического, стремлением к бесконечному, никакое выражение не может его охватить – это мотив, слышимый во всем средневековом. Мы проследили его в архитектуре, но точно так же могли бы найти его в богатом сплетении средневековой литературы. Данте был – для средневекового человека – дисциплинированным мыслителем, и стиль его свободен от расплывчатости, причудливости, безудержности рыцарских романов; но воздействие его эпоса в целом, при сравнении с эпосом его учителя Вергилия, вполне аналогично воздействию готического собора по сравнению с греческим храмом. Даже его большой политический труд, написанная по-латыни книга *De Monarchia*, по сравнению с логической отчетливостью политических сочинений Аристотеля кажется путаницей рассуждений и фантазий.

Третий мотив средневековой культуры, менее приятный ее современным любителям, – это частота насилия. Убийство и внезапная смерть не были для средневекового человека столь необычны, как для современного. Но здесь мы должны быть осторожны, как при всех обобщениях. Любитель Средних веков может возразить, что современные орудия войны убивают гораздо эффективнее, чем средневековые, что в средневековых анналах нет ничего хуже того, что происходило в концентрационных лагерях последней войны. Конечно, он прав, но надо напомнить ему об успехах современной медицины и лучшем питании народных масс. При всех наших ужасных войнах, мы имеем в данный момент на Западе большее население, чем когда-либо раньше. Но суть дела в том, что в Средние века, вопреки христианской традиции, не было ощущения относительного постоянства человеческой жизни. Люди просто не рассчитывали на жизнь без случайностей. В самом деле, в насильственных решениях они видели руку Божию. Одним из самых известных средневековых учреждений был судебный поединок; впрочем, эта процедура ограничивалась конфликтами между членами благородного сословия. В последней инстанции спор решался сражением между спорщиками или их представителями, и решение приписывалось прямому вмешательству Бога, дававшего победу правой стороне.

В течение Средних веков эта процедура постепенно заменялась юридическими процессами, из которых произошли нынешние.

Мы не будем подробно останавливаться на этом. Высшие классы, потомки воинов Темных веков, внесли в более развитую средневековую культуру традицию насилия, в которой были воспитаны их отцы. Мы видели, как эта традиция постепенно формализовалась, превратившись в игрушечные сражения позднего рыцарства. Церковь и растущие территориальные государства сыграли свою роль в постепенной замене этого насилия упорядоченными процессами. Развившаяся экономика принесла с собой лучшую защиту промышленности и торговли, и наконец бароны-разбойники были усмирены. Но при всем этом, тяжкие социальные конфликты позднего средневековья породили насилия иного рода, и к этому прибавились ужасные эпидемии, такие как Черная Смерть четырнадцатого века. Поздняя средневековая литература и искусство, превосходно описанные в книге Хейзинги «Осень средневековья», прямо одержимы смертью.

Сводя все это вместе, мы получаем картину, не вполне согласную с некоторыми из наших предыдущих высказываний о Средних веках. В конечном счете складывается впечатление преобладающего в то время ощущения неуверенности и ненадежности жизни, более того – *культивирования* этих настроений. Это культура, едва различающая сверхъестественное от естественного, культура легковерия и суеверия, культура неземного мистицизма и очень земной грубости и насилия, культура крайностей и противоречий, культура, вечно колеблющаяся между поиском святого Грааля и поиском еды. Во что превратилась эта умеренность, этот «либерализм» Фомы Аквинского? [В подлиннике “whiggishness”, «вигство», то есть либерализм английского образца] Где эта зрелость, побудившая нас поставить тринадцатый век в некоторых отношениях наряду с пятым веком до нашей эры? Похоже на то, что эта средневековая культура в действительности была чем-то вроде детства, или в лучшем случае буйной юности, символически изображаемых химерой.

Многие из противоречий Средних веков нам придется оставить неразрешенными. Мы можем сделать это тем более спокойно, что хотя все человеческие культуры несут в себе противоречивые, логически несовместимые элементы, Средние века выделяются в истории Запада как эпоха сильно выраженных контрастов. Одним из самых определенных мотивов средневековой культуры является именно этот контраст, это противоречие, яснее всего выступающее как противоречие между высокими христианскими идеалами его формальной культуры, схоластики и рыцарства – и его «нечистой действительностью». Именно потому, что Средние века в их лучшем выражении так серьезно принимали христианский образ жизни, принимали его в буквальном смысле – именно по этой причине их грубость, их насилие, их эксцентричность, а также *рутина* и скука их повседневной жизни так сильно привлекают наше внимание.

Но хотя надо считать справедливыми наши замечания о потусторонности, о вере в сверхъестественное, о стремлении к бесконечному, о насилии и о контрасте между христианскими идеалами и не очень христианской практикой, мы должны сделать по их поводу некоторые оговорки. Прежде всего, хотя многое в средневековой культуре напоминает культуру незрелой эпохи, – ее легковерие, любовь к крайностям, ее более приятные черты, такие как свежесть воображения, непринужденная радость, простота, столь пленявшие позднейших романтиков, – все же представление, что средневековая культура в самом деле достигла некоторой зрелости, вовсе не лишено оснований. Эта зрелость отчетливо выступает почти во всех видах средневекового искусства. В нашем рассказе мы, может быть, слишком сосредоточились на аналитическом подходе, пренебрегая хронологическим развитием средневековой культуры. Средние века – отнюдь не однородное явление. У них была своя юность, своя примитивная стадия, которую мы

называем Темными веками. Они достигли своего расцвета в тринадцатом столетии, «величайшем столетии» нынешних неосхоластов. У них был свой период упадка в четырнадцатом и пятнадцатом веках.

Приведем несколько примеров. Мир «Песни о Роланде», мир девятого столетия, как он сохранился в эпической традиции, носит черты юношества, примитивности. Это простой, достойный мир сильных людей с отчетливыми привязанностями. Это, насколько мы можем судить, простой мир в экономическом и социальном смысле. Но разумный человек не назовет простым, юношеским мир, изображенный Данте в его «Божественной комедии». Данте, как и Фома Аквинский – это зрелый человек, живущий в сложнейшей цивилизации. И если мы дойдем до пятнадцатого века, то столкнемся с таким поэтом как Франсуа Вийон, в произведениях которого отражается уже состарившийся мир. Вийон жил в уже городском преступном мире Парижа, и писал он о нищих, ворах и проститутках, без малейшей невинности. Он был интеллектуалом в обществе, где это уже не означало быть священником и иметь таким образом обеспеченное существование. Он был интеллектуал, опустившийся на общественное дно. У французов есть для этого лучшее слово – *déclassé*. [Деклассированный (фр.)] Карьера вроде проделанной Вийоном возможна лишь в подлинно старом обществе.

Этот цикл от юности до старости яснее всего виден, пожалуй, в средневековой церковной архитектуре. Началом здесь служит довольно тяжелое романское искусство раннего средневековья, с его круглыми арками. Готика началась с изобретения стрельчатой арки. В раннем периоде – который теперь считается лучшим – готическая архитектура сравнительно проста. Она довольствуется более светлыми и более высокими сводами, по сравнению с романской архитектурой – сводами, еще не производящими впечатления напряженного стремления в высоту. Ее резьба естественна, изящна и подчинена линиям здания. Ее статуи тоже искусно приспособлены к целям архитектора. Лучшие из них – те, что находятся на западном фасаде Шартрского собора – обладают качеством, которое историки искусства называют «примитивным», качеством, свойственным также афинской скульптуре непосредственно перед великой эпохой Фидия. Ажурная каменная работа окон – пожалуй, самый доступный признак отдельных периодов готики для непосвященного – еще очень проста. Постепенно стиль становится сложнее, обогащается украшениями. В зрелом среднем периоде смелое применение контрфорсов и других приемов позволяет архитекторам добиться впечатления большой высоты и наполнить их церкви светом из множества окон. Скульптура достигает совершенства, но это не реализм греков, а другой высокий реализм, без всякого примитивного искажения анатомии. Таковы, например, статуи соборов в Амьене и Реймсе. Ажурная работа окон более свободна, более плавна и декоративна.

Затем в поздних средневековых столетиях наступает перезрелость, признак старения стиля. Во Франции особенно развивается стремление к невозможной высоте, несущее с собой несчастья, вроде падения центральной башни в Бовэ. Внутренние и внешние украшения выходят из всех границ, так что можно увидеть западные фасады вроде руанского, напоминающего свадебный торт. Богоматерь улыбается уже не естественно, а чудесно. Естественность при этом опять искажается, но не просто, как в примитивах, а мелодраматически; или искажение «реалистично», так что Богоматерь выглядит как милостивая крестьянская девушка. Ажурная работа окон, напоминающая своей сложностью пламя, обозначает период, который во Франции называется *flamboyant* («пламенеющей» готикой). Само слово “flamboyant” уже стало означать чрезмерность и нарочитость. В Англии поздняя готика не следовала французским образцам, стремившимся к большой высоте. Те, кто считает англичан умеренными по своей природе, любят говорить, что английские архитекторы никогда не пытались возносить

своды и башни на французский лад. Но и английская готика свидетельствует об излишествах выродившегося стиля. Оконная работа позднего периода, не следуя формам пламени, принимает вид вертикальных линий и называется «перпендикулярной». Эта английская перпендикулярность, со ее украшениями, чуть ли не одержима темой высоты – и на окнах, и на сводах.

Точно так же, во многих других аспектах культурной жизни позднего средневековья заметно отступление от прежнего равновесия и зрелости. Даже в формальной философской мысли, схоластика, пройдя свою вершину в тринадцатом веке, начинает отступать от умеренности Фомы Аквинского и сплетает из своих аргументов хитроумную логику, дающую основания для нападков гуманистам эпохи Возрождения. Как мы уже отметили, упадок рыцарства выражается в ряде формальностей, оторванных от окружающей жизни.

Нам осталась еще одна трудность, но она менее серьезна, чем может показаться на первый взгляд. Мы утверждали, что Средние века, особенно в их высший период, были статусным обществом, где индивид мог чувствовать себя сравнительно безопасно на своем месте, обществом, где каждый знал свои обязанности и права, имел свои *корни*. Мы говорили, что, в отличие от большинства современных людей, средневековый человек жил в душевном равновесии. Но, подводя итоги средневековой культуры, мы видели вещи, не похожие на равновесие, умеренность и безопасность. Стремясь к бесконечному, непостижимому, надеясь на чудесное, – как мы надеемся на статистические данные – живя в эпоху насилия и внезапной смерти, под вечной угрозой голода и болезней, едва защищенный обычаем и религией от злоупотреблений феодальных властей, средневековый человек, как может показаться, должен был чувствовать себя крайне неуверенно.

Есть три соображения, смягчающих это противоречие. Во-первых, равновесие, которое мы заметили в средневековой жизни, было в лучшем случае кратковременным, оно ограничивалось высокой культурой двенадцатого, тринадцатого и начала четырнадцатого века. Даже в это время было достаточно насилия и неуверенности, но не было еще столь распространенного насилия и перемен, как в пятнадцатом столетии, которое было несомненно трудным временем для западного человека.

Во-вторых, использованное нами выражение «едва защищенный обычаем и религией» придает положению вещей обманчиво современный смысл. Дело в том, что в высоком средневековье обычай и религиозное чувство были несравненно сильнее, чем мы можем представить себе в наше время. Рассмотрим отношение феодального господина и крепостного. Если господин бил крепостного, соблазнял его дочь, отбирал у него земельный надел, то в большей части средневековой Европы не было ни суда, ни полицейской власти, ни общественной организации, где крепостной мог бы найти защиту. Не было ни «конституции», ни «билля о правах» [Английский закон 1689 года, подтверждавший права подданных] в нашем смысле. Даже английская Magna Charta [Великая хартия вольностей] 1215 года не была в действительности юридическим документом, защищавшим простого человека. Но в большинстве случаев господа не били крепостных, не соблазняли их дочерей, не отнимали их наделов. Это доказывается простым рядом фактов, опровергающим распространенное мнение, что Средние века были эпохой хаоса, бедности и угнетения, от которой Запад был каким-то непонятным образом избавлен Возрождением и Реформацией. Начиная с одиннадцатого века, несмотря на частные войны, эпидемии, голодные годы, несовершенную защиту торговли, положение западного крестьянина постоянно улучшалось, по крайней мере до тех пор, когда развал самодостаточной поместной экономики начал вызывать современную неуверенность,

связанную с производством для рынка. Крепостные во Франции, как и в Англии, постепенно достигли положения свободных земледельцев (*freemen*), не по закону об общем освобождении, как в России девятнадцатого века, а вследствие медленных экономических и юридических процессов, которые дали возможность крепостным западной Европы *заработать* свою свободу. Они не могли бы сделать это в хаотическом обществе без стабилизирующей силы закона и обычая и, конечно, в абсолютно неизменном кастовом обществе.

Наконец – и это важнее всего, и труднее всего поддается нашему пониманию – в средневековой жизни безопасность была чем-то совсем иным, чем мы понимаем под этим словом в середине двадцатого века. Средневековый человек не рассчитывал на такую земную жизнь, которую мы считаем чем-то само собой разумеющимся. Он не рассчитывал на наши материальные удобства и роскошь, не рассчитывал избежать оспы посредством прививки, не рассчитывал на хорошие дороги, короче, не рассчитывал на тысячу вещей, которые мы принимаем как должное. Он привык к трудной жизни (в нашем смысле), привык к насилию и неуверенности. Ничто в его философии – а мы пользуемся этим словом в широком смысле, применимом также к простому человеку – не позволяло ему рассчитывать в этой земной жизни на что-нибудь иное, чем было всегда. Такие представления не означают, что средневековый человек ни на что не рассчитывал, что он никогда не бывал недоволен. Сварливая жена была, например, столь же неприятна в его жизни, как и в двадцатом веке.

Но – и здесь мы подходим к сути дела – ни в каком классе общества супруг тринадцатого века не мог надеяться развестись со своей женой по мотиву «психической жестокости», или какому бы то ни было другому. Для него браки совершались на небе, даже если получались неудачными. Бог сделал браки нерасторжимыми. Так же обстояло дело с многими другими сторонами человеческой жизни, которые мы рассматриваем как соглашения, заключаемые и расторгаемые по нашей собственной инициативе, и под нашу собственную ответственность. Для средневекового человека значительная часть его жизни была чем-то от него не зависящим, была в руках Бога, действующего через общество. Мы возвращаемся к неизбежному факту – наполненности средневековой жизни христианской установкой, но не христианской установкой в ее совершенном духовном стремлении, хотя Средние века доставляли для этого более естественное место, чем наше время, а христианской установкой принятия мира как места испытания, как места труда и скорби для человеческой души. Не случайно одно из самых известных мест у Данте гласит:

E'n la sua volontade è nostra pace:
ell' è quell' mare al quanto tutto si move
ciò ch'ella cria e che natura face.

«И в его воле наш мир: эта воля – океан, куда вливается всё созданное ею и все, что делает природа».

Христианское обетование спасения в загробном мире, данное человеку, живущему по предписаниям церкви, несомненно помогает объяснить власть христианства над средневековым умом. Но представление о религии как об опиуме есть продукт современного ума, который думает – или надеется – что страдание не входит в законный порядок вещей. Для средневекового человека христианство было не только обетованием лучшей жизни на том свете; оно придавало этой ненадежной жизни насилия, стремлений, несовершенства и нужды некий смысл, пределы и цель, почти заполнявший для большинства людей разрыв между наличным и желаемым. Средневековый человек был гораздо ближе нас к примирению с миром, который он не мог существенно изменить. Он

чувствовал себя уверенно среди того, что вызывает у нас чувство неуверенности – среди насилия, материальной нужды, трудностей, даже страхов перед лицом непонятных явлений природы. Он испытывал эту уверенность именно потому, что остро чувствовал свою слабость. Он не стыдился этой слабости и не беспокоился из-за нее; ведь это была не его вина, и по существу ничья вина – не мог же он быть столь нечестив, чтобы винить в чем-нибудь Бога. Средневековый человек чувствовал как истину то, что позднейший философ Лейбниц высказал как весьма неискреннюю интеллектуальную формулу – что это лучший из всех возможных миров. Не счастливый, не довольный мир, потому что в таком мире человек захватил бы место Бога. Это был попросту мир Божий.

Глава 7

Образование современного мира

I. Гуманизм

Происхождение современного мира

Люди всегда жили в «современном» мире, но не всегда этот факт производил на них особенное впечатление. Наша собственная современность, условно отсчитываемая с 1500 года, впервые создала этот термин и последовательно его применяет. Английское слово *modern* (современное) происходит от позднелатинского наречия «сейчас» и уже с шестнадцатого столетия употребляется в нынешнем смысле, по контрасту с «древним» (*ancient*). Новость заключалась в осознании, что возник образ жизни, отличный от жизни предков – и к 1700 году такое представление разделяли уже многие, считавшие новый образ жизни намного *лучшим*, чем прежний. Это осознание уже само по себе является одним из самых отчетливых признаков нашей современной культуры.

Современная культура – самая сложная. Мы не можем точно определить здесь понятие *современного*, хотя и надеемся постепенно выработать это определение в следующих главах. Но уже сейчас мы сталкиваемся с проблемой отделения *современного* от *средневекового*. Это очень сложная проблема, потому что мы пытаемся резюмировать в этих общих терминах миллионы конкретных ситуаций, связанных между собой не столь просто, как предполагают наши риторические навыки мышления. Нет такой точки пространства-времени, где кончается средневековое и начинается современное. Современность – это не восход солнца после средневековой ночи. Современность – вовсе не дитя средневековья, и даже не средневековье, ставшее взрослым.

В действительности различие средневекового и современного очень беспокоило профессиональных историков в течение последних пятидесяти лет, поскольку новые исследования сделали неясными отчетливые представления наших дедов. В конце девятнадцатого столетия периодизация средневековой и современной истории ясно излагалась во всех учебниках: Возрождение и реформация, гуманизм, географические открытия, изобретение книгопечатания и разрушение средневекового религиозного единства – все это отчетливо вписывалось в период с 1453 [В этом году турки захватили Константинополь, что положило конец существованию Византийской империи] до 1517 года. Американцы находили для современной истории очень удобное начало: 1492 год. Теперь все это изменилось. В частности, Возрождение отодвинулось назад так далеко, в период, считавшийся раньше несомненным средневековьем, что различие между средневековым и современным как будто исчезло; то и другое кажется ушедшим в прошлое.

Принимаем ли мы критерий «возрождение учености» в смысле лучшей оценки языческой латинской культуры? В таком случае Чарльз Г. Хаскинс в своей книге «Возрождение двенадцатого столетия» отодвигает это событие далеко в средневековье. Принимаем ли мы в качестве критерия достижения науки и техники? Историки утверждают теперь, что последние столетия средневековья были временем выдающихся научных достижений. С другой стороны, как любит подчеркивать Джордж Сартон, гуманисты Возрождения, литераторы, теологи, моралисты относились с не меньшим презрением, чем схоласты, к кропотливым естественным наукам, не меньше занимались «дедукцией» и так же уважали писанные авторитеты. Возможно даже, хотя это уже некоторая крайность, защищать тезис, что Возрождение в собственном смысле означало *регресс* в развитии современной науки. Принимаем ли мы критерий экономики, то есть рост денежной экономики, банковского дела, распространение торговли? Современные исследования отодвигают большую часть этого до крестовых походов, до высокого средневековья, и особенно до возникновения поздних городов-государств средневековой Италии – Флоренции, Венеции, Генуи и так далее. Принимаем ли мы в качестве критерия установление территориального государства на месте феодальных конгломератов? В таком случае и Франция, и Англия были уже территориальными государствами к тому времени как начали в четырнадцатом веке Столетнюю войну.

Но возможен и обратный подход. Когда окончились Средние века? В споре можно утверждать, что они не окончились до сих пор. В любой газете вы можете прочесть уничижительные термины «средневековый» и «феодальный» – «средневековые улицы Бостона», «наши феодальные вельможи в Вашингтоне». Если говорить более серьезно, то в ряде конкретных случаев из разных областей человеческой культуры мы найдем в Западной Европе вполне отчетливое продолжение средневековых обычаев вплоть до семнадцатого века – это юридическая система в Англии, система землевладения во Франции, повсюду средневековые меры и веса, и везде, как в протестантской, так и в католической Европе, изрядная доля «христианского образа жизни». Британские колонисты семнадцатого века, прибывшие в Виргинию и Новую Англию, принесли с собой поразительно много средневековья – общины, колодки и позорный столб, веру в ведьм, следы средневековой архитектуры в постройках. Колонисты Новой Франции привезли даже с собой *seigneurs* [Сеньоры, феодальные господа] и поместную систему, отпечаток которой все еще остается в провинции Квебек.

Таким образом, Средние века *вросли в* Новое время, хотя этот процесс нельзя проиллюстрировать на одном живом организме. Традиционная повествовательная история в действительности не охватывает всей сложности культурного развития. Мы предпримем здесь попытку аналитического подхода, отнюдь не отказываясь от исторического. В ближайших трех главах речь пойдет о формировании современного образа жизни в конце пятнадцатого столетия, в шестнадцатом и семнадцатом столетиях; с целью анализа мы рассмотрим отдельно искусство и литературу, религию, науку и технику, не забывая, что в реальной жизни нашего общества они были неразрывно связаны.

При этом мы нарушим установленный канон изложения истории, принимающий грубую периодизацию по столетиям – так, Возрождение вынудит нас вернуться в пятнадцатое и даже в четырнадцатое столетие. Мы рассмотрим гуманизм, протестантизм и рационализм как составные части западной интеллектуальной жизни, отделив их с целью анализа от всей истории и проследив их развитие в течение столетий, отделяющих Средние века от эпохи Просвещения, примерно с 1450 года до 1700 года. Наша главная тема – каким образом средневековое мировоззрение превратилось в мировоззрение восемнадцатого века. Это мировоззрение восемнадцатого века, хотя и несколько изменившееся за последние два столетия, по-прежнему лежит в основе *нашего* мировоззрения, особенно в

Соединенных Штатах. Конец пятнадцатого века, шестнадцатый и семнадцатый века составляют с этой точки зрения в основном *переходной* период, это было время подготовки Просвещения. В это переходное время гуманизм, протестантизм и рационализм (вместе с естествознанием) сделали свое дело – подорвали средневековую космологию и подготовили современную. Воздействие этих идей, как всегда, проходило через сердца и головы людей, которые вовсе не были чистыми интеллектуалами. Эти идеи не объясняют всю Новую историю. В некотором смысле они представляют собой абстракции, которые мы строим, пытаюсь осмыслить прошлое. Но они имеют смысл. Наши нынешние верования и наше нынешнее поведение в значительной степени зависят от того, что писали и делали несколько столетий назад люди, которых мы называем гуманистами, протестантами, рационалистами, учеными и изобретателями.

Термины «Возрождение» и «Реформация»

Когда-то два милых близнеца по имени Возрождение и Реформация обратились против своей злой, уже дряхлой мачехи, средневековой Католической Церкви ... Конечно, наши учебники истории не рассказывают об этом так просто и наивно, ведь они не могут начинаться, как волшебные сказки. Но большинство американцев, которым довелось кое-что выучить из европейской истории (за исключением римских католиков), выносят из этого впечатление, будто оба движения, протестантская реформация и Возрождение, в некотором смысле были похожи по своему духу и цели. Одно из них стремилось к религиозной свободе, другое – к художественной свободе, и оба вместе действовали в направлении моральной свободы и, конечно, в направлении будущей демократии девятнадцатого века. Оба содействовали *освобождению* простых людей от оков, наложенных на них в Средние века обычаям и суеверием.

Даже этот, весьма искаженный взгляд, *не совсем* ошибочен. Многие из последователей Лютера должны были испытывать некоторую экзальтацию, чувство освобождения от принудительных, рутинных обязанностей, новое ощущение веры в свои силы. Мы знаем, что художники и литераторы, ученые и исследователи – все чувствовали духовный подъем, когда открылись новые миры для деятельности, новые возможности работы, возможности делать все, как никогда не делали прежде, *быть самим собой*, развивать свою неповторимую личность. При всей расплывчатости и неоднозначности терминов «власть» и «свобода», можно в некотором смысле сопоставить Средние века с властью, а Возрождение и реформацию – со свободой. [Английское слово *authority* означает не только «власть», но и «авторитет»; совмещение этих двух смыслов в русском языке невозможно. Слово *liberty* означает свободу не только в смысле возможностей личного поведения, но и гражданскую свободу, гарантированную законом. Многозначность этих выражений плохо поддается переводу, но ниже с тексте приводятся объяснения] Но остановиться на этом нельзя.

В действительности факты слишком сложны, чтобы их можно было уложить в одну формулу. Лютер использовал свой авторитет (*authority*), содействуя подавлению крестьянского восстания. Многие из свободомыслящих гуманистов Возрождения принимали классиков греческой литературы как непререкаемые авторитеты и образцы собственных сочинений. Цицерон и Платон были предметом слепого подражания, как никто из классиков литературы. В политике эпохи Возрождения тираны и деспоты были обычным явлением. Ни Возрождение, ни реформация сознательно не действовали в направлении свободы личности и демократии.

Еще менее справедливо представление, будто Возрождение и реформация всегда гармонически сотрудничали в общих целях. Верующий кальвинист должен был с ужасом смотреть на художника эпохи Возрождения, делавшего скульптуры с обнаженных моделей, жившего беззаботно и расточительно, не думавшего о завтрашнем дне. Лютер

возненавидел гуманиста Эразма, и тот отвечал ему взаимностью. Это не было простым конфликтом религиозного аскета и откровенно чувственного художника. Эразм любил христианство, любил безупречный греческий язык и послеобеденные беседы ученых, он любил также, в несколько академическом смысле, здравый смысл; и в нем было очень мало от мятежника. Карьера и личность Эразма плохо вяжутся с каким-либо резким определением Возрождения или реформации.

Гуманизм – это в действительности жизненная установка, коренным образом не гармонирующая с той стороной демократии, которая относится к простому человеку, к благосостоянию масс. Художник и литератор Возрождения верил в привилегированный класс – не в старую феодальную знать, а в новый привилегированный класс таланта и интеллекта. К массе незначительных людей, не заинтересованных в искусстве, философии или изящной жизни, он относился с равнодушием и даже презрением. От этой гуманистической жизненной установки произошло, в частности, столь известное и недемократическое презрение современных художников и интеллектуалов к филистерам, бэббитам и обывателям. Большинство современных защитников аристократии – или, лучше сказать, элиты, потому что аристократию в смысле старой европейской *noblesse* [Знать (фр.)] вряд ли кто-нибудь станет защищать – ищет свои образцы в истории Возрождения. Ницше, следуя своему коллеге, базельскому профессору Якобу Бургхардту, нашел ближайшее земное воплощение своего Сверхчеловека в широкой, яростной жизни героев Возрождения, художников и тиранов.

Впрочем, в гуманистической установке есть по крайней мере один элемент, вошедший в демократическую традицию – это представление о карьере, открытой для таланта, смелого индивидуального таланта, ищущего новые пути. Правда, наши нынешние демократы представляют себе заслуживающий поддержки талант не совсем так, как люди Возрождения. Доктрина равных возможностей вызывает простой вопрос: возможностей для чего? Как мы увидим, люди восемнадцатого и девятнадцатого века, люди Просвещения, отвечали на этот вопрос совсем не так, как люди Возрождения.

Таким образом, факты свидетельствуют о том, что Возрождение и реформацию нельзя рассматривать как дружных провозвестников современной демократии. Если бы современная цивилизация строго следовала путями гуманистов или путями протестантов, то мы вряд ли услышали бы выражение «столетие простого человека».

Некоторые части нашего демократического наследия в самом деле очень стары, так же стары, как цивилизации греков и евреев. Другие сравнительно новы, как, например, паровая машина. Некоторыми из них мы обязаны гуманистам, но далеко не в такой мере, как утверждали традиционные учебники нескольких последних поколений. Не следует переоценивать возраст нашей демократии. При здоровой оценке оказывается, что она еще молода, что это все еще растущая сила, прокладывающая себе путь в мире, издавна привыкшем к другому образу жизни.

Диапазон гуманизма

Протестанты получили свое общее имя от одного только факта их восстания против католической церкви, при всех различиях между англиканской (епископальной) церковью и анабаптистами [Анабаптисты – христианская секта, признававшая лишь крещение взрослых и требовавшая церковных реформ] или антиномианами (от греческого выражения «против закона» – почти соответствующего нашему «анархисту»). [Антиномиане считали, что Евангелие освобождает христиан от моральных ограничений, поскольку их вера подсказывает им правильные поступки] Между тем, не существует общего названия для всех тех представителей искусства, литературы или философии, которые не любили средневекового искусства,

литературы и философии, если их соединяет лишь этот факт. В лучшем случае у нас есть термин «гуманисты», который имеет гораздо более широкое или гораздо более узкое употребление, чем это удобно для интеллектуальной истории. Например, в наши дни гуманистом может быть теолог, пытающийся обойтись без личного бога, реформатор образования, полагающий, что у нас слишком много естествознания и недостаточно гуманитарных наук, или философ, считающий, что люди нечто большее, чем животные, хотя и меньшее, чем боги; несомненно, есть и другие значения. Если же мы ограничимся в этой главе теми людьми Возрождения, которые восхищались Грецией и Римом – более того, подражали им – и которых обычно называли гуманистами, то мы пропустим многое, чего не следует пропускать.

Поэтому мы примем термин «гуманизм» как общее обозначение всех взглядов, которые нельзя признать в основном теологическими или в основном рационалистическими. В этом смысле гуманизм вовсе не стоит на полпути между сверхъестественной установкой религии и естественной установкой науки, хотя во многих случаях гуманизм в самом деле занимает такое промежуточное положение. В первые столетия Нового времени гуманизм стремится отвергнуть средневековые навыки мышления, средневековые идеалы, в особенности воплощенные в схоластике, но не приемлет ни протестантизма, ни рационалистического взгляда на вселенную как на эффективно действующее регулярное устройство – почти машину. Гуманист – это решительный мятежник против средневековой космологии, но у него нет сколько-нибудь ясной собственной космологии. Гуманист – решительный индивидуалист, он хочет быть самим собой. Но ему не очень ясно, что делать с собой. Он в большом долгу перед Средними веками, чем признает, а именно в том, чем больше всего гордится, – в своей учености. И за исключением Леонардо да Винчи и немногих других, он не ученый. Возможно, даже Леонардо правильнее считать изобретателем, а не ученым.

Конечно, некоторые конкретные признаки Возрождения можно проследить далеко в Средних веках, понимая этот термин в смысле старых учебников. Но если Данте уже в тринадцатом столетии знает своих латинских классиков, если Джотто уже рисует округлые фигуры, если Фридрих II, *Stupor Mundi* [Буквально «Удивление Мира» (лат.)], столь же всеядно любознателен в отношении этого чувственного мира, столь же своеволен и бессердечен, как любой тиран Возрождения, все же гуманизм не становится общей модой до конца пятнадцатого века. Мы попытаемся вкратце определить хотя бы в общих чертах, какую установку по отношению к миру все это означало. Но вначале мы должны иллюстрировать примерами диапазон гуманизма эпохи Возрождения.

Простейшей человеческой деятельностью, которую можно отнести к «Возрождению», отделив ее от «средневековья», является схоластика или, пользуясь более старым, но все еще полезным термином, ученость. Гуманисты в собственном смысле, то есть в узком историческом смысле этого слова, были в действительности схоласты, хотя их общественное положение, по крайней мере столь знаменитых как Эразм, доставляло им престиж в правящих классах, какого не имеет нынешняя ученость. (В наше время престижу схоластики соответствует, конечно, репутация естествознания; Эразм пользовался в шестнадцатом веке примерно таким престижем, как Эйнштейн в наши дни). Гуманисты обладали преимуществом, которого были лишены их средневековые предшественники, – прямым и широко распространенным знанием греческого языка; они имели доступ к оригиналам большинства греческих сочинений, какие вообще сохранились. Греческий язык медленно проникал на Запад, через сотни ныне забытых схоластов; он не появился внезапно после падения Константинополя в 1453 году, когда византийские схоласты бежали от турок. В действительности средневековый схоласт после тринадцатого века был отнюдь не так невежествен в греческом, как мы привыкли

думать, и к концу четырнадцатого века любой честолюбивый любознательный юноша в большинстве западных стран мог получить доступ к греческому языку. Гуманисты также пытались писать такой латынью, как Цицерон и его собратья. Это значит, что они намеренно отбросили средневековую латынь – естественный язык, развившийся в течение столетий, хотя и ограниченный интеллектуальным классом, но в этом классе письменный и устный язык, употребляемый без особого почтения к традиции. Ученые гуманисты намеренно оживили мертвый язык – в некотором смысле навсегда оставшийся мертвым. Они шлифовали и совершенствовали свою латынь, пока не изгнали из нее всякую жизнь. Когда они получили в свое распоряжение печатные книги, они могли лучше общаться друг с другом, чем их средневековые предшественники. Но гуманисты были небольшой привилегированной группой, не заинтересованной в широкой аудитории; некоторые из них осуждали книгопечатание как вульгаризацию учености. В этот ранний период печатные книги получили широкое распространение лишь в области религии, воздействуя на неграмотную или малограмотную публику. В следующем разделе мы попытаемся выяснить, насколько схоласты-гуманисты отличались в духовном отношении от своих средневековых предшественников. Но их приверженность к грекам, их цicerоновская латынь и их презрение к схоластам уже ясно об этом свидетельствует.

В искусстве люди высокого Возрождения – шестнадцатого столетия, которое итальянцы называли *cinquecento* – создали произведения, очень непохожие на средневековые. Они создали их, по крайней мере отчасти, намеренно подражая римлянам, архитектура и скульптура которых, лежавшие в руинах повсюду в Италии, указывали путь гуманизму в искусстве и литературе. Но они создали это не вдруг, и они обязаны были своим средневековым предшественникам гораздо больше, чем готовы были признать.

Отчетливее всего изменение произошло в архитектуре, где был очевидный разрыв. Подлинная готика, вздымающаяся готика в действительности никогда не была популярна в Италии. Строители охотно применяли круглую арку, купол, классические ордына и очертания, подчеркивавшие горизонталь и не выходили за их пределы. Они выработали в действительности стиль, все составные элементы которого имели классическое происхождение, но вместе составляли нечто новое и оригинальное. Никакой римлянин или грек не построил бы здания, сколько-нибудь похожего на собор св. Петра в Риме или на ренессансные дворцы Флоренции. На пути к северу этот стиль смешивался с местной средневековой традицией и производил странные гибриды наподобие знаменитого Шамборского замка во Франции, вполне ренессансного в массивной простоте и горизонтальности нижних этажей, но вполне готического в безудержном стремлении вверх его крыши и труб. В Англии усадьбы джентльменов – уже не укрепленные, уже не средневековые замки – демонстрируют готическую ажурную работу вплоть до семнадцатого века.

В скульптуре и живописи произведения шестнадцатого века также отчетливо отличаются от произведений тринадцатого. Живопись Рафаэля не похожа на живопись Джотто, а «Давид» Микеланджело – не считая даже его героических размеров – не подошел бы готическому собору. Но неподготовленному зрителю кажется, что ренессансная живопись и скульптура больше похожи на средневековую живопись и скульптуру, чем Шартрский собор на Собор св. Петра в Риме. Если мы примем в качестве грубой меры так называемую естественность, жизненность, то что видно в стереоскопическом аппарате, то начиная с тринадцатого столетия художники приближались к такой естественности и удалялись от определенных традиций прошлого, которые можно считать или не считать «примитивными». Эти традиции чаще всего отождествляются с византийским искусством, которое было жестким, иератическим [Неизменным, не отступающим от традиции], плоскостным, и не пыталось предвосхитить цветную фотографию. (Мы прилагаем здесь

все усилия, чтобы избежать ценностных суждений; но мы вошли теперь в центральную область некумулятивного знания, именуемую вкусом, где каждое слово содержит в себе похвалу или порицание; вообще говоря, если в наши дни живопись сравнивают с фотографией, это означает осуждение живописи). Уже на рубеже тринадцатого и четырнадцатого века флорентинец Джотто использовал светотень (*chiaroscuro*), чтобы придать своим двумерным округлым фигурам трехмерную «естественную» перспективу. Тем самым и в живописи, и в скульптуре средневековый тринадцатый век и ренессансный шестнадцатый соединяются против византийского стиля, так что Возрождение, по крайней мере в важнейшем техническом отношении, является, очевидно, дочерью средневековья.

Еще более отчетливо это видно в художественной литературе, где внешние признаки менее отличают Возрождение от позднего средневековья и где можно заметить непрерывное развитие. Использование местных языков не может служить здесь критерием, потому что местные языки использовались в поэзии и повествовании, то есть в литературе в отличие от философии, еще до того, как ими стали пользоваться великие средневековые писатели, такие как Данте и Чосер. Несомненно, некоторые формы в литературе, особенно в поэзии, и некоторые виды утонченного стиля свидетельствуют о работе гуманистов. Например, сонет – легко узнаваемая форма, сразу же говорящая о Возрождении. И все же непрерывное развитие, начиная с тринадцатого века, поразительно. В качестве конкретного примера рассмотрим мотив грубости или непристойности. Если прочесть в хронологическом порядке отрывки из *fabliaux*, один из непристойных рассказов Чосера, что-нибудь из Боккаччо и что-нибудь из Рабле, то вы пройдете весь путь от средневековья до высокого Возрождения и встретитесь в конце с человеком, уважительно рассматриваемым как гуманист. Но Рабле отличается излишеством, ребяческой непристойностью, свежестью, которые считаются также свойствами готики. Его обширная разнообразная эрудиция на первый взгляд кажется гуманистической, но эта эрудиция сваливается в кучу без классической дисциплины. Вот как Рабле описывает, с массой подробностей и с типично гуманистической эрудицией во всех областях, чудесное (и не существующее) растение, которое он называет «пантагрюэльон», от имени своего героя Пантагрюэля:

«Оказывается, растения называются по-разному. Некоторые получили свое имя от того, кто их первый нашел, распознал их, показал их, высеял их, улучшил их разведением, и ввел их в употребление; так, меркуриалис называется от Меркурия; панацея от Панацеи, дочери Эскулапа; армуа от Артемиды, то есть Дианы; евпаториум от царя Евпатора; телефион от Телефа; евфорбиум от Евфорба, врача царя Юбы; клименос от Климена; алкивиалиум от Алкивиады; гентиан от Гентия, царя Славонии. И некогда это право давать имя вновь открытому растению столь ценилось, наподобие того, как возник спор между Нептуном и Палладой, чьим из их имен должна быть названа совместно открытая ими страна – хотя впоследствии она была названа и именовалась Афинами, от Афины, то есть Минервы, – что Линк, царь Скифии, предательски убил молодого Триптолема, которого Церера послала научить людей неизвестному прежде употреблению зерна; и сделал это с той целью, чтобы после этого убийства он мог навязать свое имя и называться, с бессмертной славой и честью, изобретателем зерна, столь полезного и необходимого для человеческой жизни. И за это предательское деяние Церера превратила его в ирбиса. [Felis uncia, снежный леопард]

Есть и другие травы и растения, сохранившие имена стран, откуда они были привезены; таковы мидийские яблоки, от Мидии, где они были впервые найдены; пунические яблоки – то есть гранат – от Пуниции; лигустикум, который мы называем ловаж, от Лигурии,

генуэзского побережья; персик или персиковое дерево, сабин, стехас с моих Иерских островов; спика кельтика, и другие».

Непристойности Рабле часто весьма ученые, столь ученые, что лишь гуманист найдет их очень непристойными. Он составляет длинные списки, целые перечни эпитетов, в которых лишь первоначальный предмет непечатен – или был таковым.

Сравнительное исследование непристойностей могло бы по крайней мере помочь в очень трудной проблеме – в классификации произведений искусства (в самом широком смысле, включающем литературу) согласно широким обобщениям философии и социологии. Конечно, мотивы непристойностей могут оказаться особенно независимыми от времени, и тем самым ненадежными признаками. Но вряд ли можно указать какой-нибудь отдельный, легко различимый внешний признак, отчетливо отделяющий средневековое искусство от искусства Возрождения.

Читатель, обдумав все это, может прийти к представлению, что поскольку Средние века были прежде всего религиозны, а Возрождение означало по меньшей мере попытку возвращения к язычеству, равнодушие к религии или даже отказ от религии, то средневековое искусство должно было быть связано с церковью, а искусство Возрождения должно было пользоваться распушенной свободой. И это отчасти верно. В начале высокого Возрождения скульпторы и живописцы подражают классической наготе, как и всему классическому вообще. Художник начинает жить некоторой особой жизнью – безудержной, неприличной, беззаботной, но очень интересной – которой он, как предполагается, живет и в наши дни. Люди, желающие упростить шестнадцатый век, изобразив его Веком Художника, всегда ссылаются на автобиографию Бенвенуто Челлини, в самом деле утверждающую миф художника как гения, стоящего выше приличий, и вообще выше всего скучного. И если бы существовала автобиография Вийона, то она, может быть, еще превзошла бы Челлини. Но, конечно, всегда можно сказать, что Вийон (родившийся в Париже в 1431 году, в год, когда была сожжена на костре Жанна д'Арк) в действительности был уже не человек средневековья, а предшественник Возрождения.

Можно попытаться свести вопрос к простой формуле: Средние века – это религия и подавление, Возрождение – это язычество и раскрепощение. Но эта формула наталкивается на серьезную трудность. В течение всего высокого Возрождения художники работали на церковь, изображая религиозные темы. Если вспомнить общеизвестные произведения этих людей – «Тайную Вечерю» Леонардо, мадонны Рафаэля, фрески Микеланджело в Сикстинской капелле и так далее – то все они написаны на религиозные темы. Вам могут возразить, что эти произведения религиозны лишь в чисто внешнем смысле, что они по своему духу светские, чувственные, языческие, гуманистические произведения, прямо противоположные средневековому духу. Вам могут сказать, что мадонны Рафаэля – просто итальянские крестьянки, не более духовные, чем победительницы американских конкурсов красоты. Но контраст между мадонной Рафаэля как чисто телесной и готической скульптурой мадонны как чисто духовной совершенно ошибочен. Мадонны Рафаэля происходят от средневековых мадонн и никоим образом не отрицают этого родства, поскольку эти их предшественницы были очень далеки от какого-нибудь абстрактного принципа. В самом деле, мы находим Возрождение столь свежим, столь языческим, столь человеческим главным образом потому, что преувеличиваем аскетизм и другие потусторонние черты средневековья. Художники Возрождения, отдававшие большую часть своей жизни задаче сделать христианские верования ощутимыми и видимыми, выполняли функцию, унаследованную от их средневековых предшественников. Лишь постепенно, и лишь в сравнительно новые времена, искусство стало настолько светским, что религиозное искусство почти исчезло,

или стало второстепенным, производным и традиционным. И здесь опять-таки современное искусство имеет свои самые прочные и многочисленные корни не в шестнадцатом, а в восемнадцатом веке. (Надо отметить оживившиеся в середине двадцатого века эксперименты, стремящиеся создать религиозное искусство).

Природа гуманизма

Гуманисты, работавшие во всех областях – в филологии, философии, искусстве и литературе – были сознательные мятежники. Они были весьма современны в сознательном мятеже против своих отцов, людей средневековья. По-видимому, гуманисты в более узком смысле, филологи и философы, проявляли этот мятеж наиболее отчетливо. Люди подобные Эразму свободно выражали свое презрение к схоластам, жалким рабам полученного из вторых рук Аристотеля, искажавшим благородный язык Горация и Цицерона и затевавшим бессмысленные споры, сколько ангелов может поместиться на острие иголки. Мы до сих пор повторяем их нападки, хотя у нас есть историческая перспектива, какой не было у них. По-существу они возмущались разложившейся схоластикой, а не зрелой схоластикой тринадцатого века, которую не пытались возродить. Мятежниками были даже художники, сознательно стремившиеся сбросить с себя бремя традиций. Поздняя готика была в столь же очевидном состоянии распада, как схоластика, в особенности к северу от Альп, где приветствовали новые итальянские стили во всех областях искусства, выступая против усложненной и пустой поздней (пламенеющей) готики. Раннее Возрождение (как и ранняя готика) – это простой стиль, сравнительно свободный от украшений, сознательно избегающий пышности, сознательно ищущий в классических примерах простоту и дисциплину.

Возможно, гуманисты и протестанты в основном возмущались по одной и той же причине – они ощущали привычный, но всегда невыносимый для чувствительных людей разрыв между идеалом и действительностью, слишком очевидный в позднем средневековье. Этот разрыв, всегда ясно видимый в течение Средних веков, в пятнадцатом столетии стал настолько широк, что самые остроумные объяснения не могли его скрыть. Идеал оставался христианским, это был идеал единства, мира, безопасности, организации, статуса; действительностью же были эндемические войны, борьба за богатство и общественное положение, разделение власти даже на самой вершине, даже в самом папстве, которое должно было отражать божественное невозмутимое единство; это было время беспорядка.

Таким образом, это сложное движение в искусстве и философии, которое мы называем гуманизмом, может быть понято, подобно протестантизму, как вполне сознательный мятеж, мятеж против образа жизни, который находят испорченным, чрезмерно усложненным, застойным, неприятным и неискренним. Гуманисты как будто пытаются открыть окно, впустить свежий воздух и делают разные другие приятные вещи.

Но для всех, кроме самых верных последователей, словесные конструкции гуманистов становились скучными. Искусство Возрождения, угождая вкусам пятнадцатого столетия, вскоре начало культивировать пустые украшения, излишние подробности, цветовые оттенки. Точнее, в большинстве искусств победоносные гуманисты разделились на роскошную или избыточную школу и аскетическую или строгую школу. Например, в архитектуре одна линия развития проходит через Палладио, итальянца шестнадцатого века, любившего строгую классическую простоту подражательной традиции, и переходит в тот вид неоклассицизма, который известен у нас в Соединенных Штатах как «колониальный» стиль. Другая линия прямо ведет к барокко, а оттуда в восемнадцатом столетии к стилю рококо, с волнистыми кривыми и богатыми украшениями. Что касается

литературы, то гуманисты вряд ли когда-нибудь писали проще, чем их схоластические оппоненты, и очень скоро их схоластика стала столь же претенциозной, тяжелой и доктринальной, как только может быть схоластика; место Аристотеля в качестве Философа с большой буквы при некотором замешательстве занял Платон. Даже в художественной литературе авторы очень далеко отошли от идеалов простоты (которые в действительности Возрождение никогда не принимало всерьез), так что в шестнадцатом столетии мы находим два литературных движения – эвфуизм в Англии и гонгоризм в Испании – культивировавших претенциозность и запутанность, с большим успехом, чем их подражатели впоследствии. В последнее время среди интеллектуалов снова стали популярны метафизические поэты Англии семнадцатого века, несомненно, чуждые простоты, ясности и разумности. Возрождение очень скоро создало свой собственный разрыв между действительностью и идеалом.

Возрождение, подобно протестантской Реформации, в действительности не было анархично. Оно возмущалось против некоторого авторитета, некоторого комплекса идеалов, обычаев и учреждений во имя другого комплекса, во многом связанного с первым. Гуманисты должны были в качестве мятежников всеми силами стараться дискредитировать старый авторитет, и в процессе этой борьбы они часто пользовались свободолюбивым языком – по крайней мере, они требовали свободы нового образования, свободы от правил схоластики, свободы следовать собственным склонностям, не повторяя слова Аристотеля. Но гуманисты в действительности верили в естественную доброту и мудрость человека даже меньше, чем протестанты, среди которых встречались антиномиане. Если угодно, можно это выразить таким образом: они никогда полностью не освободились от старой интеллектуальной традиции средневековья, искавшей ответы на все вопросы у авторитетов, в трудах знаменитых предшественников. Разница была лишь в том, что гуманисты заменили отцов церкви, Аристотеля и средневековых учителей совокупностью сохранившихся греческих и римских сочинений, литературных и философских, а в тех случаях, когда они все еще активно интересовались религией, они усердно изучали Библию – в еврейском или греческом оригинале. Превратившись во вторичные авторитеты, они скоро образовали свое собственное общество взаимного восхищения, начав современный процесс составления ученых примечаний. Но у них видно то самое почтение к авторитету, та самая привычка к абстрактному, по-существу дедуктивному мышлению, то самое нежелание ставить эксперименты, недостойно рыться в окружающей действительности, какие мы находим у схоластов. В действительности они не предшественники современного свободного гуманитарного исследования; они сами схоласты – более тщеславные и более светские.

Преыдущий абзац содержит значительные преувеличения, но подчеркивает определенную мысль. Ученые гуманисты не были ни сторонники свободы, ни демократы в современном смысле. Они были привилегированной группой ученых людей, весьма гордившихся своими учеными достижениями, с традиционными недостатками схоластов – тщеславием, корыстолюбием, сварливостью и постоянным страхом ошибиться. Они в значительной степени обладали одной из традиционных добродетелей схоластов – жадностью к тяжелому интеллектуальному труду. Что касается критической проницательности, способности ставить и разрешать вопросы, то они обладали этими качествами, конечно, не больше схоластов. Они не были интеллектуальными гигантами, какими они кажутся теперь; скорее они были пионерами, медленно проникающими в труднодоступную страну.

Они установили образцы и стандарты современной гуманитарной учености. В изучение древних языков они внесли порядок, точность и вспомогательные средства, которые теперь считаются необходимыми, например, алфавитно расположенные словари. Они

развили аналитические и исторические критерии критики. Знаменитый пример достижений этих ученых до сих пор превосходно иллюстрирует их методы. Папы раннего средневековья поддерживали престиж Святого Престола, уже твердо основывавшийся на традиции Петра, так называемым «даром Константина». Считалось, что этот документ исходил от императора Константина, который покинул Рим и устроил новую столицу в Константинополе; Константин назначает в нем папу своим преемником в Риме и вручает ему прямое управление областью вокруг Рима, названной впоследствии «церковным государством». Один из первых гуманистов Лоренцо Валла, умерший в 1457 году, показал, что этот документ – фальшивка. Его язык просто не мог быть языком, на котором писали в начале четвертого столетия нашей эры. Валла сделал это очевидным, используя общеизвестные теперь методы; он показал, что документ содержал *анахронизмы* – как если бы в письме, приписываемом Аврааму Линкольну, содержалось упоминание об автомобиле марки Бьюик.

Формальное метафизическое мышление гуманистов не относится к их сильным сторонам. В эти ранние столетия Нового времени мыслители, систематичные и в то же время искавшие ответ на Большие Вопросы, были либо теологи, либо рационалисты определенного рода. Такие итальянские гуманисты, как Фичино и Пико делла Мирандола были не просто платоники; они были неоплатоники, мягкие мыслители, верившие в этот рассудочный и ученый мистицизм. И вообще, в большей части Европы гуманисты, освобождаясь от Аристотеля, обращались к Платону, так как Платон был ближе к очищенному, но все еще сакраментальному христианству [То есть, принимающему таинство], какого они по-существу желали. Эразм, Томас Мор, Колет и другие северяне попали под влияние Платона. Конечно, тезис, что они попросту отвергли авторитет Аристотеля, чтобы примкнуть к другому авторитету, отнюдь не кажется преувеличением. Но они, несомненно, мало что прибавили к Платоновой традиции, да они и не были философы в своих главных устремлениях.

Ближе всего выражали гуманистическое отношение к жизни литераторы и художники. Петрарка, Рабле, Шекспир, Сервантес, живописцы, скульпторы и музыканты, имена которых мы до сих пор знаем – таковы были люди, искавшие свой путь между традиционным христианством, унаследованным от Средних веков, и новым рационализмом, который, казалось, опустошал вселенную, изгоняя из нее все магическое и таинственное. Вплоть до семнадцатого столетия некоторые из них, подобно Мильтону, могли еще наполнить трепетом и тайной этот мир, который наука пыталась разьяснить. Но лишь немногие художники могли принять мир Бэкона и Декарта. С этих столетий и берет свое начало нынешнее недоверие художника к научным теориям.

Но, как мы видели, эти художники более или менее сознательно восставали против средневековой христианской традиции. Они отвергали один авторитет, но нуждались в другом, который надо было найти, а может быть и установить – и это было самое важное. Для этих людей, наделенных воображением, недостаточно было просто принимать на веру что-нибудь написанное древним греком или римлянином, чем довольствовались схоласты. Как и все люди, касавшиеся интеллектуальных вопросов, эти художники тоже обращались к Греции и Риму. Но, подобно архитекторам, они перерабатывали свои материалы в нечто новое. Оказавшись перед трудной задачей классифицировать этих писателей, мы можем принять за образец по-видимому безличное искусство – архитектуру.

Один из видов архитектуры Возрождения – который можно связать с именем Палладио – находил в своих классических образцах простоту, правильность, умеренность (ничего слишком большого), спокойствие, изящные украшения (ничего чрезмерного). Один из видов ренессансного возвращения к древности в искусстве и литературе находил там по

существо тот же вид авторитета; его представители находили, что классики были «классичны». По-существу они нашли тот идеал прекрасного и правильного, который никогда не был совсем изгнан из формального западного образования. Они нашли, что греки и римляне – те, с кем надо считаться, кого надо читать – были благородны, дисциплинированы, умеренны во всем, не склонны к дикости, возбуждению, бесцеремонности, энтузиазму, свободны от суеверия, но вовсе не лишены религии, что это были сдержанные, зрелые люди с воображением, но не узкие рационалисты. Все это можно было бы продолжить, и мы еще вернемся к некоторым аспектам этих идеалов. Достаточно сказать здесь, что эти любители Возрождения классической культуры Греции и Рима находили в этой культуре прежде всего *дисциплину*. Но они не видели того, что можно было бы увидеть, по мнению Гилберта Мерея, если бы поколения людей вроде этих гуманистов так усердно не устранили противоположные свойства – бурность, колорит, дикость, стремление мотылька к звездам, приключения и глубокую романтику.

Мы назовем приведенную выше интерпретацию классиков *умеренной*, в противоположность *буйной*. Вы можете найти следы этой интерпретации даже в высоком Возрождении конца пятнадцатого и начала шестнадцатого века, в частности, у ученых-гуманистов, наделенных воображением, подобных Эразму. Она часто встречается даже в «Опытах» Монтеня, беспорядочных, бесформенных, полных намеков, но никогда не штурмующих небо или землю. И этот умеренный классицизм превратился в движение, в моду, в образ жизни. Он достиг своего процветания во Франции семнадцатого века, и век Людовика XIV во многих отношениях хорошо представляет этот идеал.

Вот отрывок из Буало, господствующего критика этого века, где и форма, и содержание иллюстрируют классический идеал – ясность, сдержанность, уважение к авторитету, недоверие ко всему необычному, эксцентрическому, отступающему от нормы:

«Если авторы вызывали восхищение в течение многих столетий и порицались лишь немногими людьми с эксцентрическими вкусами (так как всегда найдутся извращенные вкусы), то не только дерзко, но и безумно бросать тень на достоинства этих писателей. Из того, что вы не видите достоинств в их сочинениях, вы не должны заключать, что этих красот там нет, но что вы слепы и лишены вкуса. Вся масса человечества в течение долгого времени не ошибается относительно произведений духа. Нет больше теперь вопроса, были ли Гомер, Платон, Цицерон, Вергилий выдающимися людьми. Этот предмет закрыт для спора, поскольку двадцать столетий согласны по поводу него; вопрос состоит в том, что заставило восхищаться ими в течение всех этих столетий; и вы должны найти способ понять это, или отказаться от литературы, поверив, что у вас нет к ней ни вкуса, ни способности, раз вы не чувствуете того, что чувствовали все люди.»

Отношение этого умеренного классицизма к христианству отнюдь не просто. Великие писатели Франции классического периода, пожалуй, лучше всего представляющие его, были все добрые католики – по крайней мере все исполняли католические обряды. Не быть католиками было бы для них неприличной самонадеянностью; более того, вряд ли они могли бы надеяться на успех при дворе Людовика XIV, если бы они были еретики или скептики. Но часто классицисты отделялись лишь тончайшими линиями от рационалистов, людей, готовивших атаку на любую форму откровенной религии. Очевидно, такие люди как Буало, Боссюэ, даже Расин – и, что важнее, люди, составлявшие их непосредственную аудиторию – не могли быть энтузиастами, мистиками, мятежниками, протестантами, сохраняя при этом внешнюю благопристойность, составлявшую часть их идеала. Они не могли бы все утверждать, что эта благопристойность и многое другое, что от них требовалось, например, знаменитые формальные правила французской драмы, вполне созвучны глубокому чувству,

ощущению тайны и неспособности человека руководить своей жизнью без поддержки Бога. Они ощущали себя добрыми христианами.

И таковы они были – почти все. Но они были просвещенные и церковные, а не евангелические христиане. Некоторые из них, как Расин, в пожилом возрасте могли сожалеть о своем светском прошлом и обращаться к искреннему, хотя все же традиционному благочестию. На границе этого мира могли быть ереси вроде янсенизма, который называли кальвинизмом римской католической церкви и который в самом деле был суровой и почти классической версией христианства. Некоторые из более мягких верующих, например, епископ Фенелон, могли перейти к гораздо более современной ереси, квиетизму, который в каком-то смысле предвосхищал сентиментальную веру восемнадцатого века в естественную доброту человека. Но в большинстве эти классические гуманисты были несомненно умеренными христианами, или во всяком случае христианами, не слишком склонными к подражанию Христу, христианами, которым Христос нужен был прежде всего, чтобы дисциплинировать беспокойных от природы людей, не столь рассудительных, как эти классические гуманисты, не столь образованных и не столь благопристойных.

Можно было бы подумать, что образ жизни и способы мышления классических гуманистов не повлияли на формирование современного ума, особенно в англоязычном мире, что они могли, самое большее, растрогать парочку школьных учителей – или какого-нибудь Т. С. Элиота, – но вряд ли были особенно близки нашим мыслям и чувствам. Но выдающийся французский историк идей Тэн утверждал, что так называемый классический дух (*esprit classique*) с его тенденцией к образцам – к универсальному, регулярному и равномерному, с его привычкой к упрощению, с его верой в правила и формулы – содействовал возникновению того образа мышления, который мы называем Просвещением. Несомненно, мятежники вроде Вольтера были учениками великих мастеров семнадцатого века. Мы еще вернемся впоследствии к проблеме отношения между *esprit classique* и Просвещением. Классические гуманисты верили в свое время, что они нашли принцип авторитета, меру приличия и благопристойности, нечто способное стать, наподобие средневекового синтеза, практическим порядком этого беспокойного мира.

Нам, американцам, больше по душе буйные гуманисты, и мы обычно полагаем, что они в некоторых отношениях воздействовали на наш образ жизни. Это герои Возрождения в собственном смысле слова, люди, деяния которых читаются с интересом даже в учебниках, например, Челлини – убийца, распутник, скульптор, изображающий из себя важную персону и говорящий с королями и папами; Леонардо да Винчи – живописец, архитектор, писатель, изобретатель (на бумаге) аэропланов, подводных лодок и танков, инженер. Были еще такие короли как Франциск I французский и Генрих VIII английский, которые не только выглядели по-королевски, не только обладали атлетическими и охотничьими навыками, сохранившими свою ценность в западном обществе до нынешнего дня и до нынешних Соединенных Штатов, но кроме того, владели древними языками, были остроумны, способны написать стихотворение или эссе и, конечно, были великими любовниками. Наконец, были целые семьи вроде Борджиа, сплошь состоявшие из самых удивительных, аморальных и незаконных людей. Это был очень своеобразный человеческий тип. Во все времена бывали страстные люди, стремившиеся к крайностям, и бывали эпохи, весь дух которых иногда был столь же напористым и безудержным, как дух Возрождения. В Америке конец девятнадцатого века был великой эпохой натиска, и некоторые философы, рассуждавшие об истории, называли всю западную культуру, начиная с древних греков или с Темных веков, «фаустовской», «нордической», «динамической», беспокойной, безудержной. Но в безудержности высокого Возрождения

была любопытная ребяческая жестокость, импульсивность и нетерпеливое влечение к цели. Челлини доставляет на этот счет богатые иллюстрации. Вот одна из них:

«Когда я совсем прогнал сказанную дрянью Катерину, а этот несчастный бедный юноша, ее муж, уехал с Богом из Парижа, то, желая кончить отделкой свою Фонтана Белио, которая была уже сделана в бронзе, а также, чтобы хорошо сделать эти две Победы, которые шли в боковые углы дверного полукружия, я взял одну бедную девушку в возрасте приблизительно лет пятнадцати. Она была очень хороша телосложением и была немного черновата; и так как она была чуточку дикарка и очень неразговорчива, с быстрыми движениями, с хмурыми глазами, то все это было причиной, что я дал ей имя «дичок»; ее настоящее имя было Джанна. С этой сказанной девочкой я отлично закончил в бронзе сказанную Фонтана Белио и обе эти Победы сказанные для сказанной двери. Эта малютка была чиста и девственна, и я ее сделал беременной; каковая мне родила девочку июня седьмого дня, в тринадцать часов дня, 1544 года, что было временем как раз моего сорокачетырехлетнего возраста. Сказанной девочке, я дал ей имя Констанца; и крестил мне ее мессер Гвидо Гвиди, королевский врач, превеликий мой друг, как я писал выше. Он был единственным крестным отцом, потому что во Франции таков обычай, чтобы был один крестный отец и две крестных матери, из которых одна была синьора Мадалена, жена мессер Луиджи Аламанти, флорентийского дворянина и удивительного поэта; другая крестная мать была жена мессер Риччардо дель Бене, нашего флорентийского гражданина, а там крупного купца; она же знатная французская дворянка. Это был первый ребенок, который у меня когда-либо был, насколько я помню. Я назначил сказанной девушке столько денег в приданое, на сколько согласилась одна ее тетка, которой я ее отдал; и никогда больше с тех пор я ее не знал.» (Перевод М.Л. Лозинского)

Поражает у Челлини не сексуальное беспутство и не очевидное отсутствие чувства греха, а его видимое эгоцентрическое непонимание других людей, беззаботность в отношении других – его ребяческая невинность.

Может показаться, что буйные гуманисты в действительности отбрасывали не только авторитет средневековой церкви, но и всякий авторитет вообще; они были гуманисты в том смысле, что считали человека мерой всех вещей и каждого человека мерой для самого себя. Подходящее слово для этого – «индивидуализм», это были великие индивидуалисты, в противоположность скромным конформистам монашеского средневековья; это были люди, решившиеся быть сами собой, потому что они верили в собственные силы, в нечто внутри себя. Мы, американцы, любим людей такого рода, людей без церемоний, как будто приехавших из Техаса. Здесь опять приходит на память Рабле. Он любит высмеивать монашеское средневековье, его суеверия, его претензии на целомудрие, его аристотелевскую ученость. Он хочет освободить мужчин и женщин от всей этой нелепости. Его Телемское аббатство – в самом деле очень мирское аббатство, открытое людям обоюбого пола, с приятным девизом на воротах *Fay ce que voudras* (Делай что хочешь).

Но мы не должны впадать в крайности, развенчивая такие явления. Эти люди, представляющие самую могучую пору Возрождения, были также создатели Нового мира. Они в значительной мере разрушили средневековый мир, особенно его политические и моральные основы. Они создали множество произведений искусства, составивших неотъемлемую часть нашего наследия. К девятнадцатому столетию они выросли до гигантских размеров и стали культурными героями для всех великих наций Европы, кроме Германии, которой пришлось ждать появления Гёте. Не думайте, что это было

маловажно; без Шекспира самоуважение британцев, и даже наше, если и не пошатнулось бы, то несомненно уменьшилось. Его не мог бы заменить никто.

Но эти люди Возрождения трудились вовсе не для тех целей, что мы, и если бы мы встретились с ними во плоти, то мы вряд ли признали бы с ними родство. Дело не только в том, что, как мы увидим в следующем разделе, у них не было никакой симпатии к демократии, и даже вряд ли какое-нибудь представление о ней в современном смысле слова. Это различие глубже, точнее говоря, это фундаментальное различие касается всех сторон жизни и может быть выражено многими способами. В основе наших современных демократических убеждений лежит оптимизм, представление о возможности упорядоченной и благополучной жизни для всех; но у людей Возрождения не было такого представления. В наше время существует доктрина формального прогресса, полагающая, что по самой природе вещей нас ждут впереди лучшие времена. Есть убеждение в том, что обыкновенный человек по-существу добр и поддается воспитанию. И самое основное убеждение состоит в том, что человек каким-то образом подходит ко вселенной, или в самом простом, но не слишком обманчивом выражении, что человек создан для счастья. Это очень широкие и очень рискованные обобщения, может быть. Возможно, что в середине двадцатого столетия изложенные выше убеждения в действительности не разделяются большинством людей; возможно, мы входим теперь в новую эпоху с новой верой. Но несомненно, таковы убеждения демократического оптимизма восемнадцатого и девятнадцатого века. Если мы применим эти обобщения к эпохе Возрождения, то надо признать, что первые столетия Нового времени были питомником наших идей, поскольку это были прежде всего столетия широкого интеллектуального брожения и экспериментов; и поскольку в большей части Европы была значительная свобода мысли, мы можем найти в тех временах примеры почти всех идей. Демократ в стиле Джексона [Эндрью Джексон (1767-1845) – седьмой президент Соединенных Штатов, представитель демагогического популизма, выступавший против консервативного истеблишмента], может быть, нашел бы нечто близкое в английских левеллерах. [Крайнее демократическое движение эпохи английской революции семнадцатого века, выдвигавшее требование равенства имуществ] Наука, изобретения, географические открытия придали современное звучание интеллектуальной жизни. Новизна и возбуждение если и не стали повседневным явлением, были, во всяком случае, легко доступны. И мы обязаны гуманисту этой эпохи словом *Утопия*, воплощающим представление, что люди могут быть счастливы и благополучны в совершенном обществе на этой земле.

Но здесь мы должны остановиться. Слово «утопия» обычно употребляется с несколько насмешливым оттенком. Это слово вызывает, несомненно, представление о сказочном, мифическом, нереальном. И это не случайно, так как «Утопия» сэра Томаса Мора не более современна, чем «Государство» Платона. При определенном расположении ума и воспитании вы, может быть, прибавите к этому «и не менее современна». То и другое – произведения метафизических идеалистов, мягко мыслящих людей, надеющихся, что дух может каким-то образом одержать верх над плотью. Книга Мора отражает интерес к географическим открытиям, характерный для начала шестнадцатого века; сама Утопия – это остров, где побывал моряк Ралф Гитлодей; и книга Мора гораздо больше занимается экономическими вопросами, чем «Государство» Платона. Но оба они авторитарны в своих убеждениях, и оба вовсе не предполагают возможности изменения отношений между людьми, и тем более, эволюции. По-видимому, большинство авторов, намеренно изобретающих утопии, – люди авторитарного темперамента, даже если они, как Карл Маркс, провозглашают на бумаге в качестве конечного идеала отмирание государства или какую-нибудь другую отдаленную анархическую цель.

Св. Томас Мор (он был канонизирован в 1935 году) был один из гуманистов-схоластов. Он был римский католик, претерпевший мученичество при Генрихе VIII, и отнюдь не из тех буйных гуманистов, которыми мы главным образом занимаемся здесь. Между тем именно буйные гуманисты придали Возрождению ту особую окраску, которая столь интересует нас теперь – издали. Эти деятельные, предприимчивые, любознательные, возбужденные люди были в глубине души не уверены в себе и в своем отношении к вселенной. Они всячески старались уверовать в себя, но не очень успешно. У них не было той догматической уверенности, к которой пришли умеренные классические гуманисты. Они всегда экспериментировали, всегда пробовали что-нибудь новое.

У них были, впрочем, определенные цели, и они пытались идти определенными путями. Они презирали своих средневековых предшественников, и не столько из-за их пустых логических упражнений, сколько из-за средневекового отношения к жизни – из-за их страха перед жизнью с ее влечениями. Возрождение было модой – буйные гуманисты были на вершине моды шестнадцатого века, – и эта мода оставила нам богатые свидетельства откровенно языческих развлечений. Эти гуманисты и художники не хотели уподобиться средневековым декадентам, одержимым чувством греховности при всякой попытке получить удовольствие. Их танец был танец жизни, а не танец смерти.

Но этот танец был в присутствии публики, и исполнители старались блистать. Каждый танцор стремился превзойти других в виртуозности, в живости, в выносливости. В группах, задававших тон аристократической жизни, состязание было столь лихорадочным, столь интенсивным, как вряд ли в каком-нибудь другом человеческом обществе. В самой элите это состязание было, может быть, более острым, чем в конце девятнадцатого века, когда оно было шире распространено. Возрождение было эпохой героев, героя-художника, героя-наемного солдата, героя-исследователя, героя-ученого, и даже героя-отравителя. Кто не мог быть героем, становился неудачником.

Это безумное соперничество всех талантов обозначается знаменитым итальянским словом *virtu!*, вызвавшим целую критическую и историческую литературу. Слово это, подобно нашему современному *virtue* [Добродетель (англ.)], происходит от латинского *vir*, «мужчина». Но ренессансное *virtu!* подчеркивает «мужественность» значительно сильнее, чем это наше слово. Подобно идеалам рыцарства, от которых оно отчасти происходит, *virtu!* – это идеал в наивысшей степени, которого может достигнуть и одаренный человек скромного происхождения. Опять-таки, как и в случае рыцарства, этот идеал может подчеркивать некоторый кодекс поведения, совместимый с христианством, и может очень легко превратиться чрезмерно утонченный, но приличный кодекс поведения джентльмена, описанный в книге Бальдассаре Кастильоне *Libro del cortegiano* («Книга придворного»). Кастильоне пишет как гуманист, с обильными ссылками на классическую литературу. Но он выглядит почти средневековым человеком в своей приверженности к идеалу; его государь гораздо ближе к государю средневекового писателя Иоанна из Солсбери, чем к государю его современника Маккиавелли:

«Поскольку это обойдется нам лишь в цену слов, расскажите нам по совести все, чему вам придет на ум учить вашего государя?»

На это господин Оттавиано ответил:

«Многим другим вещам, моя госпожа, учил бы я его, если только их сам знаю; и среди прочих тому, что он должен избрать из своих подданных некоторое число самых благородных и мудрых дворян, с которыми он должен будет обо всем советоваться, дав им при этом власть и разрешение высказывать ему без церемоний все свои мысли; и что он должен сохранять в отношении их такое поведение, чтобы все они знали, что он хочет знать обо всем всю правду и ненавидит всякую ложь. Кроме этого совета благородных, он

должен избрать из народа других людей, низшего ранга, и составить из них народный совет, который будет совещаться с советом благородных о делах города, общественных и частных. И таким образом государь (голова) вместе с благородными и обывателями (в качестве членов) составят единое тело, правление которого будет исходить главным образом от государя, но включать также и других; и это государство будет иметь свойства всех трех хороших видов правления, Монархии, Оптиматов и Народа.

«Далее, я показал бы ему, что самая важная из забот, подобающих государю, есть забота о правосудии; для поддержания которого должны быть назначены мудрые и хорошо подготовленные люди, пронизательность коих будет подлинной пронизательностью, сопровождаемой добротой, ибо в противном случае это не пронизательность, а хитрость; и если этой доброты недостает, то искусство и ловкость тяжущихся приводит лишь к разорению и разрушению закона и правосудия, а ответственность за все ошибки таких судей должна быть возложена на тех, кто их назначил.

«Я объясню ему также, каким образом правосудие способствует благочестию перед Богом, должному для всех людей, и особенно для государей, которые должны любить его превыше всего и устремлять к нему все свои действия, как к истинной цели; и, как сказал Ксенофонт, чтить и любить его всегда, но более всего в преуспевании, так, чтобы они могли с большей уверенностью просить у него милости, оказавшись в каком-нибудь бедствии. ...»

Смесь Ксенофонта с христианским Богом здесь весьма характерна. Весь этот мотив заимствован из платонизма, разбавленного здесь для употребления высшего класса и его подражателей, стремившихся научиться у новых гуманистов благородному поведению.

На практике же *virtu!* могло означать выполнение любого дела, *чего-нибудь*, но лучше любого другого. Умение, почитаемое этим словом, это умение рекордсмена. Может быть, человек наделен неким инстинктом, побуждающим его ставить рекорды; но многое зависит от того, какого рода рекорды он стремится побить. В этом отношении, как и в других, Возрождение было неразборчиво. Правда, Возрождение не ценило попыток побить рекорды аскетизма; посты, власяницы и отшельники были не в его вкусе. Но почти всё кроме этого годилось в дело. Дон Жуан, с его 1003 победами в одной Испании, вполне вписывался в ренессансную традицию рекордсменов.

Но, конечно, дон Жуан не так уж хорошо себя чувствовал, устанавливая свои рекорды. Даже более ранняя, испанская версия этой легенды, изображает дон Жуана как несчастного человека, гонимого к своим бесчисленным похождениям неким демоническим влечением, не совсем похожим на то, что Голливуд и большинство из нас называет сексом. В действительности дон Жуан – собрат другой легендарной личности, которую Возрождение превратило в литературного героя – доктора Фауста. Оба они, и Фауст, и дон Жуан, стремятся к чему-то чрезмерному – само их стремление чрезмерно. Но они не могут удовлетворить свои бесконечные стремления на каком-нибудь из путей, предлагаемых христианской традицией, с ее множеством вариантов потусторонней мистики. Они хотят получить желаемое во плоти, здесь и сейчас, как все другие люди. Но стремления их не таковы, как у других людей; они устыдились бы при мысли, что их тело и душа столь низменны, чтобы их можно было удовлетворить. Им свойственно беспокойное стремление к чему-то бесконечному, которое люди вроде Шпенглера находят в северянах, в фаустовском человеке. Но, как истинные дети гуманизма, они хотят получить это без Бога, без всякой *теории*, [“Theoria” понимается здесь как «умозрение», в смысле средневековой схоластики, не имеющем ничего общего с современными научными теориями] *нирваны* или другого мистического самоуничтожения.

В реальной жизни они ощущают преодоление границ, лишь сознательно доводя до крайности то качество, которое мы назвали буйством. В искусствах это стремление к крайности сдерживается их общим почтением к греческим и римским произведениям. Художник Возрождения все еще встречается с таким рядом проблем в натуральном, реалистическом изображении предметов этой земли, что не испытывает потребности быть диким, абстрактным или непонятным. Он может делать *большие* вещи – чем гордился Микеланджело; но как бы мы ни восхищались Микеланджело, мы должны признать, что в его работе – и в Давиде, и в Боге, Адаме и Еве Сикстинской капеллы – есть ощущение напряжения, героическое усилие достигнуть героического, сверхсильного. И в самом деле, уже смелость поместить на потолке капеллы Бога, величественного и могущественного Бога, но Бога не лишенного некоторой *virtu!* была деянием, подобающим буйным гуманистам, – и нескольким гуманистически настроенным папам. Конечно, в высоком средневековье художники тоже не боялись слишком приблизить Бога к человеку, изображая его в живописи или в скульптуре. Уже в раннем средневековье Бог должен был являться в излюбленном скульпторами того времени сюжете Страшного Суда. Но он никогда не выглядел похожим на совершенного рыцаря. А в позднем средневековье была тенденция ограничиваться изображением Иисуса, Богородицы и святых, как будто Бог был существом не нашего вида.

В сочинениях любого рода, даже в работах схоластов это свойственное Возрождению стремление к единственному, крайнему, величественному выступает вполне отчетливо; мы уже отметили такие явления как эвфуизм и гонгоризм. Но в действительности вряд ли найдется хоть один писатель этой эпохи, который в трудном стремлении быть самим собой не становился бы на определенной стадии его карьеры вычурным, непонятным, полным аллегорий и причудливости. Иногда возникает невероятное нагромождение мелочной эрудиции, странной учености, обрывков всевозможных впечатлений, как, например, у Рабле. Более поздние французские писатели умеренной классической школы, шокированные плодовитостью и бесформенностью Рабле, называли его «готическим», что, конечно, несправедливо; он был лишь буйным гуманистом, самым эмансипированным, который *в качестве интеллектуала* чувствовал бы себя очень неуютно в тринадцатом столетии. (Конечно, в тринадцатом столетии он не бы писателем, а усердно и добросовестно занимался бы своей медицинской профессией, без неуместных сомнений по поводу своего невежества). Иногда это качество проявляется как прозаический стиль, который в другую эпоху показался бы невыносимо искусственным, как, например, у сэра Томаса Брауна в его «Погребальной урне». Вы скажете, пожалуй, что это мертвая рука латыни с ее цicerоновскими периодами, напоминающая в духовном отношении пудренный парик. Но эти писатели считали такой стиль подходящим и вполне намеренно его искали. Иногда писатель эпохи Возрождения просто не умеет остановиться, такое случалось во все исторические эпохи, но в это время кажется особенно частым. Это относится не только к ранним буйным писателям вроде Рабле. Вы найдете то же у более поздних авторов, среди них у английского поэта Спенсера, неоконченная «Королева фей» которого растянута на восемьдесят песен.

Наконец, это же качество чрезмерности можно обнаружить у человека, жившего в то время, когда знаменитых людей Возрождения давно уже не было в живых. Американские критики нередко связывали термин «Возрождение» с Томасом Вулфом, романистом из северной Каролины, умершим в 1938 году. Эта критика была вполне оправдана, и термин был уместен. Желания Вулфа были безмерны, он обладал аппетитом Гаргантюа. В своем романе «О времени и реке» он рассказывает, как будучи студентом старших курсов в Гарварде он получил свободный доступ в библиотеку, уже тогда насчитывавшую два или три миллиона томов, и принялся читать все книги подряд, обходя стеллажи и вынимая одну книгу за другой. В особые моменты сосредоточенности он регистрировал каждую

книгу в каком-то месте своего мозга. Он не добрался и до первого миллиона, но это значит лишь, что Возрождение вряд ли когда-нибудь вернется. Конечно, исследование личности Вулфа разъяснило бы нечто в мотиве, который мы пытались описать.

Не надо думать, что эти буйные гуманисты были все безудержные люди, не знавшие спокойной минуты. Некоторые из них уставали, если жили достаточно долго. Некоторые пробивались через бури и испытания к тому, что в то время называлось мудростью. Некоторые, по-видимому, всегда обладали определенной мудростью в отношении человека. Но безмятежность, мудрость, видимое равновесие, происходящие из ренессансного образа жизни, очень непохожи на те же свойства средневековых схоластов или умеренного классициста вроде Буало. Шекспир всей своей карьерой и окружением принадлежит к тем, кого мы назвали буйными гуманистами. У него была бóльшая часть ренессансного маньеризма и бóльшая часть ренессансных мод. Он был мудрый человек, но мы можем судить о нем – может быть, к счастью – лишь по его произведениям. И мы чувствуем в нем некоторую горечь, отсутствующую в ортодоксальном христианстве и редкую в Просвещении восемнадцатого века. Мы находим в нем вполне ренессансное презрение к толпе, ко всему вульгарному; Шекспир ни в малейшей степени не демократ. Нет достоверных свидетельств, что Шекспир был христианин. Несомненно, у него не было христианской теплоты, христианского ощущения воли Божией. Судьба, вселенная, мировой порядок казались ему отнюдь не предназначенными для человека, даже для испытания человека. Он, по-видимому, не верит, что все это можно как-то изменить; очевидно, что он не борец за доброе дело. В конечном счете он подходит чрезвычайно близко к Монтеню, который никогда не испытывал такого беспокойства и буйства, как Шекспир. Мир – это интересное место, даже увлекательное место, пока вы молоды, но в действительности не очень приятное и, конечно, не разумное место.

Гуманизм первых столетий Нового времени – это установка, которую нелегко резюмировать. Как мы уже заметили выше, систематик или таксономист в естествознании не рассчитывает, что его классификации будут похожи на непроницаемые перегородки; он знает, что в реальной жизни виды меняются и незаметно переходят друг в друга, и он понимает несовершенство своего труда. Люди, разделявшие некоторые подходы и верования гуманистов, могли быть отчасти теистами, людьми прямой христианской традиции, как например, св. Томас Мор. Другие гуманисты, может быть даже Лоренцо Валла, разоблачивший поддельность «Дара Константина», очень близко подходили к рационалистам, о которых будет речь дальше. И все же установка гуманиста в некоторой степени может быть изолирована и описана. Она отличается от исторического западного христианства того же времени своим недоверием к схоластике и ко всему средневековому комплексу, а также своей неприязнью к более евангелическим, ветхозаветным аспектам протестантизма; она отличается от рационализма тем, что при всем своем убеждении в превосходстве естественного подхода по сравнению со средневековым формализмом, священством и традицией она все же придерживается или пытается придерживаться представления, что человек – не совсем часть природы, что он не просто умнейшее из животных, а *в действительности не вполне животное*.

Для гуманиста человеческое существо – полное, сложное человеческое существо – является образцом. В упрощенном виде его лозунг мог бы звучать: Ничего сверхчеловеческого (теизм), и ничего недочеловеческого (механизм). Но, как мы уже заметили, гуманизм как система ценностей имел свой диапазон, свой спектр конкретного поведения, как и все другие великие системы ценностей Запада. Человек может быть мерой всех вещей, но это не стандартная мера вроде линейки. Например, он может быть мертвецки пьян; он может быть остроумен и благожелателен, выпив несколько стаканов вина; он может принять немножко вина для пользы желудка, или сурово воздерживаться

от всех алкогольных напитков и удерживать от них других. В течение последних четырехсот или пятисот лет образованное меньшинство, называвшее себя гуманистами, определенно склонялось ко второму выбору; оно стремилось к приятной умеренности. Но в более чувственные дни Возрождения гуманизм этим не ограничивался. Он мог быть грубым у Рабле, мягким у Мора, академичным у Эразма, лихорадочно деятельным у Челлини, скептическим и терпимым у Монтеня, и даже неоплатоническим при флорентийском дворе Лоренцо Великолепного, в обществе очаровательных леди и джентльменов.

Политические установки гуманизма

Два столетия, которыми мы здесь занимаемся, примерно с 1450 до 1650 года, обычно называются в политической истории «периодом абсолютизма». В течение этих столетий во всем западном мире из средневековых государств возникли современные территориальные государства, даже если, как это было в Германии, территориальное государство не было еще национальным государством в современном смысле, а страной, возглавляемой государем, или вольным городом, возможно, не бóльшим по площади, чем предшествующее средневековое государство. Простейшее практическое проявление этого изменения состояло в том, что в новой территориальной единице существовала единая цепь власти, опиравшаяся на упорядоченную систему судов, на вооруженную силу – полицейскую и военную, – и все эти звенья цепи управлялись и оплачивались теми, кто находился наверху цепи. Феодалные остатки сохранялись почти везде, и это новое государство отнюдь не обладало упорядоченной организацией и иерархией, какие приняты в современных армиях. Однако это государство очень отличалось от сложного средневекового переплетения прав и обязанностей, от противостояния властей и ограничивающих эти власти обычаев, как это было в Средние века. Новое государство – даже если взять в качестве его крайнего воплощения советскую Россию – никогда не было в действительности тем безжалостно эффективным, регулируемым обществом вроде муравейника, каким его представляли многие критики. Но исторически оно возникло отчасти из требований стандартизации и эффективности и с целью подавления человеческой тенденции к распушенности, лени и эксцентричности. Мы можем еще раз прибегнуть к простому дуализму. Если постулировать полярную противоположность между властью (принуждением) и свободой (спонтанностью), то положение равновесия в новом государстве, во всех его формах, даже демократических, окажется на стороне власти. Конечно, есть большие исторические и географические вариации, и некоторые государства могут быть помещены ближе других к абсолютному полюсу авторитаризма. Но во всех этих государствах политический контроль над большинством индивидов сильнее, чем это было обычно в Средние века.

Конечно, теория абсолютного государства в последние годы была разоблачена, как никогда ранее. (Современная тоталитарная теория, по-видимому, даже не решается открыто выступать против таких приятных слов как *свобода* и *демократия*.) Английский философ семнадцатого века Гоббс изобрел для нового государства термин «Левиафан», который с тех пор вызывает упреки свободолюбивых писателей. Гоббс воспользовался концепцией политической теории с длинной уважаемой традицией, идущей от Рима в Средние века, – концепцией договора. Но он извратил эту концепцию, которая как правило использовалась в свободолюбивом смысле, и превратил ее в отчетливо авторитарную теорию. Всегда предполагалось, что договор *ограничивает* все участвующие в нем стороны, и управляющих, и управляемых, но прежде всего доставляет нечто вроде ограды, за которой индивид может чувствовать в безопасности. Но по Гоббсу договор заключают между собой все индивиды, чтобы избежать ужасной войны всех против всех, которая воцарилась бы, если бы люди остались в «естественном состоянии».

(Мы еще вернемся к этому представлению о естественном состоянии; пока же заметим, что для Гоббса это было самое неприятное состояние, столь неприятное, что оно, пожалуй, никогда и не существовало). Эти индивиды заключают между собой договор, создающий суверена – власть, предписывающую законы, которым все должны повиноваться, превращая тем самым в порядок прежнее состояние естественного беспорядка. *Но между индивидом или какой-либо группой индивидов и сувереном нет никакого договора.* Суверен абсолютен, индивид должен абсолютно повиноваться суверену. Впрочем, Гоббс делает единственную оговорку: суверен нужен для того, чтобы сохранять порядок, чтобы доставлять индивиду безопасность, но если он не выполняет этого назначения, если государство впадет в беспорядок и жизнь становится необеспеченной, то индивид имеет право защищать свою жизнь и безопасность собственными силами. Но в душе Гоббс не любит этой гипотетической оговорки; он весьма склонен ставить суверена выше создавшего его договора.

Как мы увидим, теория договора была не совсем бесспорна для сторонников абсолютизма в его характерной ренессансной форме монархического абсолютизма, и в действительности стала одним из полезнейших орудий для введения демократических идей. Но монархический абсолютизм мог найти целый арсенал поддерживающих его рассуждений и теорий в новой исторической эрудиции, которая стала доступна всем образованным людям. Библия – особенно Ветхий завет, – греческая и римская история, патристическая литература [То есть сочинения отцов церкви] (по крайней мере для католиков) и даже первые, весьма не критические начала таких областей знания как исследование доисторического общества и этнология – все это служило источниками аргументов. Неудивительно, что в семнадцатом и в восемнадцатом столетиях те же источники стали всё больше использоваться противниками монархического абсолютизма. Здравый смысл давно уже допускал, вопреки мягким мыслителям, что и дьявол может цитировать священное писание.

Было бы скучно и бесполезно рассматривать множество рассуждений в защиту абсолютизма. Ярким примером патриархальной теории и самым совершенным ее выражением на английском языке была книга сэра Роберта Филмера *Patriarcha*, которая вызвала столь уничтожающую критику Локка. Патриархальная теория несомненно заслуживает изучения как пример сложных и извилистых путей так называемой «рационализации», или чего-то еще худшего. Конечно, мы имеем здесь дело не с научной теорией, не с кумулятивным знанием. Но это существенная часть интеллектуальной истории, существенная часть человеческих отношений.

Писатель-монархист, попросту говоря, пытается формулировать причины, почему индивиды должны повиноваться правительству нового централизованного государства, правительству, хотя бы символически возглавляемому монархом. При построении патриархальной теории он использует аналогию между отношениями отца и сына и отношениями монарха и подданного. Он позволяет себе метафоры, именующие подданных «детьми», «паствой», а монарха «отцом», «пастырем» и тому подобное. В самом деле, даже в наши дни, в Соединенных Штатах, где по замечанию остроумных европейских путешественников дети часто воспитывают своих родителей, все еще очень сильно ощущение, что нормальное отношение ребенка к родителям есть отношение повиновения. Сила этого ощущения менялась в зависимости от места и времени, но в западном культурном наследии оно имеет большой вес. Многим оно кажется просто одним из фактов человеческой жизни. В период составления Ветхого завета еврейское общество было строго патриархальным обществом, в котором сын находился под сильнейшей властью отца. Почти везде в Ветхом завете можно найти тексты, подчеркивающие порочность, неестественность сыновнего неповиновения. Точно так же, в римском обществе республиканского времени *patria potestas*, власть отца была

абсолютной и распространялась даже на жизнь сына. Римское право, просочившееся в средневековое общество, продолжало поддерживать этот твердый отцовский авторитет. Христианство широко использовало отцовскую власть и выросшие вокруг нее чувства. Метафора пастыря и паствы давно утвердилась; священник церкви назывался «отцом».

Эту метафору легко было перенести с церкви на государство, тем более легко, что новая модель современного государства, как в католических так и в протестантских странах, переняла, где только было возможно, тот духовный престиж, ту связь человеческих чувств, которые сложились в Средние века вокруг церковных учреждений. Трудно сказать, насколько намеренным было это заимствование. Конечно, люди вроде Филмера не были расположены к рассуждениям вроде следующего: «Папы сумели извлечь большую пользу для своей власти из своего положения святого отца. Почему бы не усилить власть государства, вбивая в сознание людей представление, что король – отец своего народа?» Но Филмер, несомненно, был так же убежден в истинности своих теорий, как Том Пейн – в истинности противоположных.

Однако, патриархальная теория – это ряд аргументов, убедительность которых зависит не от логических способностей и подготовки, принимающих эти аргументы людей, а от их чувств. Это не теория, а метафора, и любой человек может ее опровергнуть, попросту сказав, что он никоим образом не чувствует в короле своего отца. В особенности этой позиции будет держаться человек, стоящий на позиции гуманизма или рационализма; он скажет, что есть только одно отношение между отцом и сыном, которое мы называем биологическим и которое в то время называлось естественным. Патриархальная теория как оправдание безусловного повиновения подданного монарху (гражданина правительству) может быть еще проще опровергнута, если ваши чувства надлежащим образом направлены, – для этого надо прибегнуть к другой, противоположной метафоре, которая тоже претендует быть правильной теорией. Такую теорию построил Локк: она утверждает, что подлинное отношение между подданным и королем – это отношение доверенности. Король – не отец своих подданных, он их доверенное лицо. Он существует, чтобы доставлять им хорошее правление, и если он этого не выполняет, то они имеют полное право уволить его как лицо, не оправдавшее доверия. Большинству американцев эта теория доверенности кажется вполне разумной. Но на всем протяжении западной истории патриархальная теория, несомненно, более выражала общественное мнение. И в самом деле, патриархальная теория в той или иной форме, по-видимому, бессмертна в литературе, посвященной общественным отношениям. Как мы все знаем, современные психологи вслед за Фрейдом подчеркивали важность отношения между родителем и ребенком. Психологи также пишут о политической теории, снова возвращаясь к патриархальной теории. Правда, они подчеркивают, что отношение сына к отцу амбивалентно, что он склонен взбунтоваться против отца. Они считают себя учеными и утверждают, что увеличивают сумму кумулятивного знания. Но прочтите книгу Джеффри Горера «Американский народ». Мистер Горер объясняет нашу политику и нашу культуру главным образом в терминах отцовского комплекса и эдипова комплекса, и приходит к замечательному фрейдовскому объяснению, почему молодые американские мужчины так любят молоко. Он забывает, что теперь наблюдается даже бóльшая привязанность к газированным напиткам, которую труднее объяснить схемами Фрейда. Весьма вероятно, что в двадцать третьем веке использование мистером Горером древней метафоры отца и сына покажется не менее глупым, чем метафора сэра Роберта Филмера кажется нам.

Были и другие аргументы в пользу абсолютной монархии. Один из них восходит к римскому прецеденту, относящемуся не к республике, а к поздней империи, когда римское государство исправно управлялось бюрократией во главе с абсолютным государем. Излюбленная формула того времени гласила: *quod principi lacuit, legis habet*

vigorem – «что угодно государю, то имеет силу закона». Это высказывание было чересчур смелым, и с точки зрения республиканцев было, пожалуй, самым возмутительным аргументом.

Но другая освященная обычаем формулировка проходит через всю историю – это «божественное право королей». Согласно этой теории король – это земной бог; во избежание кощунства, на языке этой теории говорится, что король – наместник Бога на земле, и что всякий, кто противится его воле, тем самым противится воле Божией, что в самом деле является кощунством. Король – помазанник божий; и в самом деле, европейские короли, следуя средневековым прецедентам, подвергались при коронации церемонии помазания освященным маслом. Остальные аргументы в пользу королевского абсолютизма, конечно, были подчинены этому принципу.

Примечательно, что все аргументы в защиту нового абсолютизма были традиционны. Стоило только слегка подправить феодальное государство Иоанна из Солсбери, чтобы придти к Левиафану Гоббса. Представление о духовном пастыре, о христианском отце надлежащим приемом превращалось в представление о короле-отце, которому следует повиноваться.

Любителей Средних веков особенно шокирует, по их словам, ренессансное извращение средневековой доктрины о божественном праве королей. Они утверждают, что средневековая доктрина дает правителю божественное право управлять до тех пор, пока он правит, как этого хочет Бог – что на словесном уровне совершенно верно; что он управляет по божественному праву не просто в смысле права собственности, неоспоримо ему принадлежащему, но и в смысле моральной справедливости. Если управление порочно и несогласно с божественным правом, то он не имеет права управлять, его подданные освобождаются от своего долга повиновения и имеют право восстать. Здесь мы неизбежно приходим к вопросу, кто же должен судить, правит ли король согласно намерениям Бога. Допустим, какая-нибудь группа в государстве утверждает, что король правит таким образом, а другая группа это отрицает. Как узнать, на чьей стороне правда? Средневековый и даже ренессансный ум мог ответить на эти вопросы гораздо более безмятежно, чем мы, поскольку люди тогда не смущались представлением, что намерения Господа отнюдь не столь ясны, как научные истины, – разумеется, всегда недоступные в таких случаях. Средневековый ум и гуманистический ум твердо верили, что воля Божья яснее всего на свете.

Аргумент, который мы теперь считаем решающим – по крайней мере в англоязычных странах, – в те времена никогда отчетливо не высказывался. Этот аргумент состоит в том, что монархическое государство нового рода более эффективно, чем старое, что монарх должен иметь абсолютную власть, чтобы расчистить дебри феодальных автономий, чтобы рационализировать, стандартизировать государственное правление и тем самым дать возможность новому среднему классу дельцов торговать на более широком рынке, с большей безопасностью и удобством. Это оправдание учреждения его *полезностью*, столь привычное для нас, стало выдвигаться в защиту монархии еще в начале четырнадцатого века Пьером Дюбуа. Но у большинства авторов, занимавшихся этим вопросом, оно смешивается с множеством других аргументов. Французские *politiques*, [Политики, в смысле писателей на политические темы; автор подчеркивает их отличие от политических деятелей французским написанием] писатели периода религиозных войн конца шестнадцатого века, ставили нацию, олицетворенную Короной, выше обеих партий, католической и протестантской; у них, по-видимому, были столь современные задние мысли по этому поводу, что их можно было бы назвать националистическими. Но они не выражались нашим языком.

Одним из лучших авторов этого времени был Жан Боден, часто рассматриваемый как более важный мыслитель, чем *politique*. Боден был ученый гуманист с обширной эрудицией и с множеством интересов. Он занимает важное место в истории историографии как один из первых авторов, применявших систематические методы исследования и изложения истории в своей книге «Метод легкого познания истории» (1566). В политической теории он был, по-видимому, наиболее уравновешенным автором, касавшимся болезненного вопроса о суверенитете. По своим наклонностям он умеренный и рассудительный человек. Он писал в конце шестнадцатого века, когда престиж Аристотеля восстановился после первых гуманистических нападок, так что он мог воспользоваться здравым смыслом, столь очевидным в политике Аристотеля. В конечном счете Боден выступает как защитник абсолютной власти суверенного государя. Согласно Бодену, суверен как создатель законов неизбежно стоит выше законов. Но Боден тут же делает оговорку, что это лишь юридический принцип; конечно, с моральной стороны государь ограничен законом Божиим, законом природы и приличиями. Если он не придерживается этого, то он тиран, хотя, по-видимому, все еще суверен. Боден также прибегает к патриархальному аргументу, усиленному римской *patria potestas* и обычным арсеналом библейских цитат.

Было бы несправедливо утверждать, что все политическое мышление гуманистов и классицистов первых столетий Нового времени было на стороне абсолютизма. С самого начала возрождения греческих и римских классиков можно заметить установку, отчетливо проходящую через всю западную политическую традицию вплоть до Французской революции, одним из героев которой был Брут. Эта традиция *классического республиканизма*, с героями из Тита Ливия, с его римской ненавистью к царям – и нередко, с его римским недоверием к *mobile vulgus*, непостоянству простого народа.

Мы встретились здесь опять со словом, имеющим свою историю, и поэтому содержащим в себе неоднозначность. Мы, американцы, привыкли думать, что когда мы говорим «республиканец» – это в действительности лишь другой способ сказать «демократ» – совершенно независимо от склонности наших либералов говорить, что обе наши партии, Республиканская и Демократическая, похожи, как близнецы. Однако, *res publica Romana* [«Римская республика» (лат.), буквально «римское общественное дело»] всегда была не более чем римской политической организацией, которая всегда была – и оставалась вплоть до основания империи – аристократической в политическом и социальном смысле. Эта традиция аристократического республиканизма, имевшего под собой мало почвы в Средние века, расцвела в эпоху Возрождения. По своей природе она не могла быть массовой верой. Это убеждение распространилось прежде всего среди художников и интеллектуалов, особенно художников и интеллектуалов благородного происхождения, у которых можно было предполагать аристократические склонности. В такой публике это убеждение, естественно, не могло принять простые, повседневные, стереотипные черты. Классический республиканизм – почти всегда свободолюбивое убеждение, а не коллективистское или социалистическое – во всяком случае, если он подчеркивает, что необходимый общественный порядок и дисциплина предполагают заботу о нижних классах, то это коллективизм *noblesse oblige*, [«Благородство обязывает» (фр.), принцип, налагающий особые обязанности на лиц, наделенных высокими преимуществами] названный англичанами девятнадцатого века «демократией тори». Если же в ранних столетиях Нового времени появляются люди, предлагающие фундаментальные и радикальные общественные реформы, чтобы избавиться от бедности усилиями самих бедных, то оказывается, что эти люди вдохновляются вовсе не гуманизмом, а религией – каким-нибудь насильственно сектантским видом религии.

Впрочем, один вид гуманистического республиканства был по существу направлен против некоторого конкретного рода монархии. В конце шестнадцатого века политическое мышление Франции, обостренное большой религиозной гражданской войной, произвело значительную теоретическую литературу, которая на первый взгляд выглядит довольно демократической. Такие гугеноты как Этьен де ла Боэси и Франсуа Отман решительно выступили против всех форм монархического абсолютизма, настаивая, что в конечном счете вся власть должна принадлежать народу. Автор памфлета *Vindiciae contra tyrannos* [Требования против тиранов (лат.)] – это был, вероятно, Дюплесси-Морне – ссылаясь на теорию договора и множество случаев из Писания и средневековой истории, оправдывая восстание и даже тираноубийство. Из этой литературы можно извлечь нечто очень близкое к традиционной доктрине восемнадцатого века о правах человека, о необходимости конституционного правления посредством представительного парламента, о верховной власти закона, и т. д. Но настроение этих сочинений решительно иное, чем в восемнадцатом веке. Их *тон* средневековый, хотя бы потому, что они обычно полагаются в своей аргументации на исторические или библейские прецеденты и демонстрируют тяжелую ученость. Эти люди – отнюдь не подстрекатели толпы. Хотя ими движет чувство правосудия, они далеки от народа. Возникает ощущение, что они вынужденно обратились против монархии, потому что французская монархия была против них, и стали республиканцами тоже по необходимости, так как у них не было другого выбора. Некоторые из них выдвинули принцип «естественного руководства». Они очень, очень далеки от Томаса Пейна, или даже от Бенджамина Франклина; они республиканцы, но не демократы.

Есть другая черта, более близкая к существу этого аристократического республиканства – более близкая в том смысле, что она составила образец, сохранившийся до девятнадцатого века в таких людях как лорд Байрон, и даже до двадцатого, в таких как Уилфред Скейвен Блант или любопытный американский представитель этого типа, покойный Джон Джей Чепмен. Замечательным примером его был мученик республиканства Эджернон Сидней, англичанин благородного происхождения, умерший на эшафоте в 1683 году. Его «Рассуждения о правлении», изданные лишь в 1698 году, много читались в следующем столетии. Они полны римской истории, толкуемой в джентльменском духе, долго сопровождавшем британский классицизм. Они атакуют божественное право и защищают суверенитет народа. В них нет радикальных общественных доктрин – в действительности они говорят языком умеренного конституционализма, и если бы Сидней дожил до следующего века, он мог бы стать приличным умеренным вигом без всяких «республиканских глупостей». Сидней выступает против выскочек Стюартов с их доктриной божественного права и за английский правящий класс, который будет обладать всеми добродетелями римлян, но без римских пороков.

К этой группе аристократических республиканцев принадлежит и Милтон – если говорить о его политике. Он гуманист по вкусам и образованию, притом скорее умеренного, чем буйного типа. Самое знаменитое из его прозаических сочинений – это, несомненно, «Ареопагитика», одно из классических выступлений в защиту свободы слова и всех сопровождающих ее свобод. Все красноречивые выступления в защиту свободы слова, какие были в западной культуре, имеют некие вечные черты, свидетельствующие, что эта культура вряд ли была когда-нибудь настолько абсолютистской, чтобы совсем подавить эту свободу. Но очень сомнительно, чтобы Милтон даже в этом памфлете предчувствовал представления о полезности индивидуальной свободы, обозначаемые выражением *laissez faire*. [«Разрешите делать» (фр.) – формула либерализма, означающая наименьшее вмешательство власти. Во всяком случае, было бы интересным, хотя и очень тонким упражнением в интеллектуальной истории, параллельно прочесть и сравнить «Ареопагитику» и книгу Джона Милля «О свободе», вышедшую в 1859 году. Классическое плавное красноречие

Милтона иногда мешает понять, о чем идет речь; но все же он, по-видимому, защищает свободу для избранных, для гуманистов, подобных ему самому, а не подобно Миллю – свободу даже для сумасбродов, для заблуждающихся и невежд – короче, для народа.

Аристократический характер политических и моральных идей Милтона вполне очевиден в его более кратких сочинениях, в «Eikonoklastes» [«Иконоборцы» (греч.)] и в «Легком способе установить свободную республику» – последнее из них было безуспешной попыткой предотвратить реставрацию короля Карла II. Конечно, Милтон ненавидел сектантов с их причудливыми мечтами о рае на земле, и был разочарован провалом умеренных пуритан, пытавшихся устроить удобный компромисс между англиканами и милленаристскими сектами. [Секты, проповедовавшие «тысячелетнее царство» на земле] Подобно многим другим утонченным и культурным защитникам личной свободы, Милтон в конечном счете свидетельствует о том, что он в действительности намерен был защищать утонченность и культуру, а не свободу грубых и не мыслящих людей. В конце концов он так мало доверяет поголовному голосованию или голосованию простых людей, или голосованию групп, представляющих их интересы, что в своем плане республики он предусматривает законодательное собрание с пожизненными членами, которое само пополняет свой состав, нечто вроде палаты лордов без наследственности.

Но самый законченный труд этой школы гуманистов – если не в точности левого направления, то во всяком случае выступающий за более народную форму конституционного правления – это книга другого англичанина семнадцатого века, «Океана» Джеймса Гаррингтона. По форме это описание воображаемого общества, утопия; и эта форма, вероятно, имела целью обойти цензуру нового диктатора Кромвеля в год публикации книги, 1656. Это очень глубокомысленный трактат о правлении, где особо подчеркивается важность распределения богатства и классовая структура. В нем рекомендуется конституционное государство с надлежащим равновесием интересов, включающее сенат из естественных аристократов и народное представительное собрание, одобряющее или отвергающее предложения сената. У Гаррингтона много современных идей, том числе тайное голосование и всеобщее обязательное образование. В действительности «Океану» можно считать работой рационалиста; она имела в следующем столетии большое влияние. Однако у Гаррингтона классический стиль, классический склад ума, и в этой книге он, по-видимому, резюмирует лучшие мысли политически умеренных гуманистов, но не прокладывает новые пути.

Категорию гуманистов не удастся описать столь определенно, как два других направления первых столетий Нового времени – протестантов и рационалистов. В поиске образцов и авторитетов, составлявшем во все периоды западной истории одно из главных занятий интеллектуальных классов (даже если они попросту отвергали *все* авторитеты), гуманистическое обращение к чему-то особо *человеческому* [«Гуманизм» происходит от латинского *humanus*, «человеческое»] – не божественному и не животному – на практике привело, прежде всего, к ошеломляющему разнообразию всевозможных образцов и авторитетов. Действительно, в повседневном языке слово «человеческий» охватывает собой чуть ли не всё – в том числе и божественное, и животное.

Для удобства, отдавая себе отчет в несовершенстве нашей систематики и классификации, можно грубо разделить этих гуманистов шестнадцатого и семнадцатого веков на две группы, которые мы назвали «буйными» и «умеренными». Большинство ранних гуманистов – в некотором смысле буйные, даже если они трезвые ученые; но к семнадцатому веку большинство людей с преимущественно гуманитарными интересами – уже умеренные и дисциплинированные люди. Упрощенно это можно объяснить следующим образом: ранние гуманисты, обращаясь к Греции и Риму, находили там

свободу для индивида быть самим собой, следовать своим склонностям, даже если эти склонности вели к ряду крайностей; но более поздние гуманисты, которым первые расчистили путь к Греции и Риму, сделав его простой школьной учебой, нашли там дисциплину, спокойствие, порядок, простоту. Люди первой группы склонны были верить, что многие дадут возможность немногим свободно культивировать свою исключительность – или просто не интересовались этими многими; вторые, познавшие ужасы религиозных войн, склонны были больше беспокоиться о массах, о способах удерживать их в надлежащем положении, – иначе говоря, они были монархисты и авторитаристы. Но ни та, ни другая группа не была страстно и активно заинтересована в том, что мы назвали бы теперь делом демократии. Даже особая ветвь классических гуманистов, аристократические республиканцы вроде Эджернона Сиднея, не были демократы.

Гуманисты оставили нам бессмертные произведения искусства. Они сыграли свою роль в разрушении средневековых установок, а в положительном смысле в утверждении современного территориального государства с его стандартизацией и его стремлением к эффективности. Но в общем в нас меньше от гуманистов, чем обычно полагают наши учебники. Гуманисты вовсе не были главными архитекторами Нового мира, не были творцами современного ума. И если эти два столетия сделали нас такими как мы есть, то главную роль в этом сыграли протестанты, рационалисты и ученые.

Глава 8

Образование современного мира

II. Протестантизм.

Источники протестантизма

Мартин Лютер был монах-августинец. Эта случайная, конечно, не причинная связь его со св. Августином имеет некоторый смысл. Хотя и верно, что труды св. Августина сделали его одним из столпов католической церкви, но в его личности есть мистически напряженное стремление к совершенству, всегда составлявшее трудности для не столь святых людей, которым приходилось вести дела на этой земле. Протестантское движение, в некотором очень важном смысле, есть еще одно проявление присущего христианству напряжения между этим миром и иным миром, между реальным и идеальным. Нам, современным людям, вряд ли надо напоминать, что Лютер, Кальвин и Цвингли возглавляли движение, значительно отличавшееся по своим целям и организации от средневековых попыток реформировать существующую религиозную практику. Попросту говоря, они сумели основать церкви, что не удалось Виклефу и Гусу. Или, с другой точки зрения, они не были приручены и поглощены католической церковью, как средневековые нищенствующие монахи.

Вряд ли надо напоминать, как сильно отличался протестантский мятеж от средневековых реформистских движений своими экономическими мотивами, своим национализмом и личностями своих лидеров. Но надо напомнить, что как бы ни были глубоки экономические и политические причины протестантизма, он привлек к себе человеческие сердца и умы, обращаясь к христианской традиции. Это справедливо даже и в формальном смысле – а форма здесь достаточно важна. Все протестантские реформаторы настаивали, что они не вносят никаких новшеств, а возвращаются к Иисусу и к ранней церкви, к *подлинной* христианской церкви. Они утверждали, что причиной изменения был Рим, извративший *подлинную* христианскую традицию. Протестантские реформаторы

вполне искренне верили, что их учение есть *imitatio Christi*, подражание Христу. Они не думали, будто что-нибудь изменяют, а полагали, что восстанавливают, и были бы удивлены и озадачены, если бы им сказали, что они деятели прогресса. С точки зрения нейтрального наблюдателя их подражание было чрезвычайно непохоже на подражание св. Франциска. Если протестантизм был просто одним из проявлений христианских усилий улучшить сидящего в человеке ветхого Адама, то мы не должны забывать, что этот ветхий Адам проявляется весьма различно, и что есть много способов его улучшения. Мы должны спросить себя, что нового было в протестантизме начала шестнадцатого века – если даже его создатели полагали, что все это старо. От этих элементов новизны будет еще далеко до объяснения, почему протестантские группы стали схизматическими [Раскольническими] церквями, а не просто еретическими группами, ведущими более или менее подпольное существование, как лолларды и гусситы.

Но прежде мы должны отметить тот факт, что сама римская католическая церковь в четырнадцатом и прежде всего в пятнадцатом столетии подверглась давлению, характерным для этого беспокойного периода упадка средневековой культуры. Точно так же как церковные здания приняли вид пламенеющей перезрелой готики, вся церковная жизнь стала более светской, более декадентской, потеряв культурное равновесие эпохи Фомы. Схоласты затевали пустые споры, монашеские ордена богатели, становилось все больше нечестивых священников, или они больше бросались в глаза. Вообще можно сказать, что никакое учреждение не так плохо, как его изображают нападающие на него люди – особенно если их нападения успешны. Старый режим во Франции был далеко не так плох, как его представляли французские революционеры; Георг III вовсе не был таким тираном, каким его изображали американские революционеры. Церковь папы Александра VI (Родриго Борджиа) вовсе не была столь же безнравственной, как этот скандальный папа, вовсе не была тем вертепом порока, каким она изображается в протестантской пропаганде. История любит броские заголовки, как наши газеты; но повседневные явления, не привлекающие внимания, идут своим чередом. В пятнадцатом веке многие спокойные священники и монахи вели столь же христианский образ жизни, как их предшественники в тринадцатом веке.

И все же в последние годы Средних веков произошло реальное снижение уровня христианской жизни и учреждений – несомненно, это произошло на их вершинах. Предпринимались усилия, чтобы остановить этот упадок. Были открыты мятежи, предшествовавшие мятежу Лютера, особенно движение Виклифа в Англии и движение Гуса в Богемии; были гуманистические группы реформаторов, близкие к мятежу, например, в окружении французского схоласта Лефевра д'Этальяпа, или самого Эразма. В этих движениях можно найти многие идеи и методы организации, использованные впоследствии протестантами, и несомненно здесь было то, что историки называют в широком смысле «влиянием». Разве сам Лютер не признавал, хотя и не без колебаний, свой долг перед Гусом?

Во-вторых, было движение внутри самой церкви, добивавшееся реформ методами, которые мы сейчас назвали бы конституционными, – соборное движение пятнадцатого века, которое произвело множество сочинений, высоко ценимых историками политической мысли. Эти клерикальные интеллектуалы позднего средневековья, типичным представителем которых можно считать Жана Жерсона, действовали, конечно, в рамках средневековых идей. Из сочинений Жерсона можно извлечь нечто вроде стандартного рецепта смешанной конституции, соединяющей элементы монархии, аристократии и политической демократии. Эти рецепты привлекали умеренных, рассудительных людей, начиная с Аристотеля до Монтескье и англичан викторианской эпохи. Жерсон и его коллеги обладали полной академической верой в «должное», полной

средневековой верой в правильность установленного Богом порядка вселенной, столь очевидного, что каждый разумный человек должен его понимать. Поскольку эти люди встречались на соборах, вступавших в активные конфликты с папами, деятели соборного движения внесли свою долю в подготовку реформации. Им не удалось заставить пап подчиниться группе духовенства, напоминающей парламент. Но они бросили вызов возраставшей власти римской бюрократии. Однако их словам, их установкам недоставало остроты, ярости, откровенного обращения к народным страстям, какие были у Лютера; им недоставало революционной напряженности Кальвина; им недоставало столь известного в наше время подхода непреклонного реалиста Макиавелли. Может быть все это не означает, что Жерсон и его коллеги были средневековые люди, а не современные; возможно, они просто демонстрируют постоянное на Западе явление – группы умеренных идеалистов и реформаторов, людей, говорящих приятные слова.

Но слова производят изменения в мире человеческих отношений. Они производят эти изменения не сами по себе, точно так же, как газ в двигателе внутреннего сгорания не взрывается сам по себе. Мы не задаем вопроса, вызвали ли протестантские идеи экономические изменения, или экономические изменения вызвали протестантские идеи. Надо, однако, предупредить читателя, что протестантская реформация – одно из главных полей сражения в современном споре об экономическом детерминизме. С точки зрения, принятой в этой книге, экономические изменения, изменения в ежедневном труде людей западного общества составили важный элемент во всей общественной ситуации, в которой протестантская революция имела успех. В медицинских терминах, значение которых читатель легко найдет в словаре, они составляют часть *синдрома, этиология* которого нам не вполне понятна. Глубокие изменения, такие как превращение самодостаточной поместной экономики в денежную экономику, основанную на широкой торговле, как можно полагать, должны были сопровождаться и должны были вызывать глубокие изменения во всей человеческой жизни. Они не обязательно должны были сопровождаться или вызвать протестантскую реформацию, как это на самом деле произошло. Подобные изменения, происшедшие в простых неевропейских экономиках в последнее время – например в Японии – сопровождались не протестантской реформацией, а совсем иными изменениями.

Простейшее экономическое объяснение протестантской революции намного предшествовало Марксу, и пожалуй самым решительным образом было выдвинуто английским радикалом Уильямом Коббетом, жившим на рубеже восемнадцатого и девятнадцатого столетий. Согласно этому объяснению, в благочестивые средневековые столетия католическая церковь повсюду чрезвычайно разбогатела от даров богатых людей, стремившихся обеспечить себе место на небе. Короли, князья и их приближенные, короче говоря, правящие классы, всегда нуждавшиеся в деньгах, смотрели с завистью на это богатство. Они ухватились за абстрактные идеи Лютера и его сподвижников, усмотрев в них средство ограбить духовенство, сохранив респектабельность в глазах своих подданных. Они также тяжело задолжали новому торговому и банковскому классу и смогли отчасти расплатиться с ним землями и другим имуществом, захваченным у церкви. Таким образом возник новый, жадный к деньгам правящий класс, из которого произошел современный капитализм.

Все это объяснение слишком отчетливо скроено по английскому образцу. В Германии главный выигрыш от экспроприации римской католической церкви достался местным князьям. Во Франции, где реформация хотя и не одержала верх, но сыграла очень важную роль, экономические мотивы были далеко не так ясны. Далее, ничто не доказывает, что в большинстве европейских стран, оставшихся католическими, правящие классы меньше нуждались или были не столь жадны, как в тех странах, которые стали протестантскими.

Итальянские князья так же остро нуждались в деньгах, как германские; даже испанская монархия видела, как ускользает от нее богатство Нового света и испытывала хронические финансовые трудности. Очевидно, требуется более тонкое объяснение. Его доставили марксисты.

Согласно марксистской интерпретации, прежде всего был целый ряд материальных экономических изменений, создавших новую торговую экономику (не будем пока спрашивать, чем были вызваны эти элементарные изменения). Люди, руководившие этой новой экономикой, или во всяком случае, извлекавшие из нее выгоды, были денежные люди, дельцы, первые представители класса, которому суждена была слава и власть – *буржуазия*. Эти люди не могли поладить со старым феодальным правящим классом, умственные и телесные привычки которого определялись их положением землевладельцев. Старый феодальный класс облагал дельца налогами, презирал его, обманывал его, и помогал церкви навязывать феодальные классовые представления о справедливой цене, о запрещении процентов, называемых ростовщичеством, и все средневековые установки по отношению к деловой жизни. Новый делец попросту хотел покупать на самых дешевых рынках и продавать на самых дорогих. Он не хотел быть отцом и покровителем своих рабочих; он хотел только быть их нанимателем. Уже к 1500 году он представлял собой зародыш современного дельца, здоровый большой зародыш. Естественно, он использовал протестантизм против церкви, пытавшейся навязать экономические правила, противоречащие его интересам. Естественно, протестантизм имел успех в тех частях Европы, где больше преуспевал этот новый деловой класс, и терпел поражение там, где он преуспевает меньше. Например, Англия и Голландия обратились в протестантизм; отсталые страны, такие как Испания и Неаполь, остались католическими.

Выдающийся немецкий социолог Макс Вебер прибавил к этой экономической интерпретации еще один стимул. Вебер отчасти принимает марксистское объяснение, в частности, особое значение, приписываемое классовой борьбе и принятию протестантизма поднимающимися к власти средними классами. Но он не сводит дело к тому, что жадные дельцы попросту использовали протестантское отношение к жизни, протестантские этические идеалы, чтобы ограбить католическую церковь (в чем состоял тезис Коббета). Он утверждает, что эти протестантские идеи сформировали принявших их людей, сделали их более способными приобретать деньги, превратили их в тот средний класс, который мы теперь знаем. Представление Лютера, что каждый человек получает свое призвание от Бога, что труд в этом призвании угоден Богу, способствовало формированию этики делового человека. Но истинным источником этой этики был Кальвин, и как раз в кальвинистских странах был накоплен в эти ранние столетия капитал, который финансировал последующую промышленную революцию. Кальвинизм не только проповедовал достоинство труда: он настаивал на труде, поскольку дьявол подстерегает лень, и поскольку труд является частью человеческого долга перед всемогущим Богом. Успех в делах, согласно Кальвину, был знаком божественной милости – и, конечно, процент был вполне законен – так что наш кальвинист упорно работает и получает доход. Но со стороны расхода кальвинизм порицает роскошь, расточительность, спорт, украшение церквей – короче, порицает все затраты, кроме необходимых для добродетельной, но солидной жизни. Доход превышает расход, так что наш кальвинист делает сбережения. Накопления – это капитал, вкладываемый опять в дело. Таким образом кальвинист становится капиталистом, богатым человеком – а кроме того, он еще попадет в рай. Более того, он пребывает в приятной уверенности, что погрязший в долгах аристократ, некогда столь неприятно господствовавший над ним, будет не только беден, но еще попадет в ад, потому что он не кальвинист.

В нескольких последних предложениях мы слегка вульгаризировали тезис Вебера, но в основных чертах воспроизвели его достаточно отчетливо. В общем, аргументы в пользу *некоторой* экономической интерпретации происхождения и роста протестантизма довольно убедительны. Но требуется еще что-то другое. Экономические симптомы, даже с тонкими социологическими и психологическим прибавлениями к ним, не исчерпывают интересующий нас синдром. Более того, если бы протестантизм и капитализм были строго связаны между собой, они бы всегда совпадали, так что на карте Европы новые, самые богатые банковские и торговые центры совпадали бы с местами роста протестантизма. Но такого полного совпадения никогда не было, даже после 1800 года, когда протестантизм и индустриализм имели *тенденцию* к географическому совпадению. В ранний период Новой истории, перед лютеранским взрывом, крупные центры новой экономики – Милан, Флоренция, Аугсбург, Нидерланды – находились в районах, мало затронутых протестантским движением. И после Лютера, в течение всего шестнадцатого века, северная и центральная Италия, католическая часть Нидерландов, Рейнская область и католическая северная Франция продолжали играть ведущую роль в новой экономике. Несомненно, кальвинизм содействовал поддержанию и усилению духа капитализма; но капиталистическая этика кальвинизма никоим образом не объясняет успех протестантского движения. Это лишь один из источников протестантского успеха.

Другой источник – это комплекс обычаев, интересов и чувств, который мы называем национализмом, – одна из самых мощных сил современного мира. Национализм – это предмет, к которому мы еще вернемся. Здесь же достаточно заметить, что национализм в протестантской реформации можно рассматривать с двух сторон – как национализм правящих групп, и как национализм больших масс.

Мотивы таких творцов реформации как Генрих VIII английский, можно, конечно, оценивать цинично. Этот ренессансный монарх, по новой интеллектуальной моде стремился быть всесторонним человеком, не только атлетом и государственным деятелем, но и гуманитарным ученым. Соответственно этому он сочинил (или за него сочинил анонимный автор) направленный против Лютера памфлет в поддержку католицизма, под названием «Вавилонское пленение церкви». Папа наградил его за это официальным титулом *Defensor fidei*, «защитник веры». Но затем он порвал с римской католической церковью и учредил так называемую Англиканскую церковь (Church of England, протестантскую епископальную церковь). В ходе этих изменений, как мы уже сказали, значительная часть корпоративного богатства Римской церкви в Англии перешла к новым дворянам и помещикам, поддерживавшим династию Тюдоров. Сам Генрих стал главой Англиканской церкви, чем-то вроде отдельного папы. То же произошло с десятками германских князьков.

Надо предостеречь читателя от узко экономических объяснений. Эти правители и их подчиненные не только наполняли свои карманы; они сверх того расчищали путь к новому бюрократическому государству, устраняя клерикальные привилегии, каноническое право, всевозможные притязания католической церкви на независимость от светских властей. Новые протестантские правители старались устроить церкви, которые были бы, так сказать, моральной полицией своего государства. В самом деле, если эти правители домогались власти и богатства, то почему бы им не прибавить к этому еще и спокойную совесть? Люди вроде Генриха VIII или германского князя Филиппа Гессенского, поддерживавшего Лютера, были добрые патриоты, в самом деле верившие, что порочные итальянцы эксплуатируют души и тела их соотечественников. Их патриотизм был в такой согласии с их мирскими интересами, что мы не очень ему верим; между тем, Джон Ходж [John Hodge – нарицательное имя простого человека, первоначально наемного сельскохозяйственного работника] и его германские братья, простые люди, могли лишь

удовлетворить свои эмоции, ругая папистов, и мы каким-то образом заключаем отсюда, что они были искренни. Но ведь человек может во что-нибудь верить, даже если это ему выгодно.

Конечно, простой народ удовлетворял свои эмоции. А именно, в Англии, Шотландии, Голландии и Германии протестантизм стал отождествляться с «внутренней территориальной группой». Памфлеты самого Лютера, особенно написанные по-немецки, и большая часть литературы этого конфликта в самом деле выражают любовь к Германии и ее восхваление, ненависть и презрение к «иностранцам», – в этом случае к итальянцам – которое мы слышим уже в течение многих поколений:

«Потому что Рим – величайший вор и разбойник, какой когда-нибудь был или будет на земле. ...А мы, бедные немцы – как нас обманывали! *Мы рождены, чтобы быть господами*, и мы вынуждены были склонять голову под ярмо наших тиранов. ...Настало уже время, чтобы славный тевтонский народ престал быть игрушкой римского первосвященника».

Тот же мотив звучал, может быть не столь резко, и в других протестантских странах. Позже некоторые страны в виде защиты стали отождествлять патриотизм и католицизм. Это особенно верно в отношении угнетенных национальностей, таких как ирландцы и поляки. Но римская католическая церковь всегда сохраняла свою интернациональную организацию, организацию с рядом атрибутов государственной власти. Протестантизм никогда не достигал такой организации; его международные встречи – это группы, конференции, лиги без малейшего следа «суверенитета», или даже авторитета. Таким образом, протестантизм был отождествлен с определенными, уже ранее существовавшими территориальными единицами, но ни с каким международным учреждением.

Однако протестантизм нашел в шестнадцатом столетии много источников силы, недостававших прежним реформистским движениям. Прежде всего, протестантизм принял в шестнадцатом веке множество форм, приспособившись к различным конкретным ситуациям в разных странах запада, так что его успех нельзя объяснить какой-нибудь единой формулой. Некоторые из его доктрин, некоторые поощряемые им способы жизни облегчали жизнь дельца, нового *буржуа*. Протестантизм кое-чем обязан капитализму. Другие его доктрины облегчали правителям и их подчиненным наращивать богатство и власть. Протестантизм кое-чем обязан более простым и старым экономическим и политическим стремлениям. Протестантизм способствовал формированию общего языка, общей культуры, общего *поведения* тех внутренних групп, которые мы называем нациями, принявших отчетливые очертания уже в тринадцатом веке. Протестантизм открыто и успешно порвал с римской католической церковью, которая в течение нескольких столетий испытывала свои собственные трудности, имела свое собственное соборное движение, свое вавилонское пленение, своих недовольных интеллектуалов, своих грубых карьеристов, своих вызывающе мирских предводителей. Возможно, Лютер не был сильнее, чем Виклеф или Гус; но его оппоненты были несомненно слабее их оппонентов.

Если мы примем эту интерпретацию, то как быть с правотой, прогрессивностью, современностью и демократичностью протестантского движения? Разве протестантская реформация не является одним из великих поворотных пунктов европейской истории? И прежде всего, разве протестанты не были на стороне личной свободы и демократического самоуправления, а католики – на стороне власти привилегий, и разве протестанты не были поэтому современными людьми, а католики отсталыми и средневековыми?

Эти вопросы указывают на некоторый элемент, недостающий в нашем предыдущем анализе источников протестантизма. Одним из самых живых и обильных источников его было извечное стремление человека к высоким этическим идеалам. Большинство протестантских движений имело на своей стороне эту человечнейшую силу, наряду с другими силами, на которые любят ссылаться реалисты и циники. В течение периода, когда религиозное единство Запада оказалось под угрозой, Римская католическая церковь не сделала сколько-нибудь успешного, сосредоточенного усилия привлечь на свою сторону эту моральную силу; когда же, с приходом св. Игнатия Лойолы и католической реформации, церковь наконец предприняла такое усилие, было уже слишком поздно – сохранить религиозное единство Запада не удалось.

Поскольку протестантизм был атакой на установленные учреждения, часть его словаря была словарем сопротивления власти, часть его призыва была призывом к индивиду, к его правам и его свободе, направленным против власти. Лютер выступал против добрых дел, предписанных властью, за веру, заключенную в сердце индивида. Протестантское обращение к индивиду имело нечто сравнимое с обращением девятнадцатого века к индивидуализму – хотя в то время не было речи об «индивидуализме». Далее, как мы отметили, протестантизм в своем фактическом развитии способствовал индивидуальной инициативе капиталистического дельца; он способствовал разрушению средневековых феодальных оков в политике и расчистил путь к более прямому и эффективному государственному правлению – бюрократической монархии.

Попытка понять, почему протестантизм (того или иного рода) одержал успех или потерпел неудачу в борьбе с католицизмом в конкретных территориальных условиях, представляет увлекательную задачу для еще незрелых общественных наук. В любом таком случае действовали указанные выше переменные и многие другие. Здесь нет какой-нибудь лакмусовой бумажки. Не все блондины стали протестантами, и не все брюнеты остались католиками; не все северяне приняли протестантизм и не все южане его отвергли; «германские» народы не стали целиком протестантами, а «латинские» католиками; предприниматели, дельцы не все стали протестантами, фермеры и крестьяне не все остались католиками.

Но некоторые переменные важнее других. Как полагает автор этой книги, конкретные примеры Англии, Ирландии, Франции, Нидерландов и германских государств указывают, что протестантизм одержал верх там, где он отождествился с чувством господствующей внутренней группы (или национализмом), и потерпел неудачу там, где это не произошло. Например, во Франции протестантизм был в шестнадцатом веке большой силой. Сам Кальвин был француз, и, вопреки обычным американским представлениям о национальном характере французов, из них получают столь же добрые пуритане, как из всех других. Но французская корона – средоточие французского патриотизма – не могла выиграть ничего особенного от разрыва с Римом; она обладала уже значительной независимостью. Большинство французов никогда не отождествляло свою национальность с протестантизмом, как большинство северных немцев отождествило протестантизм со своей национальностью. В действительности, к концу гражданских войн шестнадцатого века большинство средних французов отождествляло протестантизм с изменой Франции. Далее, для голландцев кальвинизм означал их патриотизм, тогда как для южных, не ассимилированных, а в действительности соперничавших с голландцами провинций Нидерландов, превратившихся потом в независимую Бельгию, патриотизм состоял в сопротивлении кальвинизму и в верности католической религии. Между прочим, этот контраст между протестантской Голландией и католической Бельгией представляет трудность для простого экономического детерминизма, так как эти две

смежных области имели в течение столетий торговые и промышленные центры и были вообще очень похожи в экономическом отношении.

Существует большой разрыв между протестантизмом шестнадцатого века и индивидуализмом американцев девятнадцатого века, которые в написанных ими учебниках отождествляли тот и другой. Люди, создавшие протестантизм, особенно Лютер и Кальвин, в действительности не были людьми современного духа (в этой книге термин «современный» не означает ни похвалы, ни порицания, а просто относится к западной культуре примерно с 1700 года). Они, без сомнения, не верили в свободу. В историческом смысле протестантизм выглядит весьма средневековым. Хотя протестантизм справедливо считается одной из сил, создавших современный мир, сам он стал современным едва ли не вопреки самому себе и своим предводителям. Протестантизм был по своей природе и цели последним средневековым, последним великим чисто христианским усилием оправдать пути Господни пред человеком.

Природа протестантизма

На самом деле существует много видов протестантизма. Пути высокой епископальной церкви имеют мало общего с путями убежденного унитария или примитивного фундаменталиста. Мы попытаемся вкратце классифицировать разновидности протестантизма, явившиеся в шестнадцатом и семнадцатом веках. Но можно утверждать некоторые вещи о протестантизме в целом. В большинстве это будут негативные утверждения, но одно из них, очень важное, позитивно.

Протестантское движение демонстрирует особую форму напряжения или противоречия, которые мы отметили в западной культуре. Протестантизм был мятежом против установленного авторитета, обладавшего всеми внешними атрибутами власти – организацией, законами, ритуалом, традицией. Он призывал людей *не верить и не повиноваться*. Конечно, протестантизм самым серьезным образом призывал их верить в нечто лучшее и повиноваться лучшим людям, лучшим законам; его наиболее успешные проповедники, Лютер и Кальвин, настаивали, что учение, которому они призывают верить и повиноваться, истинное христианство Иисуса, а не что-то новое. Но в эти ранние годы ни один протестант не мог полностью отрицать, что это мятеж, и каждый в отдельности должен был решиться на этот мятеж. Лютер, как все люди действия равнодушный к философской последовательности – равнодушный до такой степени, что логически мыслящему человеку это кажется едва ли не глупостью – откровенно говорил о мятеже в самых рискованных выражениях.

Поскольку папистский священник выступает как помеха в общении человека с Богом, – гласит призыв Лютера, – давайте избавимся от всего, что может оказаться такой помехой; пусть каждый будет своим собственным священником. Нелепо предполагать, что всемогущий и всезнающий Бог позволил бы столь мелкому человеческому устройству как церковь вмешиваться в его отношения с его собственным творением. Более того, Бог ясно выразил свои намерения в Библии, которую каждый может читать без посредничества священника. Мы скоро займемся теологическими следствиями этого знаменитого Лютерова обращения к совести индивида. В политическом и моральном смысле то, что проповедовал Лютер, было проповедью анархии: он призывал человека вслушиваться в нечто внутреннее и пренебрегать всем внешним – законом, обычаем, традицией, христианским наследием Средних веков. Но в действительности – а некоторые вещи на этом свете разительно просты – Лютер призывал человека вслушиваться в то, что ему говорит его совесть, его сердце, вся его германская душа, в твердом, наивном, по-человечески вполне понятном убеждении, что все это будет вполне согласно с тем, что так

упорно говорили совесть, сердце и германская душа самому Лютеру. Лютер призывал к освобождению людей, потому что верил, что свободные люди будут все Лютерами – более спокойными маленькими Лютерами, не столь одаренными, но все же Лютерами. Когда во время крестьянского восстания он обнаружил, что свободные люди хотели совсем других вещей, – хотели социального и экономического равенства, хотели как можно скорее устроить небо на земле, хотели чего-то большего в области секса, чем просто разрешения жениться священникам, хотели многого, чего он не хотел, чтобы они хотели – тогда Лютер охотно устроил некую промежуточную инстанцию между Богом и этими темными людьми. Он учредил лютеранскую церковь, со ее собственными законами, догмами, епископами, священниками и своей собственной практической доктриной добрых дел. По Лютеру, оправдание верой никак не могло оправдать анабаптизм или антиномианизм. Мятежник против власти в конце концов соорудил свою собственную власть.

Многие протестанты первых лет – может быть, большинство – были бы оскорблены нашими последними утверждениями. Они не представляли себе свое движение как попытку освободить людей, чтобы дать им возможность как-то заново построить внутренними силами свою судьбу; они представляли себе свое движение как возвращение к правильной власти, к правильному господину – Богу. Римская католическая церковь исказила слово Божие, но, к счастью, это слово было доступно, готово для перевода на все живые языки Европы. При наличии Библии на народном языке, священник не имел больше монополии пользоваться единственно существовавшей латинской версией. Великие реформаторы – Уиклиф, Гус, Лютер, Кальвин – сделали все возможное для широкого распространения Библии на родных языках. К шестнадцатому столетию печатный станок сделал возможным нечто вроде массового производства Библий. Теперь каждый читатель мог иметь в руках свою собственную Библию. Библия должна была, таким образом, стать реальным, бесспорным авторитетом – не человеческим, а Божьим словом.

Те, кто до сих пор верит, что чтение Библии доставляет решение проблемы свободы и власти, составляют меньшинство, которое мы несколько покровительственно называем фундаменталистами. С точки зрения, которую мы намеренно избрали в этой книге, ясно, что Библия – не то, что большинство людей называет авторитетом. Если вы поспорили с кем-то о населении Нью-Йорка, согласно последней переписи, то вы можете найти авторитет в десятке справочников. Если же вы поспорили по поводу смысла Тайной вечери, то вы можете прибегнуть к авторитету Библии, но это никоим образом не решит вопроса. Можно попросту сказать, что люди, по-видимому, всегда находили в Библии то, что искали. Протестантское обращение к Библии отодвинуло поиск авторитета лишь на единственный шаг; *кто-то* должен был сказать, как надо понимать Библию в данном месте, *кто-то* должен был выполнить то, что издавна делали отцы церкви, каноническое право, римская церковь. Авторитетом стала не Библия, а ее толкователи. И еще раз неконформист должен был обрести свою собственную конформность.

Такая конформность – общая судьба всех революционеров на свете, если им удастся пережить свою революцию. На практике политическим и даже экономическим революционерам обычно нетрудно было перестроить власть таким образом, чтобы занять место прежней, против которой они восставали. Якобинская Франция и большевистская Россия скоро вернули респектабельность простому повиновению. Но почему-то протестантская революция никогда не могла столь успешно забыть свое революционное происхождение – может быть, из-за высоких упований теологов и философов на вечную истину, или потому что протестанты, подобно католикам, сохраняли христианское напряжение между этим миром и иным миром, между реальным и идеальным. Эта

революция сохранила живым немислимое напряжение своего рождения – по крайней мере в своих пределах и в своей глубине. Она хотела бы видеть людей, оправдываемых только их верой, она хотела бы видеть только свободных людей; но она хотела бы также устроить упорядоченный, дисциплинированный мир. С католической точки зрения, как отметил, например, Боссюэ, это означало, что протестантизм всегда порождает все новые секты, протестующие против первоначально протестовавших, и так без конца, и что протестантизм не может быть единым, потому что у него нет принципа авторитета. Это можно, пожалуй, выразить с большей симпатией, сказав, что протестантизм – подлинный наследник стремления, которое средневековое христианство проявило в мистических взлетах, крестовых походах, в монашеских реформах и вечных ересьях. Или, лучше сказать, он *был* подлинным наследником, пока Просвещение не принесло другие, более светские надежды.

Дело в том, – и это первое негативное обобщение – что главные протестантские верования приняли старую христианскую догму первородного греха. Как мы знаем, Кальвин усилил мрачное католическое представление о животной природе человека. Крайний кальвинизм держится самого пессимистического взгляда на способность человека вести в этом мире праведную жизнь. Лютерова доктрина оправдания верой никоим образом не утверждает, что человек рождается добрым, что он может найти лучшее руководство в жизни, следуя своим естественным желанием. Даже в свои самые анархические моменты, в ранний период своей борьбы с Римом, Лютер придерживался доктрины о естественной слабости человека. Это Бог дает человеку веру, *делает* его праведным и *поддерживает* его праведность. На периферии протестантизма, среди некоторых более диких сект, можно найти предвосхищение более поздней доктрины о естественной доброте человека. Среди так называемых антиномиан можно найти открытый анархизм, учение, по которому ни закон, ни предписания, ни ритуалы не должны связывать свободный человеческий дух индивида, поскольку все такие законы, предписания, ритуалы составляют попросту смирительную рубашку для бесконечно разнообразной человеческой души. Между антиномианством и более поздними идеями о естественной доброте человека могла быть связь; но даже антиномиане говорили языком христианской теологии. Этот человеческий дух, который недозволено заточить в клетку, есть в то же время божественный дух, это личный Бог, действующий в этом мире.

Отсюда очевидным образом следует второе негативное обобщение. Протестантизм не является в этих столетиях сколько-нибудь выраженным рационалистическим движением. Более поздние рационалисты восемнадцатого и девятнадцатого веков притязали на родство с протестантизмом – или, пользуясь менее строгой метафорой, утверждали, что протестантизм был чем-то вроде ограды, отделившей любознательное человечество от католического «суеверия». Здесь трудно дать определение. Если вы полагаете, что устранение культа святых и девы Марии, сокращение ритуала, подчеркивание роли проповеди, значительное изменение или даже исключение роли музыки и декоративных искусств и соответствующие упрощения в теологии являются рационалистическим процессом, то протестантизм окажется, по сравнению с католицизмом, рационалистическим. Но многие из этих изменений произошли лишь в восемнадцатом и девятнадцатом веках, когда рационализм очевидным образом оказывал большее влияние на протестантские церкви, чем на католическую. Если же вы вернетесь в шестнадцатый век и почитаете полемическую религиозную литературу того времени, то вы вряд ли ощутите себя в рационалистическом окружении.

Миллионы туристов видели темное пятно на стене Вартбургского замка, где Лютер швырнул в дьявола свою чернильницу. Здесь нет ничего апокрифического. Лютер верил в сверхъестественное так же твердо, как любой более лояльный августинец. Ужасный Бог

Кальвина был для него столь же реален, как старый Иегова, которого он часто вспоминает. Ранний протестантизм сопротивлялся новой научной теории об отношении Земли и Солнца так же, как католическая церковь, и примерно по тем же причинам. Недоверие американских протестантов-фундаменталистов к геологии и биологии коренится в шестнадцатом столетии. Если протестанты (за некоторыми исключениями, такими как англикане) перестали верить в святых, то они продолжали верить в дьявола, в ведьм и во все силы тьмы. В действительности именно потому, что протестантизм означал для индивида обновление его глубоких религиозных эмоций, отступление от слишком комфортабельного формализма католической церкви позднего средневековья, он оживлял в нем ощущение чудесного, иррационального.

В-третьих, ранний протестантизм не был терпим. Первые протестанты не проповедовали и не практиковали религиозной терпимости. Исторически верно, что практика религиозной терпимости впервые развилась в протестантских странах, особенно в Англии. Есть крайне циничная формулировка, по которой религиозная терпимость явилась лишь тогда, когда многочисленные секты устали убивать друг друга, или, по крайней мере, спорить; и другая, что практичные и неверующие политики добились равновесия между уставшими сектами, уже утратившими свое рвение, что в этом процессе теории и идеалы религиозной терпимости не играли никакой роли. Эти формулировки неверны. Они несправедливы по отношению к таким подлинно религиозным группам как квакеры, для которых терпимость была положительным благом, и к сотням писателей и деятелей всех верований, или вовсе неверующих, защищавших в эти бурные столетия религиозную терпимость как цель, желательную саму по себе. Но религиозная терпимость не была целью ни Лютера, ни Кальвина, ни других наиболее заметных и успешных борцов за дело, которое было для них выше всякой проверки и сомнения, и тем самым, конечно, выше того, что человеческая трусость и лень называли терпимостью. В действительности защита религиозной терпимости как самостоятельного морального блага встречалась даже в ранние годы реформации, но она исходила от менее значительных личностей. Среди некоторых ранних гуманистов было расположение к терпимости – Шатильон или Кастальон, французский теолог, уже в 1551 году призывал к терпимости по отношению к рационализму, и даже к скептицизму. Но многие из гуманистов сохранили весьма выраженное стремление к совершенству, лежавшее в основе протестантизма. Многие из них, как сам Эразм, не имели мужества и рвения трудиться ради подлинной терпимости.

После этих негативных описаний вряд ли надо добавит, что протестантизм не был демократичен – в современном традиционном американском смысле. Было немало написано об отношении между протестантским движением и ростом современной западной демократии. Конечно, многое зависит от определения демократии. Если подчеркивать в демократии важность индивидуальной свободы, то ни Лютер, ни Кальвин, конечно, не были демократы, так как оба они не верили, что человеку должна быть предоставлена на практике свобода грешить (о чем будет речь ниже). Если же считается, что в демократии решающее значение имеет не свобода, а равенство, то главные протестантские группы были еще менее демократичны. Небольшая группа кальвинистских избранных, святых и спасенных принадлежит к самым аристократическим группам. Найдется немного менее демократических установок, чем позиция английских пуритан, которые в ответ на замечание, что люди, все равно идущие в ад, могут тем временем наслаждаться некоторыми радостями на земле, говорили, что их поведение оскверняет обоняние верующих. Что касается лютеранства, то после крестьянского восстания его авторитарный и аристократический характер не вызывает сомнений. Оно очень рано стало подходящей церковью для прусских юнкеров. Повторим,

что из раннего протестантизма в самом деле произошло многое, что содействовало современной демократии, но это вышло помимо его намерений.

Как большинство широких обобщений, только что сказанное имеет исключения. Английская революция семнадцатого века – не «Славная Революция» 1689 года, а великая революция 1640-ых годов – была одним из главных источников современной демократии. Левые движения этой революции представляют собой поразительные сочетания религиозных, политических и экономических идей и чаяний. Там были хилиастические секты, антиномианистские секты и секты, более кальвинистские, чем сам Кальвин. Там были группы, подобные левеллерам, стремившиеся к политической демократии в смысле, очень близком к современному. Даже такие большие группы, как пресвитериане и индепенденты (конгрегационалисты), в своих атаках на короля и епископов, в выступлениях за верховную власть парламента, за билль о правах и конституцию во многом подходили к институциональной стороне демократии. Более того, во многих из этих групп можно обнаружить демократические понятия о социальном равенстве, демократическое недоверие к власти, решения которой находятся вне всенародного контроля. Между тем, дух лидеров, учредивших пуританское сообщество в Массачусетском заливе, как мы теперь хорошо знаем, не был демократическим. Правление, установленное Уинтропом и его сотрудниками, было правлением избранных, святых. И даже в Массачусетсе олигархия скоро вызвала сопротивление. А в Роджере Уильямсе мы находим уже в семнадцатом веке протестантского лидера, который был вдобавок – и прежде всего – демократ.

Но следует напомнить, что в целом справедливо негативное заключение: протестанты реформации не были демократичны по своему духу, хотя бы уже потому, что так твердо верили в ад и в Сатану – концепции вряд ли совместимые с демократическим равенством. Соберем все это вместе – живую и всеохватывающую веру в сверхъестественное, тем более живую веру, что она была сосредоточена на божественной троице и ее сатанинских противниках или, вернее, приспешниках дьявола; повышенное чувство греха; обновленное стремление к идеалу; ненависть к другим религиозным группам, исключавшую терпимость из теории и из практики – и мы получим целое, не очень похожее на солидный и уравновешенный американский протестантизм двадцатого века, протестантизм Дамской помощи, бой-скаутов, церковных ужинов, африканских миссий и всевозможных благих дел, от трезвости до мирового правительства. Ранний протестантизм был гораздо более неукротим, яростен, и для спокойного рационалиста или невинного идеалиста весьма неприятен. Потому что ранний протестантизм все еще содержал в себе человеческое ощущение страха и неуверенности во вселенной, управляемой ужасным, непостижимым Богом, Богом, не сводящимся к статистике, к науке или к здравому смыслу. И в самом деле, поскольку протестантский Бог был более темен и непостижим, чем Бог схоластов, протестант шестнадцатого столетия жил в более страшном и ненадежном мире, чем мир католика тринадцатого века. Ранний протестантизм принес с собой не мир, а меч.

Протестантский спектр

До сих пор мы пытались делать обобщения о протестантизме в целом. Однако, как отметит с удовольствием даже самый добросердечный из католических писателей, наиболее очевидное обобщение, какое можно сделать о протестантизме, заключается в том, что он *не* един. Протестантское единство – если оно существует – надо искать среди духовных абстракций и обобщений. В мирских же делах, в организации, администрации, финансах, во внешних признаках существования групп видно лишь разительное разнообразие сект. Известный американский справочник *World Almanac* («Всемирный

альманах») отмечает, что «в 1962 году на континентальной территории Соединенных Штатов было 259 религиозных объединений». Под заголовком «Церкви Божии» можно, например, прочесть:

Церковь Божия (Андерсон, Инд.)
Церковь Божия (Кливленд, Тенн.)
Церковь Божия Пророческая
Церковь Божия, Седьмого Дня
Церковь Божия, Седьмого Дня (Денвер, Коло.)
Церковь Божия в Северной Америке
Церковь Божия
(Первоначальная) Церковь Божия
Церковь Божия Веры

Систематик, который взялся бы классифицировать протестантские церкви, не нашел бы для них единого признака; самое название этого раздела «Протестантский спектр» буквально означает, что правильное расположение не отвечало бы действительности. Протестантские группы – по крайней мере в данной стране – можно классифицировать по их социальному престижу, по богатству их членов, по их теологическому удалению от Римской католической церкви, по степени их евангельской теплоты, по их библейскому фундаментализму. Мы рассмотрим здесь две больших национальных церкви – эрастианских, с точки зрения их критиков – Англиканскую и Лютеранскую как правое крыло протестантизма, кальвинистские секты как большой центр, и более «радикальные» секты как левое крыло. Заметим, что методизм, как явление восемнадцатого века, не входит здесь в наше рассмотрение.

«Эрастианин» было когда-то боевым словом, возбуждавшим наших предшественников точно так же, как слово «социалист» действует на нас. Коротко говоря, это доктрина швейцарского теолога немецкого происхождения Эраста (которого не следует смешивать с великим гуманистом Эразмом Роттердамским), согласно которой церковь – не более чем государственное учреждение, духовенство – моральная полиция государства, а патриоты-миряне – люди, приравнивающие слово Божие к слову своих правителей.

Любая национальная церковь, уже по той причине, что она ограничена в своей мирской организации данным национальным государством, неизбежно является в какой-то мере эрастианской. В Англии национальная церковь никогда не имела какой-либо монополии в религиозной жизни страны. Ей очень рано противостояли сильные сепаратистские движения, и она была расколота на группы – столь «высокие», что они почти не отличались от римских католиков, и столь «низкие», что их можно было принять за унитариян, и широкой группой терпимости [В подлиннике *latitudinarian*, что означало, в специфическом смысле, определенное направление англиканской церкви] между ними. Короче говоря, англиканская церковь была парадоксальнейшей из церквей – это была единая церковь, совмещавшая в себе стремление к католичности (универсальности) со странным разнообразием мыслей и настроений. При всем этом, враги англиканской церкви считали ее эрастианской, и нет сомнения, что в течение ранних столетий она была отражением образа жизни нового класса землевладельцев (джентри) и консервативных классов вообще. История англиканской церкви в первые столетия была весьма бурной, полной взлетов и падений, и лишь с царствования Елизаветы она стала классическим примером английской способности к компромиссу – или, если угодно, к утверждению, что некоторых трудностей не существует. Таким образом, даже в первые два столетия после Лютера англиканская церковь была отнюдь не простым явлением, а чем-то вроде микрокосма протестантского мира. В основе своей это была консервативная

протестантская церковь, почитавшая гражданскую власть, – хотя и не рабски эрастианским образом – теологически и литургически близкая к Римской католической церкви и далекая от протестантского рвения очистить этот мир. Но при этом Англиканская церковь держала под своим эластичным контролем – эта метафора вполне уместна, так как англиканский ум растяжим – целый сонм потенциальных мятежников, способных перейти и к Риму, и к Женеве, и прямо к самому небу. В разное время эти потенциальные мятежники становились настоящими мятежниками, но церковь устояла – к восторгу иррациональных англичан, удивляя логические умы и оскорбляя чувства моральных перфекционистов.

Доктринальная история Англиканской церкви – от Акта о верховной власти 1534 года, когда Генрих порвал с Римом, до елизаветинского Акта о единообразии 1559 года – представляет собой необычайный пример того, как массы людей вынуждены были пройти через ряд враждебных друг другу ортодоксальных учений. Это явление не ново и не единственно в западной истории, где в периоды социальных и интеллектуальных перемен люди часто должны были приспособливать свой ум, если не просто держать его открытым. Классический, всем известный пример – это изменения в официальной партийной линии коммунистов с 1938 года. Послушный член партии должен был в 1940 году верить в доблесть Гитлера, а в 1941 году в его порочность; он должен был в 1952 году верить, что Сталин – национальный герой, а в 1962 году помнить, что он был негодяй, и в то же время забыть о нем. Но партия – это уже элита, относительно небольшая группа даже в России. Между тем, перемены в Англии шестнадцатого века касались всех, кто ходил в церковь. Один и тот же спокойный, обыкновенный подданный короля должен был вначале принять Генриха VIII вместо папы, использование английского языка в богослужении вместо латыни и кое-какие другие изменения, самым заметным из которых было то, что его священник женился. Архиепископ Кранмер, правая рука короля в этих потрясающих делах, священник, учившийся за рубежом и знавший германскую реформацию по первоисточникам, сам подал этому пример, женившись. Затем нашему верноподданному пришлось узнать, что, по мнению Генриха, Кранмер зашел слишком далеко. Враг Лютера, защитник веры вовсе не хотел разрушения этой веры. Он хотел иметь католический народ, но не во главе с папой, а во главе с Генрихом. И вот, в 1539 году Генрих самолично провел через парламент Шесть статей, «кровавую шестихвостку». По третьей из этих статей, «священник, посвященный в сан, как и прежде, по закону Божию не должен жениться.» Тайная исповедь восстанавливалась, и римская доктрина причастия подтверждалась.

Но это было лишь начало. После смерти Генриха ему наследовал молодой сын, Эдуард VI. Мальчик был воспитан в протестантском духе, и в его кратковременное правление наш верноподданный ходил в церковь, где богослужение было весьма протестантским, а в 1551 году он подписался под сорока двумя статьями, написанными тем же Кранмером, содержащими некий компромисс с крайностями, но все же отвергавшими значительную часть католического учения. Священнику снова разрешалось жениться. Но Эдуард умер бездетным в 1553 году, и ему наследовала его старшая сестра Мария, воспитанная в католичестве. Под властью Марии, вошедшей впоследствии в учебники истории как «Мария кровавая», вся английская нация вернулась, по крайней мере формально, в лоно Римской церкви. Кранмер был сожжен на костре, оказавшись мучеником за нечто не совсем оправдывавшее мученический венец. Наш верноподданный вернулся к своим *Paternoster* [Отче наш (лат.)] и *Ave Maria*. [Аве Мария (лат.)] Но Мария умерла в 1558 году, процарствовав лишь пять лет, и ее сменила младшая сестра Елизавета, которой в отличие от ее брата и сестры суждены были долгая жизнь и почетное место в душе английских протестантов.

Елизавета была протестантка, и при ней национальная церковь была снова тщательно реорганизована – были изданы новый Акт о верховной власти, ставивший корону на место папы, Акт о единообразии, предписывавший единообразное богослужение во всем королевстве, и был составлен ряд статей о вере и учении, знаменитые тридцать девять статей, до сих пор остающихся хартией англиканской церкви. Наш верноподданный снова вернулся к богослужению на английском языке, к теологии, утратившей старые таинства и сохранившей лишь апостолов и самых английских из святых, – иначе говоря, он стал англиканином. Его сын мог дожить до того времени, когда Кромвель помещал в церквях своих лошадей; во всяком случае, кризис в отношении Рима был исчерпан.

Если не считать нашего верноподданного безответственным до слабоумия, он никак не мог верить во все противоположные вещи, какие ему приходилось исповедовать в эти двадцать пять лет бесконечных перемен – если он все время повиновался. Перед нами классический случай трудности, которая будет сопровождать нас до конца, при попытках оценить важность идей в общественных отношениях. Если бы наш верноподданный принимал всерьез все идеи, какие ему навязывались, он сошел бы с ума. Может быть, по темпераменту он предпочитал тот или иной оттенок, но у него не хватало энергии или смелости проявить это в поведении, и он просто принимал то, что происходило. Может быть, он в действительности и не беспокоился по поводу всех этих идей, а ходил в церковь, как некоторые люди ходят в кино – просто чтобы чем-то заняться. Естественно, он не беспокоился, правит ли Эдуард, Мария или Елизавета. Вероятно, для большинства людей дело обстояло не так просто, но они приспособлялись к условиям тонкими и сложными способами, которых мы еще не можем понять. Из этих двадцати пяти лет английской истории можно сделать один несомненный вывод: массы людей могут приспособляться к изменению абстрактных идей, философий, теологий, к противоречиям между этими идеями таким образом, что искренний и прямолинейный идеалист не способен объяснить это, не перестав быть идеалистом в отношении своих собратьев-людей.

Лютеранская церковь была установленной национальной церковью в большей части Северной Германии и в Скандинавии. В Пруссии она особенно казалась стороннему наблюдателю образцовым примером крайнего эрастианства, поскольку управлялась священнослужителями, послушными правителям государства и внушавшими своей пастве чувство подобающего повиновения властям; это характерное немецкое чувство – вовсе не миф, выдуманный союзной пропагандой во время двух мировых войн. Лютеранская церковь не более англиканской придерживалась кальвинистской суровости. Она всегда поощряла музыку, сохраняла достойный ритуал и достаточную долю католической теологии, чтобы причастие оставалось таинством, а не просто сентиментальным воспоминанием о Тайной вечере. В этом вопросе сам Лютер был непреклонен – он любил быть непреклонным. Ведь Христос сказал: «это тело мое», а тело – не просто символ. Ему пришлось отвергнуть католическую доктрину пресуществления (*transubstantiation*), поскольку это была центральная доктрина католической веры; но он придумал свою собственную доктрину *сосуществления* (*consubstantiation*), и защищал ее, как мы увидим, с подлинно схоластической аргументацией. Доктрина Лютера использует латинский предлог *con*, «вместе с», вместо *trans*, «через, сквозь». Его рассуждение нелегко проследить. Непосвященный должен понять его так, что элементами являются хлеб и вино *вместе с* телом и кровью Христа, и что эти элементы *и* естественны, *и* чудесны, *действительно*, а не только по видимости являются тем и другим. Это некоторым образом типично компромиссная доктрина – довольно пустая попытка и сохранить пирожное, и съесть его. И все же люди умирали за это *con* вместо *trans*, как они раньше умирали за *homousion* вместо *homoiousion*, и как они должны были в будущем умирать за демократию против тоталитаризма.

Кальвинизм занимает центральное положение в протестантизме. Образ жизни, выросший из учения Кальвина, все еще является очень важным элементом западной культуры. К сожалению, для понимания кальвинизма нет царского пути. У него есть основатель и великая книга, «Основания христианской религии», опубликованная Кальвином в 1535 году, но одно только чтение этой книги позволит вам понять кальвинизм не лучше, чем одно только чтение «Капитала» Маркса позволяет понять марксизм. Кальвинизм вырос из книги и из небольшой теократической общины в Женеве, став всемирной религией благодаря усилиям тысяч людей в сотнях общин. Интеллектуальная история просто не в состоянии охватить все это движение, в некоторых отношениях совпадающее со всей западной историей, начиная с шестнадцатого столетия.

Есть очевидный контраст между возбудимым, непоследовательным, недисциплинированным Лютером и холодным, логичным, систематическим Кальвином. Можно было бы посвятить этому контрасту целую книгу, точно так же, как контрасту между афинским Парфеноном и Шартрским собором. Но не следует упускать из виду, что и Кальвин был мятежник, человек, *желавший изменить положение вещей в этом мире*. Кальвин тоже полагал, что Римская католическая церковь ведет людей по ложному пути, живет не по тем законам, ради которых Бог послал на землю Иисуса. Потому что Кальвин тоже хотел найти путь возвращения к истинному христианству.

Он нашел его, как и многие другие, в трудах столпа ортодоксии – святого Августина. Вряд ли стоит пытаться применить к Кальвину какую-нибудь систему психологического анализа или сразу начинать с социологии. Вероятно, справедливо утверждение, что разработанный кальвинизм составил наиболее подходящую систему верований – космологических, теологических, этических – для коммерческого и индустриального капиталистического среднего класса. Но Кальвин не ставил себе целью разработать такую систему для среднего класса, как это сделал Маркс для класса, который он назвал «пролетариатом». Кальвин ставил себе целью еще раз изложить людям истинное слово Божие.

Бог Кальвина имел все традиционные атрибуты монотеизма – он был всемогущ, всеведущ и всеблаг. Но он обладал этими свойствами столь полно, столь бесчеловечно, что никоим образом не мог позволить человеку то, что люди суетно называют свободой воли. Нельзя просто сказать, что Бог находится вне времени и пространства – он создатель времени и пространства, как и всего, что в них происходит. Он абсолютно и полно предвидит все, что произойдет с его творением. Ни один человек не имеет выбора ни в чем, что он делает. Бог определил всё заранее. Он замыслил – или внушил, если можно применить эти ограниченные человеческие слова к действиям существа, столь превосходящего нас, жалких червей – падение Адама, со всеми его последствиями. Замысел падения Адама может показаться несогласным с атрибутом совершенной благодати, но опять-таки крайне суетно с нашей стороны использовать наш язык червей для суждения о делах Божьих. Бог может творить только благо, в своем собственном понимании этого слова, так что грех Адама должен был быть благом – для Бога.

После греха Адама все люди были осуждены не ад. Проклятие несомненно является некоторым наказанием за человеческую гордыню, проявившуюся в первом неповиновении Адама; как вы помните, он не повиновался ясному личному приказанию Бога не есть плоды с древа познания. Правда, Адам не мог ничего с собой поделаться, так как Бог внушил Адаму его гордыню и двигал его зубами, когда он откусывал от яблока; и может показаться, что Бог был чуточку несправедлив. . . . Но, опять-таки, с кальвинистской точки зрения, мы здесь крайне нечестно вносим в наш анализ наши

мелко-человеческие рационалистические понятия о справедливости. Бог выше логики; в самом деле, Бог сотворил логику, точно так же, как он сотворил яблоко.

Затем Бог послал Иисуса на землю, чтобы принести немногим счастливым спасение путем избрания. Опять-таки, мы, жалкие черви, могли бы вообразить, что Бог сжалился над нами и решил дать некоторым потомкам Адама шанс искупить свою вину. Но Бог от полноты своей божественности даровал через Иисуса благодать и спасение немногим, очень немногим. Кто эти немногие, знает в действительности только Бог. Но можно предположить, что большинство их, а может быть все они – кальвинисты, что кальвинисты и есть *избранники*. Кальвин гораздо более жесткий и радикальный детерминист, чем св. Августин. Епископ гиппонский всячески старался дать человеку свободную волю, сохранив за Богом детерминизм. Кальвин, по-видимому, не чувствует необходимости в таких уступках. Происходящая отсюда логика кажется неумолимой. Если у меня нет ни собственных мыслей, ни собственных желаний, а только внушенные мне Богом, то я безусловно вправе принимать мои мысли и желания такими, как они ко мне приходят. Но тогда то состояние морального напряжения, которое я называю «сопротивлением соблазну» оказывается нереальным? Ведь тогда сопротивляться тому, что я хочу делать, значило бы сопротивляться Богу. Если я хочу совершить прелюбодеяние, значит, Бог хочет, чтобы я это сделал. Если я должен быть спасен, то это спасение всецело зависит от благодати Божией, и никакая иллюзия, которую я называю моей совестью, не может ничего с этим поделать. Следовательно, я могу с таким же успехом грешить в свое удовольствие.

Вряд ли надо напоминать читателю, что это – не позиция кальвиниста. В каком-то месте кальвинист ускользает от своей логики и выдвигает христианское моральное сознание в его крайнем напряжении. Из справедливости к Кальвину надо сказать, что это в принципе то же место, в котором все великие христианские мыслители избегают морального нигилизма, по-видимому вытекающего из полного детерминизма. Если я говорю «я знаю, что как бы я ни поступил, я делаю это по воле божией», то я тем самым утверждаю, что я понимаю волю Божию, что я равен Богу, а не просто его беспомощное орудие. Быть уверенным в собственном спасении – это великий грех гордыни, прямо противоположный тому смирению, которое занимает центральное место в христианстве. Хотя великие христиане не были смиренны в том обиходном смысле, который приравнивает смирение к слабости и уступчивости, хотя они в действительности часто были решительные и властные люди, у них было это смирение. Оно было даже у Кальвина.

Итак, я не могу быть *уверен*, что я хочу того, чего Бог хотел бы от одного из своих избранных; *может быть*, я хочу того, чего Бог хочет от одного из проклятых. Обратите внимание, что мы были здесь очень осторожны в выражениях. Более поздние и более беззаботные кальвинисты могли бы сказать, что я не могу быть уверен, что хочу сделать то, чего хочет от меня Бог – но отсюда вытекало бы, что я могу противиться воле божией, что нарушило бы детерминизм. Суть дела можно пояснить следующим образом: я не могу *противиться* воле божией, но никогда, даже если я один из избранных, я не могу полностью *знать* волю Божию. В действительности, если я думаю, что знаю волю Божию, это знак, что я проклят. Но лишь очень смиренные кальвинисты могут быть вполне последовательны в этом вопросе, *а на общем уровне*, среди своих обычных последователей, кальвинизм не очень воспитывает смирение.

Шотландский поэт Роберт Бернс свое стихотворение «Молитва святого Вилли» начинает словами кальвинистского старшины:

[Здесь и дальше – стихи Бернса в переводе с шотландского диалекта]

О Ты, пребывающий на небе,
Что по своему благоусмотрению
Посылаешь одного на небо, а десять в ад,
И ради твоей славы,
А не за какое-то добро или зло
Которое они совершили пред тобой!

Бернс излагает доктрину с сатирической язвительностью, но это вполне правильная кальвинистская доктрина. Но через несколько строф святой Вилли впадает в ту духовную гордыню, которую сторонние люди – и не только сторонние – так легко обнаруживали в кальвинизме в течение трех столетий:

Но я здесь, образцовый избранник,
Чтобы показать, что твоя благодать велика и полна;
Я столп твоего храма,
Крепкий как скала.
Руководитель, щит и пример
Для твоей паствы.

Теперь ясно, по какому пути пошла этика кальвинизма, которую последние поколения американских интеллектуалов называют пуританской – в иллюзорном представлении, что сами они от нее свободны. Согласно понятиям пуритан, я не могу знать воли Божией, но он дал мне некоторые указания, как ведут себя избранники. Эти указания главным образом написаны в Библии, его собственными словами. Хотя кальвинисты отвергли историческую католическую церковь, они не полностью отвергли более общую христианскую традицию авторитета; более того, они полагали, что старшины, авторитетные люди кальвинистских общин, имеют значительно более надежные предчувствия Божественных намерений, чем непосвященные.

И вот, Библия и христианская традиция, подкрепленные пастором и церковными старшинами, объясняли пуританину с подавляющей ясностью, что если он в самом деле хочет совершить прелюбодеяние, то это желание послано ему Богом, действующим через Сатану, а не непосредственно самим Богом (это не кальвинистский, но достаточно ясный язык). Такие желания посылаются людям, предназначенным проклятию; желание такого рода, посланное нашему пуританину, вызывает у него серьезное беспокойство по поводу его будущей жизни – может быть, он не предназначен спастись; и если он в самом деле хочет спастись, то желание этого рода лучше целиком и полностью подавить. Бог, при всем своем непреклонном детерминизме, по-видимому, слушает молитвы, по крайней мере молитвы кальвинистов, и он поможет человеку, который просит помочь ему избежать греха.

Таким образом мы снова оказываемся среди обычного христианского благочестия и христианской морали. Кальвинизм как образ жизни есть одна из форм идеалистического или потустороннего христианства. Его часто упрекали в нехристианской исключительности, в его доктрине, допускающей лишь небольшое меньшинство избранных. Но в действительности он представляет собой попытку распространить на мирскую жизнь какую-то часть идеалов, которые историческая католическая церковь давно уже потеряла надежду распространить за пределы монашества и белого духовенства. Конечно, духовная гордыня была присуща многим кальвинистам, но это не делало их лучшими кальвинистами. Кальвинист, если это было в его силах, не позволял грешникам свободно грешить, хотя по строгой логике можно было утверждать, что Бог,

очевидно, предназначил грешнику грешить. Везде, где кальвинисты были у власти, они следили, запрещали, изгоняли и наказывали за поведение, которое считали греховным. Они, очевидно, полагали, что действуют при этом как представители Бога, выполняя дело Божие. Эти люди, твердо верившие в неспособность человека что-нибудь *изменить* собственными усилиями, на практике были усерднейшими деятелями, заставлявшими людей изменять свое поведение. И они удивительным образом преуспели. Они содействовали Промышленной революции и созданию современного мира.

Из всех мотивов христианства кальвинисты очевиднее всего подчеркивали аскетизм. Но аскетизм кальвинистов часто не понимают и искажают. Кальвинист – не мистик, стремящийся уничтожить чувственные ощущения, не мистик, стремящийся к пассивности, к усмирению воли, к изоляции от этого мира. Он избирает в этом мире, среди своих мирских желаний, такие, которые будут содействовать его спасению, и подавляет такие, которые не будут этому содействовать. Кальвинист полагал, что этот мир – очень серьезное место, где смех некоторым образом неуместен. Для большинства из нас, как верил кальвинист, этот мир есть преддверие ада и вечного страдания, и если вы в самом деле ощущаете это, то вам вряд ли захочется развлекаться. По мнению кальвиниста, многие удовольствия, которым предается человеческий род, – в том числе легкая музыка, танцы, азартные игры, изящные одежды, выпивка и театральные спектакли – были чем-то, что нравится Сатане, и хотя нельзя сказать, что все это не нравится Богу – потому что Богу не свойственны человеческие чувства, – но каким-то образом это оскорбляет достоинство Всемогущего.

В отличие от некоторых христиан, кальвинист не считал, что половые отношения греховны. Но он твердо держался представления, что они греховны, если совершаются вне моногамного брака, надлежащим образом заключенного по правилам церкви. В кальвинистской литературе утверждается, что Бог предусмотрел половые отношения для продолжения человеческого рода, а не для чувственных удовольствий участников. Эти удовольствия тем более опасны, что они могут привести к внебрачным сношениям, составляющим очень большой грех. Но, кажется, нет оснований полагать, что пуритане, произведшие столь многочисленное потомство, особенно в Новой Англии, делали это с тягостным чувством долга. Пуританин не часто склонен был умерщвлять свою плоть, что составляло важную форму аскетической традиции. Он любил хорошо есть, сладко спать, жить в удобном доме. И в самом деле, один из упреков, которые делали нашим пуританским предшественникам современные либеральные интеллектуалы, состоял в том, что они пренебрегали изящными искусствами и более благородными путями плотской жизни ради скучного коммерческого успеха и вульгарных житейских удобств – иначе говоря, что они были предками Джорджа Бэббита. Может быть, более справедливо выразить это парадоксом: кальвинизм – это посюсторонняя потусторонность. Это несколько беспокойный христианский стоицизм, часто очень беспокойный.

В кальвинизме очень заметен также другой христианский мотив – этический мелиоризм. У кальвиниста был высокий моральный кодекс, доведенный до крайностей как раз его серьезностью, но по существу все же кодекс в традиции всех высших религий. Несмотря на свою веру в детерминизм, а может быть благодаря этой вере, он всегда пытался жить согласно этому кодексу и следил, чтобы так же поступали другие. Важны и внутренние, и внешние направления этих усилий.

Несомненно, кальвинист чувствовал «гражданскую войну в своей груди», борьбу между прославленной пуританской совестью и искушениями этого мира. Представление о высшей части человеческого сознания, которая может и должна контролировать и подавлять побуждения низшей части, наложила на западное общество глубокий

отпечаток, особенно сильный в тех местах, где кальвинизм задал господствующий тон. Это представление о роли совести не смогли серьезно пошатнуть ни Фрейд, ни Руссо – даже в самих себе.

В смысле последствий, этический мелиоризм принял многочисленные формы, отличающиеся от прямого, полицейски принудительного запрета, который критики пуританизма выделяют в своих обличениях. Метод прямого запрещения танцев, театра и так далее несомненно применялся, и ранние кальвинисты тем более естественно прибегали к нему, что не были стеснены демократическими заботами о личной свободе. Но кальвинисты верили также в убеждение; они сделали проповедь центральной частью своего богослужения. Они не форсировали мотив антиинтеллектуализма, который мы отметили в христианстве – в действительности влияние кальвинизма с течением времени скорее способствовало тому, что можно назвать рационализмом, – но в ранние годы кальвинист, конечно, не был рационалистом. Он верил в адский огонь, в моральную полезность страха перед адом; он верил в эмоциональное обращение и был хорошим миссионером, хотя не очень уверенно чувствовал себя среди примитивных народов.

Пуританизм – как мы, американцы, обычно употребляем это слово, вопреки всякой семантике – в очень грубом приближении есть обозначение кальвинистского образа жизни; это один из великих комплексов идей, которые не удастся анализировать с химической точностью. Пуританизм не поддается «определению» в научном смысле этого слова. Мы попытались самым беглым образом указать некоторые элементы пуританского образа жизни в течение двух первых столетий этого явления, но лишь слегка затронули его поверхность. Однако, остается одна большая и очень трудная проблема, которой мы не можем пренебречь – это политические аспекты и результаты кальвинизма.

Конечно, одно из напряжений христианства – это напряжение между ощущением важности индивида как бессмертной души и его потребностью преодолеть индивидуальное эго (себялюбие, самомнение) – либо путем подчинения Богу, либо путем растворения в общине, либо обоими способами. Нечто от этого же напряжения существует и в современной демократии, как образе жизни или идеале, – обычно оно выражается как напряжение между свободой и равенством. Чем больше личной свободы, тем больше конкуренции, тем больше разрыв между выигравшими и проигравшими; чем больше равенства, тем больше безопасности, тем уже пределы конкуренции, тем меньше личной свободы.

В кальвинизме это напряжение имеет особенно сложный характер. Кальвин, подобно Лютеру, был вынужден согласиться с некоторой степенью индивидуализма именно потому, что он порвал с установленной церковью. Ему надо было очистить умы своих последователей от авторитета католической церкви, а для этого ему пришлось побудить их самостоятельно думать. Как отметили Вебер, Трельч, Тони и другие, он и его последователи много сделали, чтобы поощрить состязательный индивидуализм делового человека. Борьба пуританина с собственной совестью была борьбой индивида, глубоко сознававшего свою самостоятельность – или несамостоятельность. Даже кальвинистское ощущение ничтожества человека перед лицом ужасного Бога повышало – несколько не парадоксальным образом – важность индивида на земле, потому что только в качестве индивида, а не одного из массы людей, он мог подняться до осознания Бога. Наконец, кальвинизм в его ранние годы должен был бороться с установленной властью за самое право на существование в качестве действующей религии. Сила, которой он рано добился в Женеве и в Бостоне, безопасность, которой он добился в следующие столетия везде, где он выжил, – всего этого у него не было в первые годы во Франции, Англии и Германии.

Ему пришлось бросить вызов власти – сам Кальвин, столь властный в Женеве, временами мог давать свободолюбивые советы своим последователям в других местах.

Собрав все это вместе, можно подумать, что Кальвин чуть ли не предвосхитил картину мира, изображенную социал-дарвинистами девятнадцатого века как естественное состояние человека – картину безжалостной борьбы всех против всех, с дьяволом на заднем плане. Но такая картина была бы неверна: достаточно присмотреться к кальвинизму Женевы шестнадцатого века или Бостона семнадцатого, и вы увидите общину, в некоторых отношениях почти спартанскую в своей дисциплине и в своем коллективизме. Эти общины управлялись сверху меньшинством праведных; они не были *демократическими* в нашем смысле этого слова. Это не были сообщества, где коллективизм распространялся на экономические блага, хотя в обоих сообществах было общественное попечение о бедных – это нужно было уже потому, что мораль этих бедных обычно также нуждалась в попечении. В некотором смысле это были даже статусные общества, как знает каждый, изучавший социальную историю ранней Новой Англии. Например, ранние списки студентов Гарвардского колледжа расположены в порядке их статуса, – социального положения – который нам трудно понять. Мы видим, что они расположены не простым в алфавитном порядке, и не в порядке учебных успехов, и даже не в порядке дохода их родителей.

Но в целом кальвинизм все же склонялся к демократии. Вероятно, решающее значение имела здесь форма церковного правления, конгрегационалистская или пресвитерианская; в обоих случаях все члены церкви с хорошей репутацией принимали участие в собраниях, обсуждавших приходские дела, без давления власти епископов или какой-либо иной, духовной или светской власти. В Новой Англии шестнадцатого и семнадцатого веков практика правления больше напоминает олигархию «святых», чем эгалитарную демократию. Но остается тот факт, что кальвинистский опыт, выкованный годами сопротивления установленным церквям, доставил некоторую подготовку, возможно, перенесенную впоследствии в демократическое управление, и в какой-то мере выработал, по крайней мере в Новой Англии, аппарат управления. Возможно даже, что кальвинистский обычай ссылаться на Библию как писаное слово Божие, подготовил людей ссылаться на писаную конституцию; но обобщение этого рода вряд ли можно проверить.

Левое крыло протестантского движения состояло из большого числа борющихся сект. Возможно, их считают левыми лишь потому, что ни одна из них не стала сильной и утвердившейся группой, отождествляемой с большой страной. Даже квакеры, во многих отношениях самая успешная из этих сект и, конечно, одна из самых интересных, всегда оставались малочисленными. С точки зрения систематика, эти секты имеют между собой мало общего, если не считать разбросанности, общей оппозиции к установленным церквям, небольшого числа членов и большого разнообразия. Для нынешнего американца Англия семнадцатого века – одно из лучших мест, где можно их изучать, потому что здесь нет языковых трудностей, связанных с латинским или немецким языком, хотя бесчисленные трактаты английских религиозных споров семнадцатого века и не написаны на нашем нынешнем языке.

Полный список сект был бы очень длинным. Были диггеры – «копатели» – простые библейские коммунисты, принимавшиеся раскапывать какую-нибудь общественную землю, примерно соответствующую нашим паркам, на том основании, что Бог даровал землю всем. Были люди Пятой Монархии, или милленаристы, полагавшие, что четвертая монархия Апокалипсиса подходит к концу, и что они предназначены возвестить пятую и последнюю монархию. Они делились на пассивную группу, верившую, что Бог

позаботится осуществить свое пророчество в надлежащее время, и активную группу, предлагавшую помочь этому, если надо, насильственным путем. Были левеллеры – «уравнители» – самое имя которых объясняет их программу, и это была скорее политическая, чем религиозная секта. Были маглтонианцы, последователи Лодовика Маглтона, вдохновенного портного, и эта секта дожила до 1860-ых годов. Были беменисты, биделлианцы, коппинисты, салмонисты, дипперы, траскиты, тиронисты, филадельфиане, христадельфиане, множество вариантов адвентистов и баптистов. Преобладание собственных имен – имен предводителей или пророков этих сект – свидетельствует о том, что они представляют конечное расщепление протестантизма, в поисках *какого-нибудь* окончательного авторитета.

Многие из этих сект очевидным образом лежат по ту сторону «линии безумия». Их изучение может представить большой интерес для социолога и психолога, который найдет триста лет назад симптомы, кажущиеся совсем новыми и потому непонятными. Самое их существование свидетельствует о том, что происходят глубокие изменения. Историк, пытающийся рассматривать человеческие дела объективно, без гнева и пристрастия, сталкивается здесь с серьезной проблемой, поскольку сами эти люди полны гнева и пристрастия. Это неумеренные люди, штурмующие небо, люди, которым противны те самые качества, которые объективный историк пытается культивировать в себе. Он представляет себе, насколько более удовлетворительным, более приличным, более человеческим был бы ход истории без этих смутьянов и невозможников. Он видит их неприятную сторону – их готовность преследовать (если они в состоянии преследовать), их авторитаризм (если они могут навязать свой авторитет), их манию величия, их эгоцентризм, их неспособность оценить множество возможных видов достойной человеческой жизни.

Слишком легко осуждая этих экстремистов, сторонник умеренности упускает из виду их величие, не понимает, как они полезны для общества. Здесь не помогают очевидные метафоры: эти штурмующие небо энтузиасты не совсем закваска, не совсем оводы, не совсем общественный авангард. Иногда они соответствуют этим метафорам, но часто не соответствуют. Они напоминают нам всем – хотя мы не всегда их слышим – что люди не могут обходиться без остроты идеала, не могут безопасно погружаться ни в какой комфорт – даже в комфорт научной объективности. Монтень, меньше всего любивший экстремистов, мог сказать о крайностях революционеров:

«Я вижу не одно такое действие, не три и не сотню, а вошедшее в обычай умерщвление людей, столь неестественное, особенно своим бесчеловечным и предательским характером, для меня худшим из всех зол, что я не могу подумать о них без ужаса; но они вызывают у меня почти такое же удивление, как отвращение. Эти вопиющие злодеяния несут на себе такой же отпечаток силы и энергии, как заблуждения и расстройств.»

Некоторые из самых диких сект кажутся почти абстрактно хилиастическими – иначе говоря, они обещают небо на земле, но без всяких конкретных признаков, или в иллюзорной конкретности революционного символизма, заимствованного главным образом из Ветхого Завета и последней книги Нового завета. Но многие из этих сект, и многие из не столь безумных, можно в широком смысле назвать социалистическим; учения этого рода входят в историю социалистической мысли. Их главное содержание – это решение проблемы бедности: не должно быть ни богатых, ни бедных, а просто добрые люди должны разделять между собой блага этого мира, как этого требуют природа и Бог. Многие настаивают, что надо вернуться к первоначальной церкви, которую они считают коммунистической. Все они пользуются языком религии, даже если речь идет об экономических вопросах. В действительности они не очень отличаются от своих

предшественников, живших в позднем средневековье. Они враждебны традиционному кальвинизму – хотя часто разделяют некоторые из его теологических и этических идеалов – поскольку уже ясно, что традиционный кальвинизм не верит в разделение богатства.

Неудивительно, что некоторые из самых коллективистских групп этого рода оказываются также радикально-индивидуалистическими, даже анархическими. Как мы уже заметили, люди, по-видимому, могут хорошо себя чувствовать среди всевозможных логических противоречий. У социалистов Нового времени всегда было анархическое крыло. Во всяком случае, одно из немногих убедительных обобщений, объединяющих этих ранних протестантских экстремистов, – это их тенденция к тому, что в то время называлось антиномианством. Антиномиантин доводил фундаментальную протестантскую позицию – оправдание верой, против оправдания делами – до последней крайности. Для него закон, обычай, любая заповедь была «делом», а потому была пренебрежимой, если его внутренний голос не говорил ему, что предписанное правильно – а в те бурные времена он обычно этого не говорил. Внутренний голос – это единственное, что имеет значение. Некоторые из антиномиантин в самом деле следовали на практике описанной выше логике, вытекающей из абсолютного детерминизма; они полагали, что если их внутренний голос говорит им, что они спасены, то все что они делают, есть очевидное повеление Божие, не препятствующее их спасению. Радикалов, пользовавшихся в Вестфалии в 1530-ых годах кратковременными периодами власти, их враги обвиняли во всевозможном разврате; и хотя консерваторы всегда обвиняли радикалов в дурной нравственности и особенно в сексуальных прегрешениях, по-видимому, некоторые из антиномиантин, следуя собственной логике, заходили в своем поведении намного дальше, чем это допускает обычная логика.

Однако, как уже говорилось по поводу обилия ересей во втором и третьем веке христианства, обилие сект некоторым образом свидетельствует о юношеской силе протестантизма; это признак плодотворной серьезности людей, надеющихся улучшить жизнь на земле, если даже эта жизнь составляет лишь должную и необходимую подготовку к будущей жизни. Эти секты – в действительности протестантские ереси, как бы оскорбительным ни казался этот термин нынешним традиционным протестантам – несли в себе дикую энергию, даже если цель их кажется неземным абсурдом.

К 1700 году протестантизм пришел в равновесие. Успех укротил его мятежность, и даже кальвинисты обосновались и были терпимы почти всюду. Протестантизм не стал совсем уж скучным и самодовольным; он все еще сохранил немало миссионерского пыла, особенно в заморских предприятиях, и все еще насчитывал много ревностных христиан. Но он примирился со своим старым католическим врагом. Сама католическая церковь с середины шестнадцатого века нашла в себе большие источники духовной силы, реформировала многие злоупотребления, суетность, равнодушие и коррупцию, вкравшиеся в позднюю средневековую церковь, и на тридентском соборе укрепила все здание католицизма, не меняя по существу своей теологии и литургии. Ожившая церковь отвоевала – духовно, а не силой – значительную часть Германии и Восточной Европы, и после тридцатилетней войны стало ясно, что протестантизм вряд ли сделает в Европе новые территориальные приобретения. Протестантизм в основном и в его исторических формах перестал быть воинствующей верой. Самые секты, отколовшиеся после 1700 года – пиетисты в Германии и методисты в Англии и Америке – в основе своей могут быть справедливо названы *утешительными* сектами: это группы, пытающиеся сделать индивида счастливым (разумеется, на христианский лад), а не завоевать этот мир и потусторонний мир. Предводители пиетизма и методизма проявили много мужества и благочестия, но этим движениям не хватает бурного идеализма, направленной ярости раннего протестантизма. Стремление к совершенству на земле нашло себе другой путь – ведущий к Просвещению.

Образование современного мира

III. Рационализм

Рационализм – широкое определение

Мы опять встречаемся с важным словом – это *рационализм*. Подобно большинству таких слов, его можно определить различными способами. Мы определим его очень широким образом как комплекс идей, образующих в совокупности веру, что вселенная действует наподобие человеческого ума, мыслящего логично и объективно; и что поэтому человек может в конечном счете понять все в своем опыте так же, как он понимает, например, простую арифметическую или механическую задачу. Как надеется рационалист, те же умственные способности, что позволяют ему изготавливать, использовать и содержать в исправном состоянии любое домашнее устройство, позволят ему в конечном счете узнать все обо всем.

Только что сказанное представляет собой весьма неформальное определение рационализма, но оно демонстрирует, насколько полный рационалист отходит от христианской веры, даже от таких форм христианской веры как схоластика, подчеркивающая способность человеческого разума хотя бы отчасти понять божественный план мироздания. Конечно, есть всевозможные компромиссы между рационализмом и христианством, и с некоторыми из них мы столкнемся в эпохе Просвещения. Но вера рационалиста отталкивает его от христианства. Рационалист склоняется к той позиции, что разумное есть естественное, и что *не существует сверхъестественного*. Для него, самое большее, есть неизвестное, которое когда-нибудь станет известным; но если, пользуясь термином английского философа девятнадцатого века Герберта Спенсера, существует некое «непознаваемое» (т. е. Бог), то было бы глупо пытаться познать его, или даже узнать что-нибудь о нем. В схеме рационализма нет места для личного Бога, в его уме нет места для мистической самоотдачи вере. Яростные выражения неприязни часто полезны как знаки различия; то, чего рационалист больше всего не выносит, это настроение Тертуллиана: «Верую, потому что это невозможно».

Рационализм стремится изгнать из вселенной Бога и сверхъестественное. Остается лишь естественное, которое рационалист считает в конечном счете доступным пониманию, почти всегда с помощью общеизвестных методов научного исследования. Исторически рост научного знания, все более искусное применение научных методов, тесно связаны с развитием рационалистической установки по отношению к вселенной, рационалистической космологии. В самом деле, у большинства рационалистов все их мировоззрение, весь образ жизни связаны с их верой в разум. Многие активные ученые были рационалисты; любой ученый, утверждающий, что у нас нет другого подлинного знания, кроме знания, полученного применением научного метода, логически может быть либо рационалистом, либо скептиком. Но – и это очень важно – наука и рационализм, хотя они исторически связаны между собой, никоим образом не одно и то же.

Наука, как в смысле массы накопленного научного знания, так и в смысле ее подхода к задачам (то есть научного метода), не связана с метафизикой. *Как наука* она не доставляет ни космологии, [Здесь имеется в виду «космология» в философском смысле, то есть истолкование смысла и назначения вселенной с позиций некоторой философской или религиозной системы] ни онтологии, [Онтологией философы называют «общее учение о существовании или бытии», обычно

выводимое из некоторых предпосылок данной философской системы] ни полной телеологии. [Телеологией называется идущее от Аристотеля «учение о целях», приписываемых явлениям природы] *Как наука* наука не пытается ответить на Большие Вопросы о человеческой судьбе, о Божьих путях к человеку, об Истине и Лжи, о Добре и Зле – и даже не ставит этих вопросов. Некоторые ученые как индивиды по-видимому не задают себе ни одного из Больших вопросов, а руководствуются в повседневной жизни обычаем и авторитетом – как это делает обычно большинство из нас. Иначе говоря, некоторые ученые могут обходиться без метафизической любознательности, без метафизического беспокойства – как и многие представители нашего вида. (Это вопрос, о котором даже профессиональные психологи, по-видимому, мало знают – автор этой книги предполагает, что лишь очень немногие люди в самом деле совершенно лишены метафизического беспокойства, или, во всяком случае, метафизической озабоченности). Но как только ученый задает себе один из Больших Вопросы и пытается на него ответить, он уже ведет себя не как ученый. Он по меньшей мере делает нечто *добавочное*; вероятно, он делает нечто *другое*.

Как мы уже заметили во Введении, точка зрения, по которой наука ни в каком смысле не является прямо нормативной, отвергается некоторыми современными мыслителями и противоречит давней западной традиции, согласно которой человек использует свой разум, чтобы осмыслить всю совокупность своего опыта – свою вселенную. Но ортодоксальная внутринаучная традиция состоит в том, что ученый, *как ученый*, не высказывает никаких ценностных суждений. Это и в самом деле очень глубокий и очень важный философский вопрос. Здесь мы можем лишь описать ортодоксальную позицию, заметив, что есть еретики – еретики, ни в чем не согласные между собой, кроме своей оппозиции ортодоксам. Если есть нечто общее между теми, кто не согласен с ортодоксальной доктриной о ненормативности науки, то это доктрина, что человеческий ум может решать проблемы морали, эстетики, даже теологии столь же успешно, *и теми же методами*, какими он решает проблемы естествознания. В настоящее время имеющиеся данные, по-видимому, говорят против этого, но вопрос остается открытым, и приговор не вынесен. Может быть, нет и суда, чтобы вынести этот приговор.

С другой стороны, рационалист обычно имеет полный набор ответов на Большие Вопросы, или во всяком случае он уверен, что время и усердие здравомыслящих людей принесут ответы – не просто общепринятые, а *правильные* ответы. Рационализм, как он вырос на Западе в шестнадцатом и семнадцатом веках, в действительности является полной метафизической системой; более того, для некоторого меньшинства он служил и продолжает служить заменой религии. В качестве полурелигиозной системы рационализм лучше описывается специфическими названиями, такими как материализм, позитивизм и так далее, точнее указывающими весь комплекс верований, привычек и организации, которые имеются в виду. Таким образом, проводя грубую параллель, рационализм можно уподобить протестантизму; материализм, позитивизм, атеизм, даже унитаризм, даже деизм – это имена его сект, подобных анабаптистам или квакерам.

Естественные науки

К 1700 году большинство наук, которые мы называем естественными науками, – а тогда, за исключением математики, они назывались «натуральной философией» – достигло стадии, когда стал возможен великий синтез Ньютона. В течение двух предыдущих столетий большинство отдельных дисциплин, в частности, физика, астрономия и физиология стали уже зрелыми – хотя, конечно, незавершенными науками. И было в наличии все то, что уже было в эллинистической Александрии две тысячи лет назад, – организация исследователей и учителей, лаборатории, коллекции, средства обмена информацией и идеями – короче, социальная и интеллектуальная среда, необходимая для

развития науки. Раннее поколение гуманистов было не более склонно к естествознанию, чем его средневековые схоластические предшественники, но к исходу шестнадцатого века среди художников Возрождения уже процветали такие ученые как Галилей; семнадцатый же век был не только веком гениев, таких людей как Ньютон, Гарвей, Декарт, Паскаль, но также веком возникновения больших научных обществ, таких как Британское Королевское Общество (1660) и Французская *Academie des Science* [Академия наук (фр.)] (1666), веком, когда сотни активных работников, объединенных в эти общества, их публикации и необычайная система частной корреспонденции сделали науку зрелой социальной деятельностью.

Однако в 1700 году наука еще не была самым уважаемым видом интеллектуальной деятельности. Она отнюдь не достигла такого богатства и престижа, как в двадцатом столетии. Классическое, то есть гуманитарное образование все еще уделяло естествознанию то же внимание, каким пользовался в Средние века *квадриум*; это значит, дело сводилось к математике и к ее самым известным приложениям – музыке и механике; экспериментальная наука, лабораторная наука, еще не занимала достаточно уважаемого места в обычном образовании. Но научное знание этих первых столетий Нового времени постепенно проникало в умы образованной публики; наука была одной из движущих сил, распространявших в западном мире рационалистические понятия.

Мы не можем дать простой и окончательный ответ на вопрос: Почему изучение естествознания процветает в том или ином месте пространства и времени? Как и в аналогичном вопросе, почему протестантская реформация шестнадцатого века откололась от католической церкви Запада, чего не сделали другие еретические движения, здесь действует множество переменных. Одна из главных переменных, притом настолько понятная нашему поколению, что ее здесь незачем подчеркивать – это растущая сложная денежная экономика, управляемая дельцами (предпринимателями). Нетрудно видеть, что эти дельцы были жадны к новшествам, охотно поддерживали исследования, недооцениваемые вследствие недостойного, неджентльменского характера значительной части научной работы, и не связанные с предрассудками классического образования. Возможно, нам так легко все это понять, потому что большинство этих факторов действовало гораздо более отчетливо с конца восемнадцатого века, чем в его начале. Как мы уже отметили, ученые учились тогда у ремесленников и техников, тогда как теперь техники учатся у ученых; самые выдающиеся ученые были джентльмены, иногда дворяне, и лишь очень редко деловые люди. Наука была с самого начала подлинно международной и не знала религиозных препятствий. Если Испания произвела мало ученых, а Англия и Франция много, это опять-таки не допускает простого объяснения. Все же надо заметить, что богатство и растущая современная экономическая организация связаны с процветанием науки. Этим отношением дело не исчерпывается, но оно играет важную роль.

Не существует вполне удовлетворительной формулы, связывающей рост естествознания с окружающей социальной средой. Но можно сказать, с несколько обманчивой простотой, что в эти столетия почти все культурные перемены влияли на рост науки. В самом деле, наука, даже если речь идет о самых абстрактных понятиях, основывается на вещах, на фактах, на большом числе различных материальных предметов. Поэтому любое умножение этих данных само по себе очень важно для любой естественной науки. Географические открытия в начале Нового времени, сами по себе зависевшие от научных исследований в астрономии, навигации и географии, открыли европейцам тысячи новых фактов, тысячи ситуаций, бросавших вызов любознательному уму. Средневековое открытие пороха стало использоваться в эти столетия на практике в военном деле, и его использование стимулировало защитные средства от него. Это, в свою очередь, вызвало

изобретение более мощных взрывчатых веществ. Конечно, это техника и изобретения, а не наука; но это умножение «вещей», это внимание к вещам, эта попытка получить больше вещей, и притом более сложных – все это само по себе и по своему влиянию на человеческие умы стало одним из необходимых условий роста науки.

Хорошим примером является военное дело. Были выдвинуты теории – наиболее известная из них принадлежит немецкому экономисту Вернеру Зомбарту – по которым рост крупномасштабных националистических вооруженных сил был в эти столетия источником всего остального, что мы называем современным, поскольку потребность государства в деньгах для оплаты профессиональной армии стимулировала совершенствование государственных структур, поскольку потребность в военных материалах стимулировала экономические изменения, и поскольку потребность в более эффективном наступательном и оборонительном оружии стимулировала технику и изобретательность. Естественно, этот тезис, провозглашавший организованную военную подготовку матерью современной цивилизации, показался крайне оскорбительным нашим либералам и демократам, и они стали писать книги, доказывающие, что военное дело не имело ничего общего с ростом современной культуры. В действительности обе крайности составляют бессмыслицу, напоминающую историю о курице и яйце. Военное дело, географические открытия, изобретения, техника управления, модные товары, открытия и ряд других факторов действовали совместно, влияя друг на друга, и все вместе составили материальную среду для современной науки.

Психологическая среда почти так же сложна, как материальная и, конечно, на нее сильно влияло это умножение «вещей». Некоторые люди всегда были любознательны, а многие другие охотно усваивали новый опыт. Некоторые люди были терпеливы и систематичны в изучении деталей, а многие другие обладали какой-то долей инстинктов коллекционера, собирающего свои материалы. В действительности многие эти черты были уже в высокой степени свойственны средневековым схоластам. Чего им не хватало – это прежде всего расположения ума, подходящего для культивирования естественных наук, готовности применить эти дарования к терпеливому, кропотливому исследованию и собиранию фактов, начиная с достойного мира философской литературной учености, до недостойного мира запахов, весов, мер, простуд и лихорадок, и всему остальному, с чем мы так хорошо знакомы в наше время; во-вторых, недоставало готовности пожертвовать значительной долей средневекового почтения к авторитету предшественников, особенно Аристотеля, и приучиться к экспериментальной проверке даже самых изящных объяснений природы.

Таким образом, надо было сделать изучение естествознания уважаемым, снабдив его некоторой философией – не обязательно метафизикой, но по крайней мере методом и целью. Это было сделано в ту же эпоху, а именно Френсисом Бэконом, к которому мы скоро перейдем. Но не следует обманываться представлениями ученых о новизне и единственности, которые часто наивны. Переход от схоласта к ученому не был чудесной революцией, создавшей что-то из ничего. Современный ученый перенял у своих схоластических предшественников, на которых он теперь смотрит с презрением, почти все их медленно усвоенные навыки умственного труда, столь необходимые в естествознании – терпение, аккуратность, трудное накопление математики и логики, работу в большом сообществе людей, посвятивших себя умственному труду.

Но прежде чем мы перейдем к попытке Бэкона сделать науку философски уважаемой, мы должны рассмотреть другой возможный фактор развития науки, может быть, уже приходивший на ум читателю. Существенна ли *свобода* для развития

наук? Не должен ли был ученый освободиться от всевозможных средневековых органических и табу, так же как протестант и гуманист? О чем говорит пример Галилея?

Заметим еще раз, что процветание естественной науки и степень личной или групповой свободы от юридических или моральных ограничений в данном обществе не находятся между собой в ясных и простых отношениях. Было бы приятно сказать, что здесь есть прямая зависимость, что чем больше свободы (в нашем американском понимании свободы), тем больше научные достижения. Конечно, если в обществе запрещается всякая новизна, то в нем не может быть науки, поскольку наука предполагает, что кто-то производит нечто новое. Но такие деспотические общества существуют только в воображении, во всяком случае, в западном мире. Подлинная история показывает, что наука росла в Европе, управляемой большей частью абсолютными монархами, и была при этом весьма обязана покровительству этих монархов и их министров. По мере того как наука постепенно доказывала свою полезность в освоении материальной среды человека, имущие классы убеждались, что она может быть им полезна, и с удовольствием поддерживали и защищали ученых. В конце концов открытие закона тяготения, по-видимому, не поставило под угрозу ничьи интересы. Свобода научного исследования – это вовсе не то же самое, что свобода художественных, философских, политических или моральных экспериментов. Несомненно, ученым нужна определенная свобода, но больше всего им нужна свобода от мертвого груза обычая и авторитета *в их собственных областях*.

Когда ученый объявляет об открытии, опровергающем распространенные и укоренившиеся верования, неудивительно, что он встречается с сопротивлением и должен бороться за право быть выслушанным. Интересная часть западной истории состоит в том, что он в самом деле получает возможность быть выслушанным, что цензура, препятствующая этому, неэффективна и медлительна, что так или иначе эта цензура скорее стимулирует науку, чем препятствует ей. Даже в самом знаменитом случае научного мученичества, в случае Галилея, цензура в конечном счете лишь драматизировала работу Галилея. Этот итальянский ученый сам основывался на работах более ранних ученых, восходящих к позднему средневековью, и особенно на работах польского астронома Коперника. Всем известно, о чем шла речь. Вновь изобретенный телескоп Галилея позволил ему наблюдать новые факты, например, существование спутников Юпитера, служащих моделью солнечной системы, и существование темных пятен на поверхности Солнца, видимое укорочение которых указывает, что Солнце вращается. Эти наблюдения и многие другие подтверждали теорию Коперника (и Аристарха), по которой Земля вращается вокруг Солнца, которое тоже вращается. Христианская вера, однако, твердо придерживалась другой теории, по которой Земля неподвижна, а Солнце вращается вокруг нее. Многие умные люди были убеждены, что наша планета – место жертвы Христовой – *должна быть* центром мироздания. Дело было не только в том, что церковь отказалась развивать астрономию: в действительности против Галилея сложилась коалиция заинтересованных лиц. Один из сильнейших интересов, направленных против него, исходил из группы иезуитов, которых он обидел, по-видимому, пренебрегая предыдущими исследованиями иезуитов. В действительности коалиция против Галилея была любопытной смесью старого и нового, академической конкуренции (что, разумеется, не ново), групповых интересов и простой неохоты, может быть даже чего-то вроде метафизического беспокойства, потому что перспектива бесконечности или хотя бы множественности миров, открывшаяся перед телескопом, многим была страшна. В конце концов Галилей был привлечен к суду инквизиции и предпочел отречься, чтобы избежать обвинительного приговора. Но нельзя было отменить и уничтожить печатные сочинения Галилея, и в Европе семнадцатого века не было

настолько сильной власти, чтобы подавить идеи Галилея, уже находившиеся в обращении. Победа гелиоцентрической системы была обеспечена.

К систематическому объяснению содержания новой «натуральной философии» ближе всего подошел англичанин Френсис Бэкон, впоследствии лорд Веруламский. Бэкон имел дурную репутацию. Он не был хорошим человеком, не был добрым человеком. Он добивался власти и богатства; его политическая карьера, завершившаяся должностью лорда-канцлера, отличалась прислужничеством и беззастенчивостью; в конце концов он был осужден. [За взятки, что редко наказывалось в то время] Более поздние ученые обычно не прощали ему, что он был таким плохим ученым, таким плохим исполнителем того, что он сам проповедовал. Но он был истинным, хотя и почти посмертным сыном гуманистического Возрождения, чрезвычайно ученым, гибким, энергичным, готовым продвигаться в любом направлении. Его поклонники, уже в позднейших поколениях, выдвинули даже одну из самых замечательных идей во всей интеллектуальной истории – представление, что Бэкон написал произведения, обычно приписываемые Шекспиру.

Бэкон задумал и отчасти осуществил большой труд под названием *Instauratio Magna* [«Великое восстановление» (лат.)] или *Novum Organum* [«Новое орудие» (лат.); в русских переводах «Новый органон»] (1620), написанный по-латыни. Впрочем, многие из его идей появились также по-английски в книге «Развитие учености», изданной в 1605 году. Было бы несправедливо утверждать, что это большое сочинение было задумано как нечто вроде *противо-суммы*, [Имеется в виду нечто противоположное «Сумме теологии» Фомы Аквинского] против Аристотеля и схоластов. Скорее это была многообещающая классификация и программа новых научных исследований, которые, как надеялся Бэкон, должны обеспечить человеку новое господство над своей средой. Сочинение это полно атак на Аристотеля и его средневековых учеников, на дедуктивное рассуждение, полно призывов полагаться на свидетельства чувственных восприятий и использовать индукцию. Вот некоторые из ключевых мест из *Instauratio Magna*:

«Тонкость природы во много раз превосходит тонкость чувств и понимания; поэтому все обманчивые медитации, спекуляции и глоссы, которыми занимаются люди, прямо удаляют их от цели, но только нет никого, кто бы это заметил.

Силлогизм не применяется к первым принципам наук, но применяется, и притом напрасно, к промежуточным аксиомам; он не может справиться с тонкостью природы. Он применим поэтому к предложениям, но не к вещам.

Силлогизм состоит из предложений, предложения состоят из слов, слова суть символы понятий. Поэтому если сами понятия (в чем суть дела) не ясны и слишком поспешно извлечены из фактов, то они не могут сообщить прочность всей структуре в целом. Наша единственная надежда состоит в истинной индукции.

Наши понятия о логическом или физическом ненадежны. Ненадежны такие понятия как Субстанция, Качество, Действие, Страсть и даже Сущность; еще менее такие как Тяжелое, Легкое, Плотное, Редкое, Влажное, Сухое, Порождение, Коррупция, Притяжение, Отталкивание, Элемент, Материя, Форма и им подобные; все они фантастичны и плохо определены.

Есть и может быть лишь два пути поиска и открытия истины. Один из них избегает чувств и частных фактов и исходит из самых общих аксиом, и из этих принципов, справедливость которых считается установленной и нерушимой, производятся суждения и открытия средних аксиом. Этот способ теперь моден. Другой путь выводит аксиомы из чувств и

частностей, поднимаясь постепенно и непрерывно, так что он приходит к самым общим аксиомам после всего. Это истинный путь, но он еще не испытан».

Историки философии и науки немало написали о бэконовской идее индукции. С нашей точки зрения у него было, возможно, наивное представление об индукции, вера, что если только ученый соберет достаточно фактов, то он увидит, что эти факты сами собой располагаются в некий порядок, который и является истинным знанием. Конечно, в полемике против схоластов он, по-видимому, часто утверждает, что процесс, который мы называем мышлением, не участвует в работе ученого; но это, несомненно, по той причине, что он отождествляет презираемый им силлогизм с умственной деятельностью как таковой. Внимательное чтение Бэкона могло бы убедить добросовестного критика, что хотя он не понимал так как мы понимаем, что происходит в уме великого ученого (а мы тоже это не очень понимаем), он в действительности не утверждал, что ученый лишь отыскивает и описывает факты.

Это далеко не так. То, что ввело в заблуждение критиков Бэкона – это в основе своей то самое, что связывает его со схоластами, против которых он так яростно боролся, и с поколением ренессансных гуманистов, к которому он принадлежал. Бэкон хотел ответить на Большие Вопросы; он думал, что нашел путь к *уверенности*, и тем самым к соглашению в этих вопросах, о которых люди так долго безуспешно спорили. Как мы увидим, современный ученый не имеет целью построить абсолютно нерушимо истинные теории. Бэкон имел такую цель. По темпераменту он был номиналист почти в средневековом смысле; он начинает с реальности «предметов», воспринимаемых его чувствами. Но он ищет путь к некой перманентной форме в потоке чувственного знания, тогда как средневековый реалист заявлял, что он все знает сразу, с помощью простого мышления или веры. Можно сказать, сильно упрощая ситуацию, что Бэкон хочет начать с представлений номиналиста и придти к представлениям реалиста.

Он хочет достигнуть этого длинным рядом терпеливых наблюдений и записей, в которых – используя схоластические термины, ненавистные самому Бэкону – *субстанция* возникает из *акциденций*, неизменное из мимолетного. Сам Бэкон, несмотря на свою неприязнь к старым философским терминам, вынужден использовать слово *форма*. Вот очень важный отрывок:

«Поскольку Форма вещи поистине есть сама вещь, а вещь отличается от формы не иначе, как видимое отличается от действительного, или внешнее от внутреннего, или вещь по отношению к человеку от вещи по отношению к вселенной; то отсюда с необходимостью следует, что никакая природа не может восприниматься как истинная форма, если только форма не убывает всегда, когда убывает рассматриваемая природа, и так же не возрастает всегда, когда возрастает рассматриваемая природа.»

Вряд ли стоит разбираться в этом глубже, что завело бы нас в область профессиональной философии. Может быть, в терминах «видимое» и «действительное» Бэкон всего лишь предваряет то, что Локк назвал «вторичными» и «первичными» качествами – как, например, цвет, вторичное качество, по поводу которого наши чувственные впечатления расходятся, и масса, первичное качество, объективно измеримая научными методами. А «формы» Бэкона, возможно, не более чем «законы» или «закономерности», в терминологии более поздних ученых; но для Бэкона эти формы полностью познаваемы, то есть по существу абсолютны.

Роль отдельных наук теперь настолько возросла, и они настолько изобилуют именами и открытиями, что история науки требует уже не меньше места, чем прежде требовала

традиционная история политики и войн. Мы можем лишь кратко резюмировать ее. Математика продолжала развитие, начавшееся в высоком средневековье, и достигла уровня, на котором она могла справиться с новыми проблемами, возникшими в астрономии и физике. Десятичные дроби – не более чем прем, но, подобно нулю, необходимый прием – были изобретены фламандцем Симоном Стевином в конце шестнадцатого века. Примерно в то же время шотландский математик Джон Нейпир изобрел логарифмы, а в следующем столетии Декарт, о котором будет еще речь дальше, разработал полезную технику так называемых декартовых координат, от которых происходят общеизвестные теперь графики. Паскаль, известный главным образом как литератор, сделал важные открытия в геометрии и в теории вероятностей.

В астрономии была последовательность знаменитых ученых – Коперник, Тихо Браге, Кеплер, Галилей – отчетливо построивших гелиоцентрическую теорию нашей солнечной системы и положивших начало знанию большой вселенной, окружающей нашу планетную систему. Мы уже указали, что соединение и подтверждение всех этих представлений Галилеем привело к его процессу – и послужило хорошей рекламой его идей. Труды Галилея и Кеплера создали концепцию вселенной, управляемой математическими законами, но определенно *движущейся*, в отличие от неподвижных небес Аристотелевой традиции. Например, первый закон Кеплера устанавливает, что планеты движутся не по совершенным окружностям, а по эллипсам, в одном из фокусов которых находится Солнце; конечно, если бы они в самом деле двигались по совершенным окружностям, согласно Аристотелю, то не понадобились бы тонкие наблюдения и сложные вычисления, установившие их подлинное движение. Эллипс был известен грекам из исследования конических сечений, но они никогда не пытались связать его с каким-нибудь «законом природы».

Кеплер был немецкий протестант, полный видений и энтузиазма. Кажется, он принимал всерьез астрологию, как и все в то время, кроме самых отъявленных скептиков и самых убежденных христиан. В молодости он работал над сложной системой, *Mysterium Cosmographicum* [«Космографическая тайна» (лат.)], пытаясь установить математические соотношения между планетами и Солнцем; он хотел связать движение планет с пятью совершенными «Платоновыми» телами [Перечисленные правильные многогранники были известны до Платона; название «Платоновы тела» было придумано философами школы Платона] – пирамидой, кубом, октаэдром, додекаэдром и икосаэдром, игравшими важную роль в пифагорейской традиции древних греков. Но когда Кеплер обнаружил ошибку в своих данных – он неправильно оценил расстояния некоторых планет от Солнца, – то он отказался от своей теории. Вряд ли можно привести лучший пример значения научного метода. Кеплер хотел построить космологию, систему истин, объясняющих подлинную природу вселенной, как это пытались сделать до него Платон и Фома Аквинский; но так как он получил научную подготовку, то правильное наблюдение – измерение – вынудило его разрушить свою систему и начать все с начала. Для философа фактические данные не являются столь очевидным препятствием.

Физика, и особенно ее две ветви, механика и оптика, в эти столетия вполне созрели. Здесь тоже важную роль сыграл Галилей. Его опыт с падающими телами – один из самых известных в истории науки. Аристотель утверждал, что тела падают со скоростями, пропорциональными их весу, так что тяжелое тело падает быстрее легкого. Галилей в самом деле заставил падать два таких тела – хотя, как показали современные исследования, почти наверное не с живописной падающей башни в Пизе. Оказалось, что тела ведут себя не так, как говорил Аристотель. Из этих наблюдений и более сложных экспериментов и математических расчетов он пришел к нашим современным понятиям ускорения и сложного движения. Опять-таки, Аристотелево представление о

«совершенстве» требовало, чтобы движение происходило по окружностям, а не по эллипсам, а прямолинейное движение зависело от природы того, что движется; современные научные представления намного сложнее, выражаются гораздо более сложной математикой и должны постоянно сравниваться с наблюдениями, чтобы убедиться, что предпосылки (или предсказания) в самом деле согласуются с движениями. [В действительности как раз в отношении планетных орбит Галилей не смог отказаться от требования «совершенства» и отвергал законы Кеплера, с которым находился в переписке]

Другой итальянец, Торричелли, изобрел барометр, а немец фон Герике изобрел воздушный насос; многие безымянные труженики содействовали постоянному улучшению линз и других инструментов, что сделало возможным более точные измерения и наблюдения. Бойль и его помощник Гук изучали воздух и другие газы, и начался процесс, который привел через столетие к открытию кислорода и возникновению современной химии.

Все эти исследования указывали на некоторый великий механический принцип, объясняющий природу, на ряд очень сложных правил, выражаемых лишь с помощью высшей математики, но все же представляющих всю природу в виде машины. Это представление очевидным образом вдохновило исследователей жизни, начавших заниматься наукой, которую мы теперь называем биологией, и великое открытие семнадцатого века в области физиологии возникло при попытке применить некоторые физические идеи. В 1628 году Гарвей опубликовал свое доказательство, что сердце человека представляет собой в действительности насос, приводящий в движение кровь по системе сосудов. Борелли показал, что рука человека – это рычаг, и что мускулы выполняют механическую «работу». Наконец, вошел в обращение микроскоп, подобно телескопу, и его первым триумфом было открытие микроорганизмов. Голландец ван Левенгук, пожалуй, наиболее известен из этих ранних микроскопистов, но, как это всегда бывало в развитии науки, многие менее известные и теперь забытые труженики содействовали терпеливому накоплению данных и интерпретации их значения.

В результате такого процесса является, наконец, человек, объединяющий весь этот труд в великое научное обобщение, закономерность – лежащую в пределах естествознания, – упрощающую и объясняющую все эти явления, связывающую множество отдельных законов или закономерностей в один общий закон, резюмирующий миллионы часов человеческих исследований. Этот новый закон не является (опять-таки в пределах науки) окончательным, неизменным, совершенным законом. Почти наверное он будет видоизменен или даже, как можно себе представить, после долгого труда и дальнейших исследований окажется в некотором смысле неверным. Но все же это *относительно* неизменный закон, ровная поверхность, временное место отдыха. Галилей почти достиг этого результата, и несколько других значительных исследователей, таких как Кеплер, внесли существенный вклад в это великое обобщение. Но только Ньютон собрал все это вместе в великую механическую концепцию, названную «всемирной машиной Ньютона». Мы вернемся к Ньютону в главе о восемнадцатом столетии, столь высоко почитавшем его.

Как всякое великое обобщение, система Ньютона неизбежно должна была многими способами повлиять на человеческое мышление далеко за пределами науки – в философии, в теологии, в морали, даже в искусстве и литературе. Мы должны напомнить, что наука *как наука* не доставляет никакой космологии, не отвечает на так называемые Большие Вопросы и даже их не *ставит*. Но научные достижения, по крайней мере в современном мире, переводились на язык метафизики. Ученые рассматриваемых двух столетий были весьма разнообразной публикой, с разными религиями и разными мировоззрениями. Некоторые из них не могли удержаться от искушения – и даже не думали, что речь идет

об искушении – представить себе Бога в виде великого механика, или вообразить, что их математика является ключом ко всей проблеме жизни и смерти, или искать в лаборатории некую абсолютную истину. Правда, были и такие, как благочестивый Роберт Бойль, кто безопасно держал свою науку и свою религию в отдельных местах, что удается многим ученым даже в наши дни.

Однако, возрастающая масса научного знания превращалась в установки по отношению к вселенной главным образом через так называемый рационализм. В первое столетие Нового времени ученые показали, насколько различные физические явления подчиняются правильным закономерностям, и каким образом, например, представления здравого смысла о восходе и закате солнца, не являются точными описаниями действительности. В работе этих ученых видимость и реальность резко противопоставлялись. Их работа означала, что великий порядок вселенной не совсем таков, как утверждали Аристотель и отцы христианской церкви, что этот порядок не может быть постигнут верой или рассуждениями авторитетных писателей, но требует строгого пересмотра всей человеческой культурной традиции – пересмотра с помощью нашей обманчивой, но общеизвестной способности, разума.

Философия

Мы могли бы начать этот раздел с Френсиса Бэкона, поскольку он был скорее философ, чем ученый, и, как мы уже заметили, искал абсолютную истину и непогрешимый способ ее достижения. Но положение, занимаемое Бэконом в интеллектуальной истории, а может быть и наибольшее его влияние на западное мышление было связано с тем, что он был враг дедукции и поборник индукции; и хотя многие из его афоризмов часто использовались так называемыми рационалистами, его роль в целом состоит в том, что он был пророком естествознания. По меньшей мере такую же роль сыграл в то время труд другого человека, представляющего с необычайной полнотой все философское развитие рационализма семнадцатого столетия: это был француз Рене Декарт, имя которого было уже кратко упомянуто в связи с математикой. Подобно многим уже известным нам деятелям, жившим в эту пору Возрождения, он был энциклопедически развитый человек, с широчайшими философскими и научными интересами.

Почти все, что произвело Возрождение в области формальной философии, сводилось к продолжению средневековой схоластики и туманному, водянистому платонизму; и хотя Декарт порвал с этой традицией, он пользовался языком философии, так что его мысли, несомненно революционные по содержанию, легко можно отнести к философской литературе. Подобно всем великим философам, он никоим образом не был простым мыслителем; комментаторы все еще находят в нем что-нибудь никем не замеченное – во всяком случае, он все еще доставляет материал для докторских диссертаций. Но для нашей цели его можно упростить. В этом случае, как и всегда, нас интересует, что сделали обычные образованные люди с трудом великого мыслителя. Надо сказать, что мысли Декарта вряд ли дошли до необразованных, разве что в самом общем и неопределенном смысле, как мысли, подготовившие Просвещение. Для непосвященных, не привыкших к языку формальной философии, он представляет те же трудности, что и большинство других великих философов. Но его труды написаны ясным, хотя и сухим французским языком, и даже в переводе вполне поддаются чтению. Важнейшие философские идеи Декарта содержатся в «Рассуждении о методе» (1637).

Декарт вырос в ученом мире, наполненном враждующими группами и идеями, где очевидным образом происходил переход от упорно державшейся схоластики к какому-то новому синтезу. Он очень скоро понял, что его современники и учителя запутались в

своих мыслях о вселенной, и что он рожден, чтобы навести в этом порядок. Он сам описал пройденные им шаги, от разрыва со всеми авторитетами до открытия – как он полагал – твердой, абсолютно надежной, несокрушимой как скала истины, на которой он мог строить дальше:

«Я думал. . . что я должен отбросить как абсолютно ложное все, в чем я мог сколько-нибудь усомниться, чтобы видеть, не останется ли после этого в моем представлении чего-либо такого, что было бы совершенно несомненным. Так как чувства нас иногда обманывают, то я готов был предположить, что нет ни единой вещи, которая была бы такова, какую они нам ее изображают. И так как именуются люди, которые ошибаются в рассуждениях, относящихся даже к простейшим предметам геометрии, и делают здесь паралогизмы [ложные выводы], то, полагая, что я способен ошибаться так же, как и любой другой, я отбросил все ложные доводы, принятые мною раньше за доказательства. Наконец, принимая во внимание, что те же мысли, какие мы имеем, когда бодрствуем, могут появиться у нас и во сне, причем ни одна из них не является в этот момент истиною, я решил вообразить, что все когда-либо приходившее мне на ум не более истинно, чем обманчивые сновидения. Но тотчас же вслед за тем я обратил внимание на то, что, в то время как я готов мыслить, что все ложно, необходимо, чтобы я, который это мыслит, был чем-нибудь. Заметив, что истина: *я мыслю, следовательно, я существую*, столь прочна и столь достоверна, что самые причудливые предположения скептиков неспособны ее поколебать, я рассудил, что могу без опасения принять ее за первый искомый мною принцип философии.» (Перевод В.В.Соколова)

Ясно, что как бы демонстративно ни презирал Декарт всякую традицию, это язык высокой философии. Подлинный скептик мог бы задать неприятный вопрос: почему не сказать «Я потею, поэтому я существую»? Но Декарт из этого знаменитого тезиса «Я мыслю, следовательно, я существую» вывел философскую систему, прямо ведущую к Богу. Это был несколько отстраненный и безличный Бог – в своей шестой Медитации Декарт пишет: «Я понимаю теперь под природой. . . не что иное как самого Бога или установленный Богом порядок сотворенных вещей». Вряд ли надо удивляться, что католическая церковь не верила, что философ избавился от своих ранних сомнений, и с тех пор всегда рассматривала его как одного из своих врагов.

Декарт изложил главную позицию рационалиста гораздо яснее Бэкона. Мир – это не бессмысленное и довольно неприятное место, каким он кажется нам при первом поверхностном размышлении, руководимом здравым смыслом. С другой стороны, мир – это не мир христианской традиции с ее неизменным, вмешивающимся во все Богом, с ее непредсказуемыми чудесами, с ее нелепой потусторонностью, с ее иррациональной путаницей средневековых обычаев. Это также не неоплатонический мир юных невинных жизнелюбцев Возрождения и их разочарованных преемников. В действительности мир – это огромное число материальных частиц, вращающихся, соединяющихся, образующих столь сложные и восхитительные формы, что мы впадаем во всевозможные ложные представления, подсказываемые здравым смыслом или додекартовыми философскими представлениями. Но в действительности частицы повинуются единой системе правил, выполняют свои сложные фигуры под одну музыку, действуя так же гармонически, как действует ум геометра Рене Декарта. Ключ к расшифровке всей сложности и запутанности нашего опыта – это математика. Мы должны обдумывать наши проблемы так же, как обдумываем математические задачи, тщательно формулируя наши определения, делая каждый шаг осторожно и разумно, добиваясь прежде всего ясности и последовательности, но никогда не втягиваясь в схоластические тонкости и не рассуждая ради одного рассуждения. Декарт не поклонник индукции, подобно Бэкону; он исполнен

рационалистического презрения к грубым фактам, подбираемым нашими чувственными восприятиями.

Его универсальный ум интересовался многими областями, так что он занимает какое-то место и в истории физиологии, так как изучал некоторые функции нервной системы. Но и здесь он был, как обычно, философ, а не терпеливый лабораторный исследователь. В действительности он искал местопребывание души (которое, как он думал, могло быть лишь у человека, но не у других позвоночных). Он полагал, что нашел местопребывание души в шишковидной железе, рассматриваемой теперь как остаток некогда важного органа чувств. [Декарт искал у человека орган, отсутствующий у других животных, и ошибся в своем заключении]

Декарту казалось важным найти место души в человеческом теле, потому что его система поставила его перед технической проблемой, сыгравшей важную роль в будущей истории формальной философии. Мы не будем здесь привлекать к этой проблеме особое внимание читателя. Он может проследить ее по Локку, Беркли и Канту вплоть до девятнадцатого, и даже двадцатого столетия. Но это не одна из тех проблем, которые движут миром, как бы она ни волновала философов; это хороший пример того, каким образом история философии и история идей, действующих в массах, применяют разные методы и сосредоточиваются на разных вопросах.

Коротко говоря, Декарт, исходя из своего начального тезиса *cogito ergo sum* – я мыслю, следовательно, существую, – пришел к философии и теории познания, где ясное мышление противопоставлялось запутанному чувственному миру, находящемуся некоторым образом вне мышления, но все же, если мы все не совсем сошли с ума, имеющим некоторое отношение к мышлению. Душа руководит нашим мышлением – может быть, Декарт полагал, что душа *просто* мыслит – и каким-то образом, может быть, через нервную систему, указывает телу, что оно должно делать. О других животных Декарт определенно думал, что это просто машины, реагирующие на внешние стимулы, наподобие так называемых условных рефлексов; но люди в этом смысле не просто машины. Люди управляют сами собой через свои души, а души причастны к рациональности всеобщих законов, математики и Бога.

Начиная с Декарта, многие философы пытались справиться с этим дуализмом души и тела, духа и материи, мышления и восприятия. В следующем столетии этот вопрос подошел ближе к уровню популярности, как можно видеть из «Жизни Джонсона», написанной Босвеллом. Английский философ Джордж Беркли решил проблему, полагая, что «материи» не существует, что, по латинскому афоризму, очень напоминающему афоризм Декарта, *esse est percipi* – быть значит восприниматься, и что вся действительность есть идея в уме Бога. Это утверждение Беркли, что материи не существует, оскорбило Сэма Джонсона, и он, согласно Босвеллу, пнул ногой столб для привязывания лошадей, уверенно заявив: «Вот как я *это* опровергаю».

Но самых абсурдных пределов эта дилемма достигает в так называемой проблеме солипсизма, которая вряд ли могла бы возникнуть вне картезианской традиции. [Картезианской – то же, что Декартовой] Мои мысленные процессы сообщают мне все, что я знаю; эти процессы зависят от информации, получаемой органами чувств, поступающей на нервные окончания и сообщаемой моему мозгу; но *в действительности* я никогда не касаюсь того, что находится вне этих нервных окончаний, этих телеграфных проводов, входящих в мой мозг; может быть, все эти сообщения ложны – может быть, там ничего нет; может быть, я единственная личность во вселенной, а все остальное – иллюзия; я *думаю*, следовательно *Я* существую – но не обязательно существует что-то еще. Конечно,

эта позиция находится на грани философского безумия, но вся проблема, возникшая из картезианского дуализма, в самом деле неразрешима, и некоторые нынешние философы едва ли не сопоставляют ее, как интеллектуальную головоломку, со знаменитым парадоксом Зенона.

Не надо думать, что Декарт был единственным философом-рационалистом этих столетий, хотя, вероятно, он является наилучшим примером такого философа. Гоббс, с которым мы уже встретились по поводу государства-Левиафана, был во многих отношениях столь же полным рационалистом, как Декарт. Многие историки и философы считали полезным сопоставление рационализма с так называемым эмпиризмом. Но такая классификация в действительности *принимает* терминологию и точку зрения картезианского дуализма. Рационалисты – это люди, подчеркивающие психическую, рациональную, или «идеальную» сторону полярности души и тела; эмпиристы же подчеркивают материальную, телесную, чувственную сторону этой полярности. Но обе стороны – философы-эмпиристы и философы-рационалисты, от Бэкона, Декарта и Гоббса до самого Локка – полагали, что вселенная имеет смысл, потому что она разумна, потому что в ней есть некое основное строение, лучше всего видимое в великих математических и научных открытиях этих двух столетий. Иными словами, у одних философов дух выполнял такую же работу, как материя у других. Конечно, мировоззрение таких людей как Гоббс и Локк очень различно, и они не согласны во многих философских проблемах. Однако, рационализм и эмпиризм имели в эти ранние столетия Нового времени одну общую черту: они считали, что мир имеет смысл – в основе своей, математический смысл.

И в самом деле, философ семнадцатого века Спиноза погрузился в многозначительную бессмыслицу так же глубоко, как некогда Платон. Барух Спиноза, происходил из семьи португальских евреев, переселившейся в Голландию, и жизнь его полностью соответствует популярному представлению о бескорыстном философе. Он отказался преуспевать в этом мире, где успех измеряется так грубо и вульгарно для чувствительных душ. В этом веке, вознаграждавшем большим вниманием публики таких людей как Декарт, Спиноза отвернулся от такого внимания и зарабатывал себе на жизнь в Гааге шлифовкой оптических линз, в чем он был весьма искусен. Он был отлучен от синагоги за свои неортодоксальные идеи. Он жил самой простой жизнью и писал, как было принято в его время, в духе самой утонченной метафизики. Мы не пытаемся здесь анализировать мысли этого самого философского из всех философов. Его самый известный труд, пожалуй, – этика, *доказанная математически*, где он применяет внешние формы математических доказательств, чтобы придти к Богу и совершенной добродетели. Спинозу иногда называют «пантеистом», но это обозначение слишком холодно и бесчувственно для столь страстного искателя Бога – совершенного и далекого, но не совсем недоступного несовершенному человеческому пониманию. Разум приводит его к мистической самоотдаче, к «интеллектуальной любви к Богу»:

«И эта интеллектуальная любовь разума к Богу есть та же самая любовь, с которой Бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может быть выражен сущностью человеческого разума, рассматриваемого с точки зрения вечности; так что интеллектуальная любовь разума к Богу есть часть той бесконечной любви, с которой Бог любит самого себя. Отсюда ясно следует, в чем состоит наше спасение, или блаженство, или свобода; а именно, в неизменной и вечной любви к Богу, то есть любви Бога к людям. Эта любовь или блаженство в Писании называется райским блаженством.»

Нам жаль так скоро расставаться со Спинозой; он заслуживает внимания каждого, кто хотел бы постигнуть темперамент, всегда вызывавший восхищение интеллектуалов – мягкого мятежника, человека не от мира сего, способного к удивительной твердости в

области духа. Но для нас достаточно заметить, что в эпоху великих научных открытий, работая с математическими концепциями, он пришел к столь же «потусторонней» философии, как любой средневековый мыслитель. Много, очень много дорог ведет в пустое место мистики.

Политические идеи

Политические идеи ранних рационалистов большей частью того же рода, как рассмотренные нами в предыдущей главе. Как мы видели, Гоббс, отвергнув теории о божественном праве королей и им подобные, принял рационалистическую теорию, отрицающую все божественное в традиционном христианском смысле. Но он все еще верил, что есть система *правильных* политических отношений, которая может быть открыта рассмотрением некоторых начальных положений, касающихся человеческого поведения – например, положения, что все люди стремятся прежде всего к безопасности, и положения, что в естественном состоянии у них нет безопасности. Из этого, согласно Гоббсу, «рационально» следует, что люди должны собраться и заключить договор, создающий суверена – столь же абсолютного, как любой божественный, но созданного людьми в естественных условиях. Такие мыслители как Гоббс, Гаррингтон и Боден были гуманисты, испытавшие рационалистическое воздействие своего времени, но неизменно работавшие в традиционной системе отсчета. Они проложили путь к политике Просвещения, к тем политическим установкам, которые мы, американцы, унаследовали из первых рук, но они не вполне достигли оптимизма философов восемнадцатого века.

Что́ ново и оригинально в политической мысли этих столетий – это труд Макиавелли. Макиавелли, как и все названные выше рационалисты, полностью отказывается от представления о чем-либо сверхъестественном, о существовании какого-то Бога, вмешивающегося в повседневные человеческие дела. Макиавелли попросту игнорирует средневековое представление, что за моральным порядком стоит Бог. Он начинает свое исследование с ренессансной любознательностью, чтобы выяснить, как люди в действительности себя ведут. Как мы увидим, у него были также вполне определенные представления, как они должны себя вести. Но, конечно, похвалы Бэкона он вполне заслуживает: Бэкон говорит, что мы многим обязаны Макиавелли, потому что он указал нам, что́ люди делают, вместо того, что́ они должны делать. Иными словами, по крайней мере часть труда Макиавелли, по-видимому, относится к тому, чем занимается естествоиспытатель; этот труд основан на наблюдении, на собирании фактов, служащих исходным пунктом всего мышления о данном предмете. Некоторая часть его мышления основана на патриотизме, на ненависти итальянца к иностранным державам, господствовавшим в Италии. Он ни в коей мере не антиинтеллектуалист в современном смысле этого слова. Подобно Бэкону, он несет в себе много средневекового. Но, опять-таки подобно Бэкону, он пытается анализировать свои данные, особенно на некоторых страницах «Государя», и сопоставляет их, не забываясь о морали и метафизике.

Знаменитая – а для многих бесславная – книжечка Макиавелли «Государь» была опубликована в 1531 году, через четыре года после смерти автора. Вместе с «Комментариями к Ливию» она дает ясное представление о его складе ума и методе. В «Государе» Макиавелли описывает, какими способами индивидуальный правитель (государь) может легче всего удержать и укрепить свое положение правителя. Он не пытается при этом выяснить, что́ сделает хороший или наилучший государь, или как может быть оправдано повиновение государю, и вообще не занимается тем, что в политике правильно и что неправильно. Он ставит перед собой техническую задачу: пусть даны некоторые условия; какие другие условия могут поддержать, усилить или ослабить первоначальные условия. Но предоставим ему самому это сказать:

«Теперь остается рассмотреть, как государь должен вести себя по отношению к подданным и союзникам. Зная, что об этом писали многие, я опасюсь, как бы меня не сочли самонадеянным за то, что, избрав тот же предмет, в толковании его я больше всего расхожусь с другими. Но, имея намерение написать нечто полезное для людей понимающих, я предпочел следовать правде не воображаемой, а действительной – в отличие от тех многих, кто изобразил республики и государства, каких в действительности никто не знавал и не видывал. Ибо расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо, так как, желая исповедовать добро во всех случаях жизни, он неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру. Из чего следует, что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности. . . . И даже пусть государи не боятся навлечь на себя обвинения в тех пороках, без которых трудно удержаться у власти, ибо, вдумавшись, мы найдем немало такого, что на первый взгляд кажется добродетелью, а в действительности пагубно для государя, и наоборот: выглядит как порок, а на деле доставляет государю благополучие и безопасность».

Затем Макиавелли испытывает свой тезис на конкретной проблеме. Должен ли государь быть щедрым или бережливым? Или надо, чтобы его *считали* щедрым или бережливым? Какое поведение мудрее – жестокость или милосердие? Макиавелли отвечает на это, как врач, или как ответил бы каждый человек со здравым смыслом по поводу обычных низменных предметов, что все зависит от других элементов ситуации, от других *переменных* человеческой ситуации, слишком сложной, чтобы ее можно было описать в каком-нибудь математическим уравнением. Вот еще один образец рассуждений Макиавелли:

«По этому поводу может возникнуть спор, что лучше: чтобы государя любили или чтобы его боялись. Говорят, что лучше всего, когда боятся и любят одновременно; однако любовь плохо уживается со страхом, поэтому если уж приходится выбирать, то надежнее выбирать страх. Ибо о людях в целом можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива: пока ты делаешь им добро, они твои всей душой, обещают ничего для тебя не щадить: ни крови, ни жизни, ни детей, ни имущества, но когда у тебя явится в них нужда, они тотчас от тебя отвернутся. И худо придется тому государю, который, доверясь их посулам, не примет никаких мер на случай опасности. Ибо дружбу, которая дается за деньги, а не приобретается величием и благородством души, можно купить, но нельзя удержать, чтобы пользоваться ею в трудное время. Кроме того, люди меньше остерегаются обидеть того, кто внушает им любовь, нежели того, кто внушает им страх, ибо любовь поддерживается благодарностью, которой люди, будучи дурны, могут пренебречь ради своей выгоды, тогда как страх поддерживается угрозой наказания, которой пренебречь невозможно.

Однако государь должен внушать страх таким образом, чтобы, если не приобрести любви, то хотя бы избежать ненависти, ибо вполне возможно внушать страх без ненависти. Чтобы избежать ненависти, государю необходимо воздерживаться от посягательств на имущество граждан и подданных и на их женщин. Даже когда государь считает нужным лишить кого-нибудь жизни, он может сделать это, если налицо подходящее обоснование и очевидная причина, но он должен остерегаться посягать на чужое добро, ибо люди скорее простят смерть отца, чем потерю имущества. Тем более что причин для изъятия имущества всегда достаточно и если начать жить хищничеством, то всегда найдется повод

присвоить чужое, тогда как оснований для лишения кого-нибудь жизни гораздо меньше и повод для этого приискать труднее.» (Перевод М.С. Фельдштейна)

Читателю середины двадцатого века эти отрывки могут показаться истинными или ложными, или смесью того и другого, но они не покажутся новыми. Психологи свыклись с мыслью, что дурные поступки людей следует не только осуждать, но и изучать, или даже скорее изучать, чем осуждать. Но когда Макиавелли готовил к печати свою книгу, все это было очень ново. Хотя в Средние века люди вели себя не лучше, чем в этом сделанном Макиавелли описании постоянных составляющих человеческой природы, люди, писавшие книги, попросту ограничивались тем, что отмечали существование такого поведения. Главным образом они проповедовали против него, негодовали на его аморальность и, что важнее всего, полагали, что такое поведение для человека неестественно, – даже если они не могли отрицать, что оно встречается.

Таким образом, Макиавелли в своем реалистическом анализе политики оригинален – по крайней мере в контексте западной христианской культуры. В некотором смысле он пытается делать то, что в то время едва начинали делать естествоиспытатели – тщательно наблюдать явления и выводить из них законы (закономерности, обобщения), дающие возможность успешно предсказывать будущие явления в данных условиях. Но ему не удалось добиться в своей области того, что естествоиспытатели сделали в своих областях. Можно отметить три ошибки в попытке Макиавелли применить научный метод к изучению политики. (До сих это все еще не удается, и некоторые полагают, что вряд ли можно извлечь из научного метода какую-нибудь пользу для изучения политики).

Во-первых, даже из приведенных кратких цитат можно увидеть, что у автора был слишком пессимистический взгляд на природу человека. Он говорит, что люди вообще неблагодарны, непостоянны и лживы. С научной стороны, вероятно, невозможно сделать о людях разумное обобщение такого рода; в научном отношении проблема этого рода бессмысленна. Большинство из нас все же имеет некоторые взвешенные общие суждения о наших братьях. Но между доверчивой любовью к ближним и страстным презрением к ним есть множество различных установок, часто мудрых и полезных для тех, кто их придерживается, но определенно не поддающихся классификации в качестве научных суждений. Установка Макиавелли близка к крайнему цинизму. Вероятно, она была отчасти мотивирована реакцией на благочестивые общие места христианского учения, которое, даже принимая доктрину первородного греха, все же не цинично по отношению к людям, так как озабочено их возможным спасением. Складывается впечатление, что Макиавелли хочет шокировать читателя, хочет казаться умудренным и порочным человеком.

Он был, может быть, обращенным идеалистом, человеком, циничным именно потому, что хочет совершенства. Здесь есть серьезные психологические проблемы, трудные даже в изучении живого человека, и почти невозможные, если речь идет о людях прошлого. Макиавелли в самом деле кажется «закомплексованным» интеллектуалом; очевидно, что он занимает позицию, необычную для вульгарных, средних, традиционных интеллектуалов своего времени. Можно пойти дальше этого и утверждать, как это делал выдающийся американский историк Гаррет Матингли, что «Государь» в действительности – сатира, а Макиавелли иронист, намерения которого противоположны тому, что он говорит; что он осуждает «аморальный реализм» и защищает вечные истины. Автор этой книги не может с этим согласиться, но сознается, что в таких вопросах «научное» кумулятивное знание кажется невозможным.

Во-вторых, и это менее спорно, отчужденность Макиавелли сильно ограничивается его горячим итальянским патриотизмом. «Государь», по своему замыслу, не академический или научный трактат об искусстве управления. Это трактат об искусстве управления в Италии Чинквеченто; и это трактат, в котором государю внушается долг объединить Италию и изгнать иностранцев – и обещаются связанные с этим блага. Последняя глава «Государя» – страстный призыв к Италии, в некоторой мере улучшивший репутацию Макиавелли в далеких поколениях, когда итальянский национализм стал рассматриваться как благородное дело. Здесь достаточно заметить, что и это завершение книги искажает усилия Макиавелли видеть вещи такими, как они есть. Он хочет столь иных вещей, он хочет видеть итальянцев столь иными, что никак не может достигнуть отчужденности объективного наблюдателя.

Наконец, хотя Макиавелли имел некоторый опыт в международных отношениях и в других государственных делах на уровне служащего или чиновника, он писал свои самые знаменитые работы в некоторой академической отставке. Точно так же, как он ударился в противоположную крайность, стараясь не говорить с почтением о нереальных человеческих фигурах (как он подумал бы, читая, например, Иоанна из Солсбери), он ударился в крайность, стараясь казаться не академическим интеллектуалом, а светским человеком. Эта последняя поза оказалась фатальной – наихудшим возможным искажением. Макиавелли слишком уж старается казаться светским; он шокировал в течение столетий даже весьма неразборчивых, но традиционно воспитанных людей. Самая его репутация порочного человека – или человека, рекомендующего порочность – свидетельствует о его неудаче. Научное знание не содержит разъедающего остроумия Макиавелли.

Но Макиавелли, по нашему мнению, справедливо считается одним из пионеров, изучавших общественное поведение людей в том же смысле, как ученые изучают поведение газов или насекомых. Может быть, такие попытки заранее обречены на неудачу; может быть, еще через несколько столетий нынешние «социальные науки» покажутся одним из тупиков человеческой деятельности. Но в настоящее время, когда мы занимаемся этим предметом, мы должны быть благодарны Макиавелли. Конечно, многое из сказанного им было уже сказано до него, в частности, в греческой политической мысли; например, Аристотель заметил и описал некоторые виды поведения людей в политической жизни. Есть целая литература афоризмов и кратких эссе о причудах, слабостях и всевозможных безумствах людей. Но все это большей частью сводится к здравому смыслу и чему-то вроде народной мудрости. Это похоже на разговоры старожилых о погоде. Наука же всегда пытается все систематизировать, измерять и называть предметы интуитивного знания тяжелыми учеными словами – которые в конечном счете оказываются очень полезными. Первые метеорологи были менее надежны, чем старожилы. Они казались дерзкими и непрактичными. Но в конечном счете систематическая наука побеждает.

Макиавелли – это ученый в его начальной и очень застенчивой стадии. Он хочет узнать, что в самом деле стоит за всеми этими красивыми словами о политике и этике. Он не довольствуется случайными мыслями по этому поводу. Он принимается систематически изучать некоторые проблемы не для того, чтобы узнать, что правильно, но чтобы узнать, что на самом деле есть. Ему не вполне удастся выдержать ровное настроение, быть столь отчужденным, как надо. Но прежде всего, он, вообще говоря, ошибается в одном важном вопросе, хотя есть признаки, что он замечает этот фактор: он не сознает, что этические идеи и идеалы человека, даже если они не находятся в простой причинной связи с человеческими делами, имеют *некоторое* отношение к человеческим делам. Иначе говоря, Макиавелли делает ошибку, до сих пор повторяемую некоторыми из наших

намеренно циничных авторов, пишущих о политике и морали; он отбрасывает притязания людей на хорошее поведение, так как они не всегда живут в соответствии с ними.

Френсис Бэкон тоже по праву принадлежит к тем, кто пытался изучать человеческое поведение так же, как ученый изучает анатомию или физиологию. В первой книге своего «Великого восстановления» он указывает предмет, весьма занимающий социальных и политических психологов нашего времени, подчеркивая необходимость систематически изучать действие на человеческий ум нелогичных, неэкспериментальных факторов. Задолго до начала нашей культуры, как говорит Бэкон, люди знали, что «человеческое понимание – не ясный свет». Мы давно знаем, что желание – отец мысли, что люди питают предрассудки, что самый язык наш полон недомолвок и двусмысленностей, так что при всем желании нелегко быть объективным и точным. Бэконов анализ этих трудностей, которые он называет «идолами», все еще остается одной из лучших систематических попыток классифицировать наши рационализации.

Он находит четыре класса идолов, омрачающих человеческий ум, – это Идолы Племена, Идолы Пещеры, Идолы Рынка и Идолы Театра. Идолами Племена он называет заблуждения, происходящие от самой человеческой природы, от нашего аппарата восприятия и нашего разума. Утверждение «человек – мера всех вещей» означает в действительности, что даже в науке наши критерии подвержены субъективным изменениям. Идолами Пещеры Бэкон называет нечто близкое к «предубеждениям», то есть заблуждения, выработанные нашей собственной личностью, маленькой пещерой, которую мы вырыли для себя в этом суровом мире. Идолами Рынка он называет то, что мы назвали бы извращениями пропаганды и рекламы, результаты взаимного возбуждения людей в толпе или в разных видах общения, иначе говоря, совместные заблуждения людей. Идолами Театра Бэкон называет заблуждения, которые люди накапливают, пытаясь систематически истолковать вселенную – это заблуждения философов и интеллектуалов, заблуждения строителей систем, позволяющие даже утверждать, что заблуждался и сам Бэкон. Но предоставим ему самому определить этот Идол:

«Наконец, есть идолы, переселившиеся в человеческие умы из различных философских догм, а также из неправильных законов доказательства. Я называю их Идолами Театра; поскольку по моему суждению все предложенные системы – лишь множество пьес, в коих авторы изображают миры собственного изготовления нереальным и театральным образом. И это верно не только в отношении модных теперь систем или произведенных древними сектами и философиями; в самом деле, можно составить еще множество других пьес в столь же искусственной манере; поскольку весьма различные заблуждения имеют все же весьма похожие части. И я имею в виду не только целые системы, но также многие принципы и аксиомы науки, до сих пор принимаемые по традиции, по легковерию или небрежности.»

Само собой разумеется, попытки применить к изучению человеческих отношений методы, в некоторых отношениях напоминающие методы естественных наук, не принесли таких плодов, как в естествознании. Даже в наши дни по поводу общественных наук нет единого мнения – хотя несомненно вошло в моду сравнивать их с «настоящими» науками, с неблагоприятными для них выводами.

Точно так же как картезианский рационализм или бэконовский эмпиризм в действительности стремились построить некоторую космологию, то есть уверенное понимание всевозможных отношений во вселенной, мыслители, порвавшие со средневековыми понятиями политической мысли, обычно пытались разработать систему политики, некоторым образом свободную от несовершенств обычной политической

практики. Как мы увидим в следующей главе, политическое и моральное мышление Нового времени к восемнадцатому веку решительно повернуло в сторону рационализма. Но в результате получилась не политическая наука, а еще одна политическая идеология, или, точнее, группа таких идеологий. Все сказанное не является упреком. Если только природа человека радикально не изменится, политические идеологии и метафизические системы, по-видимому, останутся важными для духовных потребностей человека. Мы до сих пор живем в системе представлений о Больших Вопросах, подготовленных в первые столетия Нового времени и созревших в восемнадцатом веке.

Образование современного мира – резюме

Современная культура западного общества сформировалась между пятнадцатым и восемнадцатым веком. К восемнадцатому веку образованные люди и, как можно полагать, многие из необразованных, пришли к определенным представлениям о себе, о вселенной, о том, что делается на земле и что можно сделать на земле, – представлениям, каких не было у их предков в Средние века. Они жили в мире, который казался им новым, потому что их представления о нем были новы. Конечно, эти представления не были совсем новы: большинство людей западного общества в 1700 году было христианским, как и в 1400-ом. Главный тезис этой книги состоит в том, что значительная часть представлений людей восемнадцатого и последующих столетий была несовместима с важными частями традиционной христианской веры; или, проще выражаясь, что Просвещение *радикально изменило* христианскую веру. И все же справедливо, что очень большая доля христианства осталась – причем не только формальная организация церквей.

Но одно очень простое и несомненное изменение очевидно для всех. В тринадцатом веке на Западе была единственная церковная организация, Римская католическая церковь; в восемнадцатом же было уже несколько сот сект, распространившихся на все западное общество. Даже в такой стране как Франция, где, как можно было подумать, католическая церковь господствовала безраздельно, было несколько сот тысяч протестантов и неизвестное число деистов, атеистов и скептиков, отнюдь не скрывавших своей веры или своего неверия, и очень мало опасавшихся какого-либо средневекового наказания. Pamфлеты Вольтера против казни католиками Каласа и Лабарра не доказывают обратного; это были *редкие* случаи, во всяком случае на Западе. Действенное единство христианства было сломлено, и уже к 1700 году существовала целая литература, защищавшая представление, что религиозные расхождения *должны быть* терпимы, что церковь и государство должны быть отделены друг от друга, что индивид вправе сам решать для себя религиозные вопросы. Таким образом, был открыт путь к идее восемнадцатого века, что *некоторая* истина есть во всех религиях – даже в нехристианских.

Для нынешних американцев эти понятия кажутся столь обычными, что им трудно понять, как они новы, как резко они отличаются от того, что считали столь же очевидной истиной лишь несколько столетий назад. Эти понятия предполагают новый критерий истины, – метафизической и теологической истины – а вовсе не прекращение поиска такой истины. В Средние века эти истины считались откровенными и совершенными в своей откровенности; люди могли терять их из виду, могли даже, вслед за Адамом, грешить против них; но никто при этом не мог быть *прав*, никто не мог, зная истину, быть против нее. В свете этих средневековых представлений, сожжение еретиков было понятно. Они были гнилыми плодами и могли бы заразить здоровые, если их не удалить; более того, они уже были прокляты, и в действительности им не причиняли зла, отрезав их от жизни, – ведь они уже сделали это с собой сами. Короче говоря, если вы знаете, что вы правы, то всякий, кто с вами не согласен, должен быть неправ. Все люди должны быть правы, и

никто не должен быть неправ. И нельзя позволять распространение неправильных понятий – это причиняет очень большой вред.

Так вот, хотя рационализации и оправдания религиозной терпимости лишь начинали распространяться и развиваться в начале восемнадцатого века, главные линии обороны были ясны. Хотя они различаются в деталях, они сводятся к одному из трех утверждений: что есть новая истина, более глубокая, чем традиционное христианство, которая – если ее будут терпеть – в конечном счете заменит или значительно изменит его; что истина не открывается людям в совершенном и полном виде, а должна быть постепенно открыта методом проб и ошибок, исследованием, человеческим усилием; или же к еще одному утверждению, *мало кем разделяемому в те ранние времена*, что в этих вопросах не существует ни истины, ни уверенности, что всякая истина «относительна», что ни откровение, ни мышление, ни изучение не ведут к абсолютному знанию. Но все три утверждения согласуются в том, что отвергают по меньшей мере часть христианского наследия Средних веков; все они полагают, что ведут к чему-то новому и чему-то лучшему.

Изменение в основных понятиях отчетливо проявилось на рубеже семнадцатого и восемнадцатого века в одном по видимости малозначительном споре между литераторами Франции и Англии, споре, обычно называемом по-французски *la querelle des anciens et des modernes* – «спор древних и современных». Один из памятников английской фазы этого спора – забавный памфлет Свифта «Битва книг». Коротко говоря, одна из сторон утверждала, что греки и римляне достигли культуры, которую нельзя превзойти ни в целом, ни в деталях; что это были гиганты, основавшие все области человеческой культуры и создавшие образцы, которым можно лишь несовершенно подражать. Для этих людей классическая культура была чем-то вроде гуманистического рая; кощунственно было предполагать, что нечто подобное может снова появиться на земле. Другая же сторона утверждала, что хотя у греков и римлян были в самом деле очень большие достижения, это были, так сказать, рекорды, которые современные европейцы могут попытаться побить; современная культура может быть не хуже или лучше во всех областях; не надо считать, что древние нас неизбежно превосходят, потому что мы можем воспользоваться их трудами, можем встать на их плечи и подняться еще выше.

Позиция современных людей в этом споре – один из первых примеров очень важной доктрины прогресса, столь известной всем нынешним американцам, доктрины, по которой новое – это не заблуждение и не отпадение, а естественное развитие некоего универсального плана. Мы не знаем, как произошла эта фундаментальная, революционная перемена мировоззрения. Мы знаем лишь, что это был очень сложный, относительно медленный процесс, в котором можно различить три главных интеллектуальных составляющих.

Сначала произошел большой ряд перемен в практике и идеалах христианства, именуемый протестантизмом. Протестантское движение проявило все виды человеческого героизма и человеческой слабости, борьбы, случайностей и странностей. Подробный рассказ о нем, выходящий за рамки этой книги, был бы очень увлекателен. Но, как можно полагать, для интеллектуальной истории главная роль протестантизма – это роль сильнейшего в то время *растворителя* средневекового авторитета. Протестантское движение прорвало формальное единство западного христианства, сохранявшееся полторы тысячи лет, и породило около десятка больших и сотни малых групп или сект, каждая из которых претендовала на полный религиозный авторитет в своей области. Самый факт распада протестантизма на секты и подсекты проложил путь религиозному скептицизму. В самом деле, для ума, сколько-нибудь склонного к сомнению или привязанного к логике, зрелище

большого числа противоречивых и несовместимых верований – каждое из которых претендует на монополию истинности – может стать свидетельством, что не существует той истины, которую хотят монополизировать. В более позитивном смысле, протестантизм, особенно его англиканская и лютеранская форма, стали опорой для патриотического чувства подданных новых национальных государств. Бог все еще оставался богом всего человечества – иначе пришлось бы совсем расстаться с христианством – но у него появились, в некотором смысле, фавориты: англичане, пруссаки, датчане, с которыми он обращался как со своими любимыми детьми. На практике и в повседневной религиозной жизни эти новые национальные церкви не участвовали в какой-нибудь международной и космополитической системе, какую представляла собой средневековая церковь. В частности, кальвинистский протестантизм поощрял у своих верующих парадоксальную смесь потустороннего влечения к союзу с Богом, влечения, проходящего через всю пуританскую жизнь, и весьма посястороннего уважения к человеку, тяжело трудившемуся и преуспевшему в делах. Но первые протестанты не строили себе новой вселенной; они верили в первородный грех, в Библию как источник вдохновения и в авторитет, конечно, не в авторитет римского папы, но все же в авторитет, стоящий выше проб и ошибок обычной жизни. Протестанты верили в имманентного [Неизменного, постоянного] Бога вовсе не так, как в законы математики. Они верили в адский огонь и – для избранных – в райское блаженство.

Гуманизм, вторая сила, способствовавшая изменению, был чем-то гораздо бóльшим, чем применение к мирской жизни некоего протестантского или освободительного духа. Как и протестантизм, он производил разлагающее действие на остатки средневековых представлений. Он ставил под вопрос авторитет принятого обычая и утвердившейся схоластической философии. Он проявился в активном мятеже художников и ученых. Некоторые из художников великолепно освоили свою технику (с помощью методов, выработанных поколениями средневековых мастеров) и создали величайшие произведения искусства. Многие из них были предприимчивые, жизнелюбивые, романтические, замечательные люди, положившие начало нашим современным представлениям о художнике и писателе как об оригинальном, непрактичном, эгоистичном, но весьма обаятельном человеке. Их *virtu!* выглядела не очень христианским идеалом, это был скорее идеал красивого, атлетически сложенного, но также интеллектуального человека. Гуманизм, подобно кальвинизму, содержал в себе глубоко заложенный парадокс. Гуманисты возмущались против клерикального авторитета и груза традиции; казалось, они, по крайней мере в своей практике, держались современного представления, что люди сами *создают* свои критерии, *создают* свою истину, а не просто открывают их. Но как группа они впали в самую благочестивую почтительность по отношению к мастерам древности, сделав из них столь же абсолютный авторитет, как любые предметы преклонения Средних веков. Они не предчувствовали грядущего распространения идей и чаяний в широких массах; они были привилегированной группой образованных людей, склонных скорее к аристократическим и монархическим идеалам, и они ни в каком смысле не были демократами.

Третья сила, рационализм, была также фактором разрушения, не столь очевидным и сильным в ранний период, как протестантизм и гуманизм, но с течением времени ставшим важнее и сильнее их. Рационалист выбросил за борт гораздо больше верований традиционного католического христианства, чем протестант или гуманист. Он не только изгнал из своей вселенной сверхъестественное; он готов был поставить самого человека полностью в рамки природы, или «материальной вселенной». Он полагал, что человек должен руководствоваться тем, что он признает правильным или неправильным. В первые столетия Нового времени рационалисты думали, что критерии правильного и неправильного раз навсегда определены и неизменны, и что люди не создали их сами, а

нашли. Но если средневековый христианин находил эти критерии в обычае, в авторитете, в том, что было испокон веку, то рационалист рассчитывал найти их за всеми видимостями, обычаями и кажущимися различиями, найти их терпеливым исследованием, как рациональный ум нашел математическую реальность за вульгарной разноцветной видимостью вещей. Рационализм не страдает очевидными парадоксами протестантизма и гуманизма – если только вы не считаете в своем крайнем скепсисе парадоксом любую попытку привести человеческий опыт в упорядоченную систему мира. Даже в свою начальную пору рационализм был многим обязан возраставшему престижу достижений естествознания. И наконец, когда наука в руках Ньютона создала удивительно полную систему мироздания, допускающую математическую проверку и успешные предсказания, была подготовлена почва для нового рационалистического мировоззрения, для космологии, столь же отличной от космологии святого Августина и святого Фомы Аквинского, как их космология отличалась от представлений греков пятого века до нашей эры.

Глава 10

Восемнадцатый век

Новая космология

Деятели Просвещения

При переходе к восемнадцатому веку интеллектуальный историк сталкивается с трудностью, общей для всех историков последних столетий: он обременен материалом. Можно составить исчерпывающий список средневековых мыслителей; и добросовестный гуманитарный ученый может изучить, или по крайней мере прочесть, всё дошедшее до нас из греческой и римской письменности. Но после изобретения книгопечатания, при обилии всевозможных авторов, каких только может содержать общество, лучше использующее свою материальную среду, масса сочинений во всех областях становится слишком большой для отдельного исследователя, или даже для любой организованной группы исследователей. Более того, по-видимому, расширяется диапазон вкусов и мнений. Процесс, напоминающий умножение протестантских сект, умножает всевозможные мнения во всех областях *некумулятивного* знания; *кумулятивное* же знание продолжает нагромождаться как будто в геометрической прогрессии. Возможно, этот диапазон и эта сложность объясняются печатным станком и хорошей тряпичной бумагой (непохожей на бумагу наших газет, которая распадется на бесполезные куски менее чем в полстолетия, тогда как печать восемнадцатого и начала девятнадцатого века, даже периодические и случайные издания, сохранились и вполне пригодны для чтения). Возможно, Средние века были так же разнообразны в своем мышлении, как наше время. Но мы должны довольствоваться тем, что у нас есть, – а это, право же, крохотная доля *одинадцати с лишним миллионов* книг и брошюр, опубликованных после 1700 года и хранящихся в Библиотеке Конгресса.

Следовательно, наши обобщения должны основываться на небольшой выборке из этого огромного количества информации. Мы не сможем даже уделить так много внимания, как прежде, великим плодотворным умам, так как нам придется сосредоточиться на идеях, действующих в безымянных человеческих массах. Мы можем лишь посоветовать читателю самому обратиться к работам людей, сделавших последние вклады в наше интеллектуальное наследие и придавших нашей западной культуре ее нынешнюю форму, – или, как может сказать какой-нибудь пессимист, ее нынешнюю бесформенность.

Мы намеренно выразим здесь новое мировоззрение Просвещения в его крайней форме, в которой его определенно *не* разделяли самые знаменитые его представители – такие как Локк, Вольтер, Руссо, или Кант. Это вера в то, что *все люди могут достигнуть здесь, на земле, состояния совершенства, какое до того считалось на Западе возможным лишь для христианина в состоянии благодати, да и то лишь после смерти*. Молодой французский революционер Сен-Жюст сформулировал это перед Конвентом с обманчивой простотой: *le bonheur est une idée neuve en Europe* – «счастье – новая идея в Европе». Другой француз, Кондорсе, довел это до еще бóльшей крайности: он наметил даже доктрину «естественного спасения», обещающую индивиду бессмертную жизнь во плоти здесь, на земле.

Такую возможность совершенствования человеческого рода христианство никогда не обещало за две тысячи лет его господства, не обещали и предшествовавшие тысячелетия язычества. Если она могла быть высказана в восемнадцатом столетии, то должно было произойти нечто новое – некоторое изобретение или открытие. Это новое лучше всего резюмировано в трудах двух англичан конца семнадцатого века, Ньютона и Локка, сосредоточивших в себе всю подготовительную работу первых столетий Нового времени. Труды Ньютона, в особенности его усовершенствование математического анализа, его великая математическая теория вращения планет и закон тяготения, как казалось современникам, могли объяснить все явления природы, или во всяком случае показать, как их можно объяснить – в том числе человеческое поведение. Локк, вызволивший методы ясного рассуждения из дебрей метафизики, куда их завел Декарт, казалось, сделал их приятным расширением здравого смысла. Он, как можно было думать, показал людям, как применить великие достижения Ньютона к изучению человеческих дел. Ньютон вместе с Локком построили два великих комплекса идей, которые были для Просвещения столь же фундаментальны, как благодать, спасение и предопределение для традиционного христианства: это были «Природа» и «Разум».

Природа стала для некоторых правоверных сторонников Просвещения вполне благотворным понятием. Для католиков, даже для христиан-томистов, [Последователей Фомы Аквинского] природа всегда была чем-то подозрительным и, конечно, всегда ненадежным без помощи свыше. Но начиная с эпохи Просвещения, авторы, оперировавшие термином «Природа» и пытавшиеся воздействовать на людей, могли свободно использовать двусмысленность, уже заключенную в естественном праве римлян. Для человека эпохи Просвещения Природа была внешним миром, где человек живет, миром, естественным образом существующим, но где далеко не все происходящее было «естественно». [Английское слово Nature, «Природа», происходит от латинского Natura, а соответствующее прилагательное natural («естественный») от латинского прилагательного naturale. Это словообразование нарушается в русском языке, что мешает понять исторически важную семантическую путаницу, о которой говорит автор. Для западных европейцев в эпоху Просвещения, унаследовавших латинские слова, возникло смешение «природного», то есть *происходящего* в природе, с «естественным», то есть с «должным», с тем, что *должно* происходить] Для подлинного энтузиаста Просвещения почти все происходящее, существующее в данный момент, почти все в *действительном* внешнем мире природы или, во всяком случае, общественно организованной *человеческой* природы – было *неестественно*. Классовые различия, общественный этикет, привилегии духовенства и дворянства, контраст между хижинами и дворцами – все это существовало, но было неестественно. И, конечно, наш энтузиаст представлял себе *естественное* как «хорошее», «нормальное», а *неестественное* как «плохое», «ненормальное». Суть дела здесь была в том, что Природа Ньютона, как эта концепция просочилась в образованные и полуобразованные слои, представляла собой упорядоченную, беспрепятственную, прекрасную в своей простоте работу *правильно понятой* вселенной. И предполагалось, что как только мы пойдем эту Природу в человеческих делах, нам останется только

регулировать соответственно этому наши действия, и тогда больше не будет неестественного поведения.

Мы понимаем действие этой имманентной Природы (но Природы, не очевидной и даже незаметной для *неподготовленного* человека) с помощью орудия, которое Просвещение любило называть Разумом, – и часто писало с большой буквы, как мы это делаем здесь. Разум яснее всего проявляется, и в действительности раньше всего открылся людям в виде математики. Разум, как утверждали деятели Просвещения, позволяет нам проникнуть от видимостей к реальности. Без Разума, или с ложным видом Разума, именуемым здравым смыслом, которым люди обходились столько столетий, мы и до сих пор верили бы, что солнце в самом деле «всходит» и «заходит»; с Разумом же мы знаем, каково истинное отношение земли и солнца. Подобным же образом, Разум, примененный к человеческим отношениям, покажет нам, что короли вовсе не отцы своих народов, что мясо, пригодное для еды в четверг, пригодно и в пятницу, и что свинина, питательная для христиан, так же питательна для евреев. Разум поможет нам найти «естественные» человеческие учреждения и человеческие отношения; найдя такие учреждения, мы должны будем привыкнуть к ним – и будем счастливы. Разум разъяснит нам всю путаницу, которую нагромоздили на земле суеверие, откровение и вера – эти дьяволы рационалиста.

Мы не будем сейчас заниматься правомерностью этого скачка, или последовательности скачков от тяготения к человеческим отношениям. Суть дела в том, что поколение людей, читавших Ньютона и Локка, сделало этот скачок. Ни Ньютон, ни Локк не заходили так далеко, как люди следующих двух или трех поколений, ссылавшиеся на их авторитет. Ньютон не был новатором вне своей деятельности в естествознании, и он известен даже своим крайне несовременным и непросвещенным экскурсом в библейскую литературу. Локк, интересы которого принадлежали в действительности психологии, этике и политической теории, был осторожный человек, соглашатель, нередко применявший новые методы для подтверждения старой мудрости.

Первое поколение, распространившее новое евангелие Разума, тоже не было радикально – в упрощающем и экстремистском смысле этого слова. В действительности это поколение популяризировало и сделало доступными для образованных людей – определенно включая на этот раз и женщин – идеи семнадцатого века, который Алфред Уайтхед назвал «веком гениев». Эти авторы были главным образом французы; если англичанам большей частью принадлежали первые идеи Просвещения, то именно французы распространили их по всей Европе вплоть до России и до аванпостов растущей западной цивилизации во всем мире. Величайшим из этих французов был Вольтер, девяносто с лишним томов сочинений которого содержат отчетливое и часто остроумное изложение едва ли не всех первоначальных идей Просвещения.

Но Просвещение не ограничилось этими идеями. Вольтер, Монтескье, Поуп, английские деисты принадлежали к первому, умеренному поколению Просвещения. Все они находились еще под влиянием вкусов века Людовика XIV, присущих «умеренным гуманистам» – как мы их называли выше. Они все еще верили в сдержанность, в приличия, в «правила, которые открывают, а не выдумывают», охраняющие общественное и эстетическое равновесие. Им не нравились скучные старые обычаи, особенно навязываемые принуждением, и, в частности, им не нравились старые церкви, римско-католическая и англиканская. Они высмеивали то, что им не нравилось. Следующее поколение полагало уже, что старые обычаи слишком неудобны, чтобы ограничиться насмешками.

Поворотным пунктом был великий социологический труд умеренного первого поколения – «Дух законов» Монтескье (1748). Хотя Вольтер жил до 1778 года, окруженный в последние годы общим преклонением, после 1750 года новые люди были главным образом радикалы. Подобно большинству радикалов, они склонны были к односторонности, доводили до крайности отдельные идеи – короче, они были сектанты. Если их особенно интересовала религия, они переходили от мягкого деизма к прямому материализму и атеизму. Если они были психологи, они переходили от невинного локковского различия первичных и вторичных качеств к полному конструированию человека, исходя из ощущений, действующих на автоматически записывающую психику; таким образом, они по существу пришли уже к представлениям двадцатого века – бихевиоризму, условным рефлексам и т.п. Гольбах и другие пришли уже к точке зрения, отчетливо сформулированной в названии книжки одного из их менее знаменитых коллег, Ламетри: *L'homme machine*, «Человек – машина». Если они были экономисты, они пропагандировали лозунг французских физиократов – *laissez faire, laissez passer* [«Позвольте делать, позвольте пройти» (фр.), лозунг либералов, требовавших свободы экономической деятельности], одно из самых знаменитых и самых могущественных упрощений нашего мира, или настаивали на популярном афоризме, что «лучшее правительство – то, которое меньше управляет и дешевле обходится». Исключением из этого правила были Адам Смит, опубликовавший в 1776 году свое «Богатство народов», и группа шотландских экономистов. Смит был умеренный человек, по темпераменту принадлежавший первому поколению Просвещения, ни в коем случае не последователь абсолютно свободной экономической конкуренции; лишь его последователи упростили его доктрины до «грубого индивидуализма». И, наконец, с последователями Руссо второе поколение пришло к полному эмоциональному отвержению своей социальной и культурной среды, пытаясь нацело переделать ее, приведя ее в соответствие с велениями Природы – столь понятными простым крестьянам, примитивным дикарям, детям и литераторам вроде них самих.

Ко времени, когда выросло третье поколение, полностью развились оба элемента позднего Просвещения – рационалистически-классическое и сентиментально-романтическое. В критические годы перед Французской Революцией эти две установки, два комплекса идей работали вместе, во всяком случае, над дискредитацией старого режима. В одной из следующих глав мы произведем более подробный анализ важности романтического движения, представленного в почти полном развитии самим Руссо. Здесь мы ограничимся замечанием, что в умах большинства людей Просвещения восемнадцатого века рационализм и романтизм неотделимо переплелись. Разум и чувство не только соединились в осуждении старого образа жизни аристократии, духовенства и вообще всей непросвещенной публики; во многих умах они соединились также в одобрении нового образа жизни – правления *разумного* и *добросердечного* большинства неиспорченных людей. И в самом деле, для простых последователей Просвещения *естественный* человек был *одновременно* естественно добродетелен и естественно разумен; его сердце и его голова были здоровы.

Мы не утверждаем, что между Руссо и рационалистами не было расхождений. Эти расхождения были реальны, они были живописно выражены, и они заслуживают изучения. Романтизм был *мятежом* против рационализма. Но для нас гораздо важнее отметить, что это было мятеж ребенка против своего родителя – ребенка, очень похожего на своего родителя. Сходство было фундаментально: оба отвергали доктрину первородного греха, и оба полагали, что жизнь человека на земле может быть почти беспредельно улучшена – что человек может жить добродетельной и счастливой жизнью, – если сделать некоторые изменения в окружающей среде.

Третье поколение, воспитанное в рационализме и романтизме, совершило Американскую и Французскую революции, переделало без революции Британию и заложило основания развитой космологии девятнадцатого века. Это были разные люди, вовсе не согласные между собой. В самом деле, на вершине Французской Революции между ними была борьба не на жизнь, а на смерть, составляющая классический пример такой борьбы, – несомненно, борьба за власть, но борьба, воплощенная в идеи. Было бы трудно и бесполезно искать общий знаменатель Джона Адамса, Сэма Адамса, Томаса Джефферсона, Тома Пейна, Лафайета, Дантона, Робеспьера, Френсиса Плейса, лорда Грея [С.Адамс (1722 – 1803) – американский политический деятель и журналист; Ф.Плейс (1771 – 1854) – английский политический деятель, один из вождей радикальной партии; Ч.Грей (1764 – 1845) – английский политический деятель, премьер-министр (1832), содействовавший парламентской реформе и освобождению черных рабов] и других предводителей этого движения. Мы попытаемся лишь указать общие черты их взглядов на человеческие отношения и на общественные вопросы в самом широком смысле слова, которые можно считать взглядами обычного образованного, прогрессивно настроенного молодого человека западного мира в конце восемнадцатого века.

Это не обязательно фиктивная личность. Даже в космополитическом восемнадцатом столетии были определенные национальные и местные черты; молодой русский аристократ западного направления, читавший по-французски Вольтера, был не очень похож на молодого парня янки, обнаружившего у Локка и английских деистов, насколько ошибается его конгрегационалистский священник по поводу адского огня. И особенно непохож на них был молодой немец, который даже в 1780 году оставался задушевым, глубокомысленным, вопрошающим немцем, никогда не довольствующимся плоским рационализмом его французских соседей и врагов. Он вступил уже на свой германский путь к чему-то иному, чему-то большему, чему-то неизмеримому, чему-то невозможному. Впрочем, нам придется еще много заниматься национализмом. Здесь же мы откровенно занимаемся упрощением и абстракцией.

Перед тем, как мы перейдем к содержанию новой космологии, надо сделать еще одно замечание. С восемнадцатым веком мы вступаем уже во многих отношениях в современность. Конечно, уже нет серьезных сомнений в том *факте*, что идеи стали распространяться среди многих тысяч, даже миллионов людей, которые уже не обязательно были интеллектуалами или принадлежали правящим классам в каком-нибудь узком смысле слова. Характер этого распространения ставит перед нами ряд нерешенных проблем, а в действительности все проблемы нашего времени, касающиеся изучения общественного мнения. Но мы знаем, по крайней мере, что в восемнадцатом веке *было* общественное мнение, и располагаем некоторыми ключами для суждения, во что оно верило.

В начале восемнадцатого века газеты были в зачаточном виде, хотя в конце века они приобрели вид, похожий на нынешний, особенно в Англии, Соединенных Штатах и Франции. Но в течение всего столетия широкое распространение печатного слова сводилось к дешевому памфлету или плакату. Книги оставались сравнительно дорогими, но уже возникли библиотеки во многих общественных клубах и других добровольных группах. Грамотность начала распространяться теперь на значительную часть населения Запада. Массы еще не читали, хотя к концу века квалифицированные рабочие передовых стран уже умели читать и в самом деле читали. Лишь сельские массы были еще совсем неграмотны, и Французская Революция начала заботиться также об их грамотности. Важно, однако, что во всех этих странах существовал сильный, грамотный средний класс, насчитывавший вместе несколько миллионов людей, преданных идеям Просвещения.

Наконец, восемнадцатый век положил начало возникновению характерно современных групп, содействующих распространению идей, для которых у нас нет подходящего общего имени – добровольных групп, иногда организуемых для какой-нибудь специальной цели, как возникшая впоследствии Антисалунная [Салун – в Соединенных Штатах девятнадцатого века место продажи алкогольных напитков] лига в Соединенных Штатах, иногда для общественных ритуалов и страхования, как многие братства, а иногда просто для развлечения, вроде неформальных групп собеседников, именуемых во Франции *salons* [Салоны (фр.)]. К концу века все эти группы, особенно во Франции, стали в действительности средствами распространения новых, а затем прямо революционных идей – даже столь далекие, по-видимому, от истории идей, как *tabagie* (т. е. клубы для курения, от *tabac*, табак). Конечно, эти буржуа флиртовали, танцевали, играли в карты и болтали; но, вероятно, их разговоры требовали более серьезных интеллектуальных усилий, чем это обычно бывает в таких кружках. Даже их удовольствия принимали модный оттенок так называемого *патриотизма*, что означало не патриотизм в нашем смысле, а лояльность Просвещению. Французы придумали игру в карты, вариант виста, под названием *le boston*, в честь города [Бостон], столь мужественно боровшегося в 1770-ые годы за новые идеи.

Вера просвещенных

В самых общих словах, изменение позиции западного человека по отношению к вселенной и всему, что в ней есть, – это замена христианского сверхъестественного неба после смерти рационалистическим естественным небом на этой земле, сейчас же – или как можно скорее. Чтобы лучше понять значение этой перемены, мы начнем с самой главной, и несомненно новой современной доктрины – с доктрины прогресса. Несмотря на две мировых войны в течение нашего поколения, на постоянную угрозу третьей и еще худшей войны, на тяжелый экономический кризис тридцатых годов, вера в прогресс все еще остается столь значительной частью воспитания молодых американцев, что лишь немногие из них сознают, насколько беспрецедентна эта вера. Конечно, люди всегда понимали, что в определенном деле некоторый образ жизни может быть «лучше» другого; они знали конкретные улучшения в технике; и более того, как члены некоторой группы, они сознавали, что их группа преуспевает, или нет.

Но вспомним Афины пятого века. Там были люди, видевшие расцвет великого корпоративного достижения, люди, вполне сознававшие, что они делают многие вещи лучше своих предков. Фукидид едва ли не называет свою Пелопоннесскую войну «большей и лучшей», чем все войны, бывшие прежде. И в торжественной речи Перикла слышится нечто похожее на речи в нынешних торговых палатах. Но во всем этом нет ясного представления о прогрессе как части космоса, как процессе развития от низшего к высшему – этого не было даже в самые уверенные годы афинской культуры. И еще меньше напоминают доктрину прогресса другие фазы древней и средневековой истории.

Впрочем, было много доктрин об исторической судьбе человека. Языческие мифы Средиземноморья помещают лучшую пору человечества в далекое прошлое, в Золотой век, век героев, разновидностью которого является наша обычная еврейская версия Райского сада. У интеллектуалов греко-римского мира были разные изошренные представления о ходе истории, например, ряд циклических теорий. По самой распространенной из них, за Золотым веком последовал Серебряный век, затем Железный век, после которого наступит катастрофа, а за ней начнется опять Золотой век, и так далее, без конца. Очень похоже, что некоторые из этих представлений связаны с индийскими идеями о переселении душ, о вечном повторении и тому подобном, что означало бы какую-то не отмеченную историей встречу Востока и Запада. Но все эти представления

никак не напоминают нашу идею прогресса. Они обычно разделяются людьми, полагающими, что мы живем в Железном веке. Для этих людей, видящих Золотой век в прошлом, характерна вера в *регресс* или упадок, а вовсе не вера в прогресс.

Как мы уже отметили, традиционное христианство не поддерживает теории о прогрессе в природе, на этой земле – во всяком случае, в той ясной форме, какую она приняла в эпоху Просвещения. В конце этой главы мы еще вернемся к тонкой и трудной проблеме об отношении между традиционной христианской верой и Просвещением. Здесь же мы только заметим, что это в действительности очень близкое отношение, что Просвещение есть дитя христианства, чем и можно было бы объяснить, в наше фрейдовское время, почему Просвещение так враждебно традиционному христианству. В христианстве есть даже некоторая эмоциональная основа, не совсем несовместимая с верой в прогресс. Однако, формальная космология традиционного христианства очевидным образом ближе к языческим представлениям о судьбе человека на земле, чем к представлениям Просвещения. Лучшее было вначале – состояние невинности перед Падением; человек *пал*, он не может восстановить рай на земле; правда, он может становиться лучше, но это не может быть *процессом*, не может быть достигнуто в ходе истории, а лишь посредством трансцендентного чуда, чуда спасения благодатью; и вполне определенно – небо на земле недостижимо.

Как мы видели, споры между интеллектуалами на эту тему приняли в конце семнадцатого века форму *querelle des anciens et des modernes*. Доктрина, в общих чертах очень похожая на наше американское народное представление о прогрессе, была очень быстро принята в западной культуре восемнадцатого века, хотя отнюдь не единогласно, и не без оппозиции. Например, у Вольтера можно найти свидетельства о том, что он верил в теорию циклов, причем помещал в своем цикле 1750 год *ниже*, чем эпоху Людовика XIV; а в других случаях он поддерживал теорию прогресса, усматривая прогресс как раз в своем веке Просвещения. Но в самом конце столетия книга Кондорсе *Progrès de l'esprit humain* [Прогресс человеческого ума (фр.)] содержит полный, торжественный рассказ о десяти стадиях подъема человечества от примитивной дикости до грани земного совершенства. Через полторы тысячи лет после святого Августина является эта философия истории, неотличимо сливающаяся *civitas Dei* [Град Божий (лат.)] с *civitas terrene* [Град земной (лат.)].

Кондорсе довольно туманно объясняет, каким образом все это происходит, какая сила движет человечество с низших стадий на высшие, и вообще надо сказать, что до тех пор, пока общественные науки в следующем столетии не начали заимствовать Дарвиновы идеи органической эволюции, вряд ли существовала какая-нибудь удовлетворительная теория прогресса, способная объяснить, почему и каким образом могли произойти конкретные прогрессивные изменения. Среди интеллектуалов восемнадцатого века излюбленное объяснение состояло в том, что прогресс происходит вследствие распространения разума, поскольку возрастающее просвещение (*les lumières*) позволяет людям лучше управлять своей средой.

Здесь мы опять встречаем в самой ясной форме историческую связь научных и технических достижений с идеей прогресса – в его моральном и культурном смысле. К восемнадцатому веку работа ученых, от Коперника до Ньютона, произвела широчайшую систему обобщений о поведении материальной вселенной – обобщений, известных к 1750 году непосвященным по меньшей мере так же хорошо, как мы знаем принципы теории относительности и квантовой механики. Более того, было ясно, что эти Ньютоновы обобщения лучше, правильнее, чем предшествовавшие им средневековые теории. Далее, к середине века проявился другой вид материального прогресса, возможно, способный поддержать веру в прогресс среди не склонной к размышлению публики гораздо больше, чем чистая наука. Появились лучшие дороги, по которым кареты перемещались с каждым

годом несколько быстрее; появились домашние улучшения вроде ватерклозетов; и к концу века началось даже завоевание воздуха. Завоевание это было, правда, несовершенно – с помощью воздушных шаров – но все же в 1787 году один француз добился весьма современной смерти, пытаясь перелететь по воздуху через Ламанш. Короче говоря, в конце восемнадцатого века очень старый человек мог вспомнить свое детство как время, когда у людей было меньше удобств, более простое материальное окружение, меньше эффективных орудий и машин и уровень жизни был ниже.

Однако, теория прогресса, как бы она ни была связана с ростом кумулятивного знания и способности людей извлекать больше богатства из своей материальной среды, есть моральная и, более того, метафизическая теория. Согласно этой теории, люди становятся лучше, счастливее, ближе к идеалам, выработанным лучшими людьми нашей культуры. Если попытаться проследить это представление о моральном улучшении в конкретных подробностях, то сталкиваешься с неясностью того же рода, какой всегда отличались христианские представления о небе; а это, может быть, свидетельствует, что доктрина прогресса – не более чем современная эсхатология. [Эсхатологией философы называют всевозможные учения о смысле жизни и о «загробном воздаянии»] Прогресс должен был привести – и в первоначальном, принятом в восемнадцатом веке представлении должен был привести очень быстро, в одно или два поколения – к состоянию, где все люди будут счастливы и не будет зла. Это счастье никоим образом не ограничится физическим комфортом. Можно заметить, что в восемнадцатом веке большинство людей, говоривших о прогрессе и совершенствовании человека, мыслило в терминах, близких к христианской, греческой и поздней еврейской этике, говоря о мире на земле и благоволении в людях, об отсутствии всех традиционных грехов и о наличии всех традиционных добродетелей.

Таковы были общие основания веры в прогресс на земле. Этот прогресс должен был произойти от распространения разума. Для обычных людей эпохи Просвещения разум был великим ключевым словом, открывавшим их новую вселенную. Именно разум должен был привести людей к пониманию природы (другое великое ключевое слово), а человек, понимающий природу, сможет привести свое поведение в соответствие с природой, и тем самым избежать напрасных попыток идти против природы, какие он делал, руководствуясь ошибочными понятиями, полученными от христианства и его моральных и политических союзников. Однако, разум не был чем-то внезапно появившимся около 1687 года (когда вышли Ньютоновы *Philosophiae naturalis principia mathematica* [«Математические принципы натуральной философии» (лат.), то есть физики]). Надо сказать, что в то время некоторые нетерпимые модернисты дошли почти до представления, что все предшествующее 1700 году было сплошным рядом ошибок, блужданием неуклюжего человека в темной комнате; но наш средний просвещенный интеллектуал склонен был полагать, что греки и римляне проделали хорошую предварительную работу, и что Возрождение и реформация – как мы их называем – начали заново развивать разум. Принято было думать, что источником тьмы была церковь, особенно средневековая католическая церковь и ее преемники, и что тем самым просвещенные люди нашли источник тьмы в неестественном подавлении природы – короче говоря, нашли Сатану, без которого не обходится ни одна религия. Мы еще вернемся к этому очень важному предмету. Теперь же отметим тот факт, что человек Просвещения считал всех людей, кроме немногих несчастных с особыми дефектами, способными следовать разуму; долгое господство традиционного христианства привело к подавлению, даже к атрофии разума. Но теперь, в восемнадцатом веке, разум может снова прийти к власти и сделать для всех людей то, что он сделал для Ньютона и Локка. Разум может научить человека управлять своей средой и самим собой.

В самом деле, разум может показать людям, как природа действует или будет действовать, если люди перестанут препятствовать ее действию своими неестественными учреждениями и обычаями. Разум может помочь им осознать естественные законы природы, которые они в своем невежестве нарушают. Например, они пытались «защитить» торговлю своей страны тарифами, навигационными актами и всевозможными видами экономического регулирования, чтобы обеспечить своей стране большую долю богатства. Но подумав об этих предметах, они увидели бы, что если каждый человек будет преследовать свой собственный экономический интерес (то есть действовать естественно), покупая как можно дешевле и продавая как можно дороже, то установится посредством свободной (естественной) игры предложения и спроса максимальное производство благ. Они увидели бы, что пошлины, как и все вообще попытки регулировать экономическую деятельность политическими мерами, приводят к *уменьшению* производства и могут быть полезны лишь очень немногим, извлекающим выгоды из неестественной монополии.

Опять-таки, в течение поколений люди пытались изгнать или заклясть демонов, проникших, как они полагали, в безумца. Они бичевали бедных безумцев, связывали их, выполняли всевозможные ритуалы для изгнания демонов. Но разум, обдумав религиозные проблемы, может показать людям, что нет никаких демонов; а в медицинских и психологических исследованиях разум покажет, что безумие является естественным (хотя и прискорбным) расстройством ума (а может быть и тела), то есть болезнью: и тем самым может быть излечено или облегчено дальнейшим применением разума.

Наконец, в течение столетий мужчины и женщины вступали в монашеские ордена, давая обеты целомудрия, послушания, бедности, и проводили всю жизнь в качестве монахов и монахинь. Разум показал бы, что хотя вначале монахи, возможно, очищали поля и осушали болота, хотя они и теперь иногда делают какую-нибудь полезную работу, монашество в целом означает большую потерю производительной силы людей; еще более ясно разум показал бы, что для здорового человека крайне неестественно полное воздержание от половых сношений, и что теологическое оправдание такого неестественного поведения так же нелепо, как представление об одержимости демонами. Когда разум покончит с монашеством, это учреждение станет рассматриваться как типичный пример дурных верований, дурных привычек, дурных способов поведения; монашество исчезнет из нового общества.

Все это складывалось для просвещенного человека в систему, объяснявшую вселенную. Мы уже отметили полезный термин для обозначения этой системы – «Ньютонова всемирная машина». Просвещенные люди лишь начинали понимать эту машину, особенно в том, что касалось человеческих отношений. Благодаря Ньютону и его предшественникам они поняли солнечную систему, тяготение, массу и, как они полагали, в общих чертах все естествознание; во всем этом осталось лишь дополнить некоторые детали. О человеческих отношениях они знали больше, чем их непросвещенные предшественники, которые, под влиянием традиционного христианства, устроили систему законов и учреждений, в лучшем случае недостаточную, а в худшем порочную. Но эти последователи Просвещения не дождались еще своего Ньютона. Конечно, – думали они, – этот Ньютон общественной науки уже где-то близко, он соединит наше просвещенное знание в систему общественных наук, так что людям останется лишь следовать ей, чтобы обеспечить *реальный* Золотой Век, *реальный* Рай – находящийся не позади, а впереди.

Традиционное христианство не могло уже доставлять просвещенным космологию. Накопилось достаточно геологии, чтобы дата творения – 4004 год до нашей эры, согласно архиепископу Ашеру – и история потопа казались все менее правдоподобными. Но

незачем было ждать развития геологической науки. Возьмем христианскую доктрину о Троице. Математика против нее: ни в какой респектабельной арифметической системе трое не могут быть в то же время одним. Что же касается чудес, то почему они прекратились? Если вы могли воскрешать мертвых в первом столетии, то почему не в восемнадцатом? И так далее, с очень известными теперь, но тогда свежими и смелыми аргументами.

Но те, у кого пошатнулась традиционная христианская вера, не сразу расставались с представлением о Боге. Большинство просвещенных в первой половине века, включая столь важные фигуры как Вольтер и Поуп, были деисты, во всяком случае публично. Деизм – это вполне определенное и конкретное верование о вселенной, и если не считать некоторой полемики в то время и в дальнейшем, это вовсе не синоним атеизма или скептицизма (агностицизма). *Деизм* надо отличать от *теизма*, у которого есть более личный Бог, не обязательно антропоморфный, но по крайней мере в некотором смысле имманентный, которому можно молиться; от *пантеизма*, Бог которого проникает в каждую частицу вселенной; и от *философского идеализма*, говорящего не о Боге, а о духе (Geist). Деист в действительности твердо верит в существование Бога, как бы он ни был далек и холоден. Вера деиста – это ближайшее отражение упорядоченной Ньютоновой вселенной, вращающейся по закону. Бог деиста – это лицо, ответственное за проектирование, построение и запуск этой всемирной машины: ведь нельзя представить себе машину без ее строителя, результат без причины? В технических терминах, деист доказывает существование своего Бога двумя очень старыми аргументами – аргументом о Первой Причине и аргументом о Плане. Но однажды запустив эту всемирную машину, этот необходимый деисту Бог перестает о ней заботиться. Этот Бог-часовщик изготовил свою подобную часам вселенную, завел ее на вечные времена и предоставил ей вечно действовать по законам, только что выясненным Ньютоном. Люди в этой вселенной предоставлены самим себе. Бог спроектировал их как часть своей машины и устроил их так, чтобы они могли сами действовать, но с особым даром – знать с помощью своего разума, как именно они действуют. Конечно, нет смысла молиться этому Богу-часовщику, который не мог бы вмешаться в работу своего изделия, если бы даже захотел. Конечно, этот Бог никогда не показывался Моисею на Синае, никогда не посылал на землю своего едиnorodного сына для искупления человеческих грехов – и даже не мог иметь никакого сына.

Он производит впечатление ненужного Бога, какого-то Бога-бездельника. То, что людям вообще понадобился такой эмоционально неудовлетворительный Бог – интересный пример того, как медленно происходят интеллектуальные перемены. Скачок от христианского Бога к никакому Богу оказался попросту чересчур велик. Но деизм был одним из неудовлетворительных видов компромисса, непригодным ни в интеллектуальном, ни в эмоциональном отношении. Знаменитый афоризм Вольтера о его Боге выдает его фатальную слабость: «если бы Бога не было, его надо было бы выдумать». Радикалы следующего поколения не видели необходимости его выдумывать. Они уже знакомы были в математике с понятием бесконечности. Всемирная машина всегда существовала, – полагали они, – и , насколько люди могут судить, всегда будет существовать. Как можем мы знать, что когда-то существовал столь отдаленный Бог, как Бог деистов? Если он находится снаружи сотворенной вселенной, то как он может быть и внутри нее, и даже внутри нашего ума как концепция? Конечно, он не был необходим. Достаточно было природы – этой большой вселенной, которую мы никогда не успеем полностью изучить. Перестанем заботиться о Боге и усвоим себе религию разума, этическую систему без всей этой теологической бессмыслицы.

Такова была, во всяком случае, позиция более мягких мятежников, материалистов, находивших Бога ненужным. Другие шли дальше их и считали Бога вполне определенным злом, особенно Бога Римской католической церкви. Они гордо называли себя атеистами, людьми без Бога. У них уже не было сомнения. Они знали, что христианского Бога не существует; они знали, что вселенная – это система движущейся «материи», которую можно полностью понять, пользуясь человеческим разумом, как это делается в естественных науках. Их материализм, их атеизм был положительной верой, а не формой скептицизма; это была определенная форма веры, вид религии. Позитивная вера в познаваемую вселенную, состоящую в конечном счете из материальных частиц, всегда оставалась с тех пор элементом западной культуры. Но никто не знает в действительности, сколько людей приняло или еще примет какую-нибудь форму этого верования.

И деисты, и атеисты отвергли организованное христианство своего времени. Восемнадцатый век был великим веком антиклерикализма, веком, когда все виды враждебности и недовольства католическим и протестантским христианством могли выступить открыто, благодаря «духу времени» эпохи Просвещения, дешевой печати, слабой цензуре, неэффективной полиции и веселому одобрению, с которым старые правящие классы встретили эти атаки против установленной религии. То, что было законно в двух удивительно свободных странах, Англии и Голландии, легко проникало во Францию и в германские государства. Впервые после Римской империи христианство испытало серьезную атаку внутри своей собственной культуры. Ко времени Французской Революции эта атака стала чрезвычайно острой, особенно в континентальных странах, и христианам пришлось опять испытать мученичество за свою веру, на этот раз на гильотине.

Все верующие в новую религию разума, и деисты, и полные материалисты, хотя и отвергнувшие христианского Бога, должны были столкнуться с проблемой зла. Для них это была очень трудная проблема. Они постулировали всемирную машину, некоторой частью которой был человек, действующий по законам природы. Далее, они постулировали особую способность людей, называемую разумом, с помощью которой люди могут понимать законы природы, ясные и справедливые законы, и жить в соответствии с этими законами мирно и счастливо. Но взглянув вокруг себя на мир восемнадцатого века, они видели повсюду вражду и нищету, всевозможные виды зла. Было ли это зло согласно с законами природы, благотворной природы? Конечно, нет, оно было в высшей степени неестественно, и просвещенные люди, естественно, старались его искоренить. Но как это могло получиться? Каким образом неестественное превратилось в естественное? Как высшее стало низшим?

Эта трудность была уже в христианстве. Но христианство имело по крайней мере своего Сатану, как ни трудно было примирить его существование с благодатью и всемогуществом Бога. Люди, принявшие космологию Ньютоновой всемирной машины, встретились с еще более тяжелой трудностью, осуществляя или хотя бы оправдывая свое очевидное желание изменить, улучшить этот мир – который уже должен был быть совершенным, автоматическим, определенным. И в самом деле, в любом виде монистического натурализма легко соскользнуть к неестественному. Например, сам Руссо не был поклонником Ньютоновой всемирной машины и разума. Природа, которую он находил в основе всего, была спонтанной, дружелюбной, сердечно отзывчивой, каковы простые, неиспорченные люди, такие как дети, дикари и крестьяне. Это природное состояние он находил прежде всего в прошлом, до того как цивилизация принесла с собой развращение. В своем «Рассуждении о происхождении неравенства» Руссо пытается описать происхождение зла. Злодеем, виновным в прекращении природного состояния, был

первый человек, осмелившийся отрезать от общей собственности кусок земли, оградить его забором и сказать: «это – мое». Руссо не объясняет, *почему* это дитя природы действовало столь неестественным образом.

Если просвещенные не могли решить проблему происхождения зла, то у них были очень определенные представления о добре и зле в их собственное время. Они считали злом историческое наследие в виде обычаев, законов, учреждений – то есть среду, особенно общественную среду, созданную людьми для людей. Физическая среда, как они ее понимали, особенно после «Духа законов» Монтескье, была часто суровой и бесплодной, или слишком мягкой и роскошной; и они знали, что некоторые болезни, по-видимому, не вполне зависели от общественной среды. Но они надеялись, что смогут овладеть физической средой; более того, они надеялись, что смогут овладеть и общественной средой. Как они полагали, общественная среда их времени была почти совсем плохой, настолько плохой, что, пожалуй, ее надо было разрушить до конца. Но в большинстве случаев они не думали, что это разрушение будет насильственным. Они предвидели Французскую Революцию, но не Царство Террора.

В общих чертах, «средний» просвещенный человек (повторяем, мы не имеем в виду столь сложных и утонченных людей как Вольтер, Дидро или даже Руссо) отождествлял зло со средой, а добро с чем-то внутренним в человеке, с человеческой природой. Человек, как предполагалось, рождается добрым; общество делает его злым. Чтобы сделать его опять добрым, надо защитить эту естественную доброту от развращающего влияния общества. Или, более конкретно, чтобы исправить индивида, надо исправить общество. Разум может показать нам, как это сделать; каждый закон, каждый обычай, каждое учреждение должно быть подвергнуто испытанию на разумность. Разумно ли наследственное дворянство? Если нет, его надо отменить; если да, его надо сохранить. Наследственное дворянство подвергалось исследованию разума в умах большинства просвещенных людей, и уже к 1780-ым годам оказалось неразумным. Один из первых актов Французского Национального Собрания, призванных переделать Францию, состоял в отмене дворянства. Здесь мы снова сталкиваемся с одной из главных форм, в которых современные люди представляют этические и политические проблемы, – с противопоставлением среды и наследственности. Время от времени находится кто-нибудь, твердо заявляющий, что война и сопровождающие ее страдания и жестокость – это Добро, а кто-нибудь другой жалуется, что наши физические удобства – это Зло. Но люди западного общества, большей частью и в общих чертах, согласны в том, что они считают добром, и что злом. Расходятся они в своем объяснении постоянства зла. Просвещение и мы сами, как наследники Просвещения, подчеркиваем значение среды; мы склонны верить – как верит большинство американцев, – что если только мы сумеем выработать надлежащие «устройства», законы, учреждения, и, прежде всего, воспитание, то люди будут ладить между собой и жить почти что хорошей жизнью. Христианская же традиция склонна возлагать ответственность на природу человека; люди рождаются с чем-то побуждающим их делать зло; они рождаются в грехе. Правда, христианин видит выход – возможность спасения, принесенную нам Иисусом, но это совсем не то, что вера в улучшение среды, в лучшие законы и программы образования.

Важно понять, что вера в улучшение среды даже в своих ранних, самых оптимистических фазах, обычно не доходила до нелепых крайностей. Лишь безумец могбы утверждать, что ребенок, выбранный наугад из большого числа новорожденных, может быть превращен манипуляциями окружающей среды во что угодно – в боксера-тяжеловеса, великого музыканта или великого физика. Правда, психология восемнадцатого века, исходившая из идей Локка, полагала, что человеческий ум – пустой сосуд, заполняемый опытом жизни; но даже эта психология *tabula rasa* [Чистая доска (лат.)]. В философии Локка и эмпиристов ум

новорожденного свободен от всякого врожденного знания, что и выражается этой метафорой. При этом не принимались во внимание врожденные механизмы инстинктов и способность к обучению] не понимала равенство людей как их тождественность. Для веры в среду, какой она была в восемнадцатом веке, более характерно утверждение одного из ее младших представителей, социалиста Роберта Оуэна:

«Любому сообществу, и даже миру в целом, можно придать применением надлежащих средств любой общий характер, от лучшего до худшего, от самого невежественного до самого просвещенного; средства же эти находятся в значительной степени во власти и под управлением тех, кто имеет влияние на человеческие дела.»

Ключевое слово здесь «общий». Оуэн не думает, что может добиться определенного конкретного результата с каждым индивидом; он думает, что может сделать это с большими группами. В конце концов, это не так уж далеко от современных представлений, стоящих за всеми усилиями повлиять на воспитание людей.

Вера в действие среды все еще важна для всех, кто надеется произвести быстрые и *обширные* изменения в поведении людей. Теперь осталось немного людей, верящих, что такие изменения могут быть достигнуты вмешательством сверхъестественной силы, религией в традиционном смысле слова. И лишь сумасброд может верить, что можно получить быстрые результаты с помощью евгенических манипуляций над человеческим организмом. Мы не можем быстро *вывести* породу лучших людей; мы должны *делать* лучших людей из нашего наличного материала. Предоставим опять слово Оуэну, с его оптимизмом Просвещения, незамутненным ужасами Французской Революции и наполеоновских мировых войн:

«Эти планы должны быть предназначены, чтобы прививать детям с самого раннего детства хорошие привычки любого рода (что, разумеется, предотвратит в них лживость и притворство). Затем они должны получать рациональное воспитание, и труд их должен быть направлен на полезные цели. Такие привычки и воспитание должны выработать у них активное и страстное желание способствовать счастью каждого индивида, притом *без малейшего исключения* для какой-либо секты, партии, страны или климата. Они обеспечат также, с наименьшими возможными исключениями, телесное здоровье, силу и бодрость; потому что счастье человека может быть основано лишь на здоровье тела и душевном мире.»

Программа Просвещения

Люди Просвещения были не столь единоклюны, как могло бы показаться из нашего предыдущего анализа. Напротив, среди них можно заметить большое расхождение, не преодоленное и до сих пор. Не все просвещенные согласились бы с тем, что разум говорит против наследственного дворянства, и безусловно не все просвещенные хотели бы устранить все классовые различия. Оказалось, что на практике разум разных людей выбирает разные пути.

Это большое расхождение между просвещенными можно описать следующим образом. Одни из них полагали, что сравнительно небольшая группа мудрых и одаренных людей, находясь у власти сможет так манипулировать средой, что все – и манипулирующие, и манипулируемые – будут счастливы. Другие же считали, что надо только разрушить, отменить существующую плохую среду, и тогда все будут спонтанно сотрудничать в создании совершенной среды. Первая группа, как бы она ни отстаивала на словах идеалы демократии и свободы для всех, состояла из авторитарно настроенных людей; в конкретных условиях восемнадцатого века, с его мышлением и учреждениями, они

склонны были возложить свои надежды на мудрых правителей и опытных государственных служащих, на то, что историки называют «просвещенным деспотизмом». Вторая группа верила, что обыкновенный человек, человек с улицы или с поля – здравомыслящий и разумный человек, как и большая часть человеческого рода; сторонники этого взгляда хотели, чтобы все такие люди были свободны следовать своей врожденной мудрости; они верили в демократические методы, во всеобщее голосование, в правление большинства; крайние из них были философские анархисты, полагавшие, что любое правление плохо, что люди должны упразднить любое правительство.

Есть очень яркое свидетельство реальности этих противоположных позиций: это карьера одного из самых влиятельных философов Просвещения, Джереми Бентама. Уже молодым человеком Бентам выработал четкую и для многих вполне убедительную формулу своего утилитаризма: Надо делать все возможное для наибольшего счастья наибольшего числа людей. Поскольку он присоединил к своей формуле метод, позволяющий практически *измерять* человеческое счастье – метод, удовлетворявший его и его последователей, – то он сумел создать вокруг себя среду, где занял место «строгого отца». Он составил проект удивительной социальной техники.

Первое представление Бентама состояло в том, что правящие классы Британии, важные лорды и торговцы, сделают за него эту работу; он хорошо знал эти классы, так как сам происходил из состоятельной купеческой семьи и был частым гостем лорда Шелберна [У.Ф. Шелберн (1737 – 1805) – английский политический деятель, признавший версальским договором независимость Соединенных Штатов (1783)]. В самом деле, эти джентльмены читали, говорили и были вполне осведомлены о том, что происходит в этом просвещенном мире. Но они пользовались в старой системе определенными привилегиями – более того, было видно, что эта дурная среда, по-видимому субъективно нравилась им – и Бентам понял, что не может убедить их принять предложенные им реформы. И вот, в начале девятнадцатого века он начал поворачивать в сторону народа, и скоро стал убежденным демократом, полагавшим, что всеобщее голосование и частые выборы обеспечат ротацию должностей и все остальные механизмы демократии. Теперь он уверовал, что массы произведут перемены, которые отказался провести привилегированный класс. Конечно, массам нужны были учителя, нужны были лидеры; их должна была доставить небольшая группа образованных, но не аристократических последователей Бентама, «философских радикалов». Они должны были составить передовой отряд демократии, а вовсе не привилегированную группу мудрецов, монополизирующую управление.

Мы только что писали о расхождении в рядах просвещенных. Понимание таких вещей весьма затрудняется тем обстоятельством, что человеческий ум редко сталкивается с простым выбором между двумя путями. В действительности человеческий ум легко перепрыгивает с одного пути на другой, так что в конце концов весь пройденный путь становится похожим на лабиринт. Мы провели различие между людьми, верившими в манипуляцию средой усилиями немногих (*philosophes* [Французский термин, означающий философов Просвещения], инженеры, планировщики, технократы, «мозговые тресты»), и людьми, надеявшимися осуществить необходимые изменения среды демократическим процессом голосования. Это различие полезно и даст нам первое приближение к интересующей нас проблеме, особенно пригодное для восемнадцатого века. Но есть по меньшей мере еще одна дуальная классификация, не вполне тождественная первой, которая нам здесь понадобится. Это различие между теми, кто полагает, что новая среда будет для обыкновенных людей некоторым принуждением – с которым они смогут мириться, но которое все еще будет отчасти чем-то внешним, связывающим их в дисциплинированную группу, – и теми, кто верит, что новая среда не будет вообще содержать каких-либо учреждений и законов, что в новом порядке люди будут спонтанно

жить по Золотому Правилу. Первая точка зрения – авторитарная, вторая – либертарианская [Англ. *libertarian* означает, в современной политической жизни, различные группы, выступающие за максимальное ограничение государственного контроля] или анархическая.

В большинстве вопросов сторонники просвещенного деспотизма занимали авторитарную позицию; для них плох был не *принцип* авторитета вообще, а *старый*, христианский авторитет; как они думали, в руках людей, умеющих пользоваться просвещенным разумом, авторитет вполне уместен, даже необходим. Однако в экономических делах, как полагали многие из этих сторонников авторитета, бизнесмен должен быть вполне свободен вести свои дела, без вмешательства государственной власти или гильдий. В действительности то, чего они требовали, даже в экономике не было свободой для всех индивидов, а только свободой для предпринимателя, для промышленника. В узких пределах фабрики или другого предприятия должна была сохраняться та организация, эффективность, рационализация, которые были столь созвучны авторитарной стороне Просвещения. Тот же Роберт Оуэн, который так отчетливо изложил теорию окружающей среды, сам был совладельцем и главным менеджером доходной текстильной фабрики в Нью Ленарке, в Шотландии. Нью Ленарк был в те дни образцовой фабрикой, окруженной принадлежавшими компании превосходными жилыми домами и прогрессивными школами для детей рабочих – это был любимый эксперимент самого Оуэна. Но в Нью Ленарке не было «индустриальной демократии». Слово Оуэна было законом; Оуэн манипулировал средой; Оуэн был отец самой патерналистской системе.

Бентам представляет еще более типичный пример тщательно продуманной среды – продуманной сверху мудрым, отеческим авторитетом. Основные принципы Бентама состояли в том, что люди ищут удовольствия и избегают боли (заметьте кажущееся сходство с такими концепциями физики как тяготение). Поскольку это факт, мы должны принять это как моральное благо. Поэтому секрет правления – изобретать такие системы вознаграждений и наказаний, чтобы социально и морально желательные действия со стороны индивида всегда доставляли ему больше удовольствия, чем боли. Бентам разработал во всех деталях свое исчисление удовольствия и боли, классифицируя, взвешивая и измеряя различные виды удовольствий и болей. Конечно, в действительности он приписывал им такие значения, какие казались правильными добродетели, философски настроенному, серьезному английскому джентльмену. Его этика, подобно этике большинства западных мыслителей, восстававших против христианства, оказывается самой христианской. Но Бентам не доверил бы обычным общественным учреждениям правильное измерение наших болей и удовольствий. Каким-то образом получалось, что воздаяние за действия не приносило наибольшего блага наибольшему числу людей, а напротив, наказывало действия, которые могли бы привести к такому результату. И одна свобода не могла бы привести к этому результату. Людям вроде Бентама приходилось засесть за работу и сконструировать новое устройство, новое общество.

Разум говорит нам, что преступление – например, кража – должно быть наказано, потому что оно приносит больше боли его жертве, чем удовольствия вору (и вдобавок приносит боль всем знающим о краже, так как они боятся, что то же случится с ними). Но разум говорит нам, что такие понятия как грех, проклятие, раскаяние и тому подобные по отношению к краже бессмысленны. Мы имеем здесь дело с простой бухгалтерией. Вор должен быть пойман и наказан таким образом, чтобы боль от наказания лишь немного перевешивала в уме вора удовольствие (то есть доход) от преступления. Если удовольствие больше очень легкого наказания, то у вора возникнет искушение повторить преступление. Если же боль намного больше – если наказание чрезвычайно тяжело, как это было при английских уголовных законах того времени – то вор будет чувствовать себя мучеником, или раздавленным, или мятежником, но, конечно, не исправится. Но ведь вся

цель закона – исправить преступника, чтобы предотвратить повторение преступления. Поэтому наказание должно соответствовать преступлению.

Психологические подробности учения Бентама кажутся нам теперь несколько наивными, а его сложные планы неосуществимыми. Но мы узнаём в них известный нам дух реформы. Многие реформы учреждений, которые пытались осуществить Бентам и его последователи, действительно вошли в своды законов. Теперь никого не вешают за кражу овцы. Мы не рассчитываем на необычайные результаты, какие хотел получить Бентам, но продолжаем использовать многие его методы; и даже если мы убежденные демократы, мы по-прежнему связываем большие надежды с изменениями учреждений, планируемыми сверху. «Новый Курс» [Пропагандистское название политики президента Ф. Рузвельта] и «Новые Рубежи» [Пропагандистское название политики президента Дж. Кеннеди] содержали в себе добрую долю старого Бентама (с типичным предположением, что новое – это всегда хорошо).

Сторонники свободы сильнее расходятся между собой, чем сторонники авторитета. Через все восемнадцатое столетие проходит течение мысли, напоминающее мирское антиномианство и, пожалуй, нашедшее свое окончательное выражение в книге английского радикала Уильяма Годвина «Политическая справедливость» (1793). Годвин полагает, что люди совершали дурные поступки лишь потому, что пытались повиноваться установленным законам и заставляли это делать других; если бы каждый свободно делал то, что он в самом деле хотел делать в каждый момент – и если бы все были надлежащим образом освобождены от предрассудков, фанатизма и невежества – то все действовали бы разумно. Никакой разумный человек не стал бы обижать другого, не пытался бы накопить больше имущества, чем он может использовать, и не завидовал бы кому-нибудь, кто делает что-то лучше него. Годвин завел эту доктрину философского анархизма так далеко, что возражал против поведения дирижера, указывающего темп оркестру, считая это неоправданной тиранией над музыкантами; музыканты, предоставленные самим себе, сами нашли бы естественный ритм и лучше играли бы без руководства.

Анархизм даже как идеал всегда казался большинству людей нелепым, но его нельзя отбросить как нечто не имеющее значения. Конечно, в своих крайностях он доходит до безумия, но он входит как составляющая во многие не столь крайние взгляды. Как цель и как нечто вроде полуотвергнутой надежды он входит во многие виды социализма, и даже в нашу собственную демократию. Как идеал он каким-то образом продолжает жить в нашем слишком управляемом мире.

Существует, однако, более широкий путь, на который чаще всего вступали сторонники свободы – путь с множеством ответвлений, причем некоторые из них странным образом вдруг поворачивают на сто восемьдесят градусов в сторону авторитета. Мы должны теперь присмотреться более внимательно к одному из знаменитых документов в истории политической философии: это «Общественный договор» Руссо (1762). Этот маленький трактат вызывал споры в течение поколений. Некоторые читатели полагают, что это сочинение проповедует индивидуальную свободу; другие же находят, что оно выражает авторитарный коллективизм, что Руссо был одним из интеллектуальных предшественников современного тоталитаризма.

По существу Руссо пытается разрешить проблему политического повиновения. Его ранние произведения и все его наклонности были направлены к тому, что мы называем анархизмом. Первая звонкая фраза его книги гласит «человек рождается свободным, и он повсюду в оковах». Почему же? Потому, – отвечает Руссо, – что ему пришлось изменить свое естественное состояние на состояние цивилизации (не будем спрашивать, почему ему пришлось расстаться с естественным состоянием – как мы уже заметили в этой книге, не

существует логичного или «рационального» ответа на проблему зла). В естественном состоянии человек не повиновался никому или, если угодно, повиновался своим собственным капризам и желаниям. Теперь же, в состоянии цивилизации, он должен повиноваться повелениям, которые, как он знает, не исходят прямо от него самого. Если он, например, раб, то он должен повиноваться такому же человеку, как он сам, а это самое унижительное и неприятное переживание, самое неестественное и бесчеловечное. Даже в обществах восемнадцатого века он вынужден повиноваться законам, в составлении которых он никогда не принимал участия, людям, которых он никогда не выбирал себе в повелители. Каков же выход из этого положения?

Как вы, может быть, заметили, Руссо одновременно пытается анализировать психологические факторы повиновения и внушить своим читателям, какие виды повиновения хороши и какие плохи. Используя подход, который он, может быть, не одобрил бы, но который подходит к нашему времени, можно сказать, что люди в действительности не стали бы повиноваться даже в обычной политической практике, если бы каким-то образом не чувствовали, что они повинуются не другой *человеческой* воле, как раб повинуется хозяину, а некоторой высшей воле, частью которой является их собственная воля. Эту волю Руссо называет *общей волей*. Для строгого номиналиста общая воля, конечно, просто выдумка. Но каждый, кто принимал когда-нибудь некоторое эмоциональное участие в какой-нибудь группе, от семьи до колледжа или нации, может догадаться, что имеет в виду Руссо. Общая воля Руссо создается общественным договором; общественный договор он понимает в смысле Гоббса, как договор, заключаемый каждым членом общества с каждым другим; но возникающая таким образом группа, в отличие от представления Гоббса, не передает управление абсолютному монарху, а рассматривает любые управляющие власти как простых служащих, увольняемых, когда общая воля этого желает.

Каким же образом эта общая воля дает о себе знать? В конце концов воля индивида может быть угадана, если посмотреть, что он делает. Но кто когда-нибудь видел или слышал Соединенные Штаты? Какой смысл имеет «воля американского народа» для человека, который не дает обмануть себя идеалистической метафизикой, а хочет что-то видеть, слышать или как-то воспринимать? Ну что ж, если в национальных выборах один из кандидатов получает 55 процентов голосов, а другой 45 процентов, то разве нельзя сказать, что избранный кандидат представляет «волю американского народа»? Или если Конгресс должным образом и свободно избран, разве его решения не представляют волю народа?

На второй вопрос Руссо ответил бы твердым «нет!» Он верил в прямую демократию, как в древнегреческих городах-государствах или в маленьких швейцарских кантонах, и думал, что большая страна вроде Франции не может быть реальным сообществом с общей волей. Это мнение, что большая страна не может быть подлинным государством, представляет собой всего лишь иллюзию Руссо, любопытный пример почти ренессансной приверженности к классическим формам, что всегда отмечается в комментариях к Руссо, но без особого внимания. На первый вопрос – если бы Руссо вообще признал нацией нацию из 175 000 000 – Руссо пришлось бы дать двусмысленный ответ: Да, если кандидат, получивший 55 процентов голосов, *реально* воплощает общую волю Соединенных Штатов; Нет, если не воплощает ее. Часто ошибочно полагали, что по теории Руссо большинство всегда право. Но он так не думает.

Нам придется добавить к «индивидуальной воле» и «общей воле» Руссо еще один его термин: «воля всех». Когда группа принимает каким-нибудь способом решение, голосуя, аплодируя или даже гремя щитами, как в Спарте, то общая воля присутствует, – в смысле

Руссо – если это решение *правильно*; между тем, «воля всех», простая механическая сумма эгоистических, непросвещенных волей, присутствует, даже если решение *неправильно*. Но кто же решает, что правильно и что неправильно? Здесь мы приходим к уже знакомому нам вопросу, в котором так много людей безнадежно запуталось. Конечно, нет лакмусовой бумажки, отличающей правильное от неправильного. Нет никакого научного, «операционного» теста, различающего общую волю и волю всех. Руссо пишет так, как будто считает, что решение, принятое большинством голосов в малой группе, например, в собрании жителей небольшого городка Новой Англии, после полной и свободной дискуссии, в самом деле отражает «мнение собрания», проявляет общую волю. Но это не обязательно. Окончательный критерий здесь трансцендентен – это вопрос веры.

Вы можете подумать, что все это запутанно и слишком смахивает на философию в дурном смысле слова. Но даже если вы откажетесь следовать за Руссо в его метафизике общей воли, вы должны признать, что он ищет здесь подходы к некоей глубокой психологической истине. Он замечает, что в свободном демократическом обществе люди, первоначально противившиеся предложенной мере, затем добровольно принимают ее, когда им становится ясно, что она представляет общую волю. Иначе говоря, 45 процентов практически принимают желания 55 процентов, как будто это *фактические* желания всех 100 процентов. Хотя для некоторых намеренно циничных людей это звучит сентиментально, без чего-то близкого к описанному выше процессу никакая действующая демократия невозможна. Мы можем считать, что избрание нежелательного для нас человека несогласно с нашей «индивидуальной волей»; но если мы вообще отказываемся признать это избрание, мы становимся мятежниками, и если той же позиции придерживаются многие, то у нас получается не устойчивая демократия, а какая-то карикатурная южноамериканская республика. Для устойчивости свободного общества кажется необходимым принять то, что Руссо называет – по крайней мере в некоторых местах своей книги – «общей волей».

Но главная двусмысленность Руссо возникает на следующем шаге. Когда я подписываю общественный договор (даже в метафорическом смысле, просто родившись в этом обществе), то я отказываюсь от моей естественной, простой свободы и получаю взамен

Величайшую свободу повиноваться общей воле. Если я не подписываю его, то я восстаю против права и оказываюсь в действительности рабом моей собственной эгоистической воли. В таком случае надо вынудить меня повиноваться – это и значит сделать меня свободным. Руссо говорит это вполне отчетливо:

«Таким образом, чтобы общественный договор не остался пустой формой, он должен содержать, хотя бы и в невыраженном виде, единственное обязательство, которое только и может придать силу всему в целом, а именно, что если кто-нибудь откажется повиноваться общей воле, то он должен быть принуждён всей массой своих сограждан это сделать: это всего лишь означает, что может оказаться необходимым принудить человека быть свободным. . . .»

Мы далеко отошли от свободолюбия, с которого начали. Аргументация (или метафора) здесь очевидна, она может быть использована каждым, кто защищает ограничение личной свободы. Через разных интеллектуалов, таких как Кант и Гердер, она перешла к обычным немцам и стала германским верованием, использованным в той или иной форме германскими властями, чтобы оправдать повиновение. Эта доктрина всегда казалась несколько опасной западным европейцам и американцам, поскольку она слишком жертвовала индивидом ради государства. Но самый факт, что Руссо довел свой анализ до суверенной и неоспоримой общей воли, представляет интересный пример того, как далеко может зайти человеческий ум по пути абстрактного мышления. Сам Руссо был

эксцентрической личностью, индивидуалистом; его эмоциональное неприятие любого организованного принуждения напоминает Торо; и вот, он предстает перед нами, по крайней мере в приведенном выше отрывке, как один из пророков современного коллективистского общества.

За этой двусмысленностью «Общественного договора» стоит еще одно полярное противоречие, которое можно анализировать на опыте восемнадцатого века. Страстный молодой последователь Просвещения 1780-ых годов не разделял свои идеи на части, как мы это делаем сейчас. Он был против установленного порядка, против традиции, против всего, что он называл заблуждением и суеверием; он был за природу, разум, свободу, здравый смысл, за все, что казалось новым и перспективным в этом прогрессивном мире. Но что придало форму этим новым, лучшим вещам, которые должны были заменить старые? До сих пор мы встретились с одним таким понятием – это разум, в смысле мышления Ньютона и *philosophes*. Но к концу века мы встречаемся с новыми словами, или со старыми, получившими новое значение: чувствительность, энтузиазм, жалость, сердце. После 1760 года, вместе с большой популярностью Руссо, сердце занимает подобающее ему место, вместо головы. Казалось, что разум не будет больше проводником, архитектором нового мира; отныне чувствительность, ощущение, воля научат нас совместно трудиться в строительстве новой жизни. Разум же начинает вызывать подозрения:

Если один только абстрактный разум управляет умом,
Ум живет в заточении мерзкого эгоизма;
Вращается на одном месте, отдельный и одинокий,
И не чувствует никакого интереса, кроме своего собственного.

[В подлиннике рифмованные стихи А. Поупа, которые мы предпочли перевести прозой]

Мы отложим до следующей главы рассмотрение романтического движения, предваренного задолго до конца восемнадцатого века Руссо и такими английскими писателями как Шефтсбери и ставшего в девятнадцатом веке одним из главных элементов мировоззрения. Для понимания позднего Просвещения надо заметить, что этот поворот к эмоциям придал таким концепциям как «природа» совсем иную окраску, чем в Ньютоновой всемирной машине. Природа перестала быть отчетливым, упорядоченным, математическим понятием; она стала тем, что слово «природа» все еще говорит каждому из нас – миром, нетронутым или мало затронутым людьми, неподстриженным, неприрученным, диким, спонтанным, и совсем не математическим. Нас интересуют здесь политические следствия этого фундаментального перехода от классической природы к романтической природе.

Можно считать, и притом вполне оправданно, что дихотомия между разумом и эмоцией, между головой и сердцем – просто один из стереотипов плохого мышления. Мышление и чувствование – не отдельные действия человека; наши мысли и наши эмоции слиты в наших мнениях. И все же различие, о котором идет речь, заслуживает внимания хотя бы как рабочее средство анализа. Вот хороший пример, относящийся к концу восемнадцатого века и содержащий актуальную до сих пор проблему. Профессиональные экономисты, составившие к тому времени определенную группу со своей респектабельной, хотя и новой дисциплиной, умели «доказать», что помощь бедным и благотворительность, дававшие получателям собственный дом и семью, были плохи для всех, в том числе и для самих получателей. Когда в 1798 году Мальтус опубликовал свой «Опыт о законе народонаселения», аргументация экономистов была доведена до логического завершения: чем больше вы делаете, чтобы облегчить судьбу бедного человека, тем больше он производит детей, тем меньше достается каждому работающему и тем хуже становится им всем. Сторонники утилитаризма подхватили это и содействовали учреждению в Англии

системы работных домов, где бедные, получавшие помощь, были разделены по полу и жили в самых неприглядных богадельнях. Полное применение логики привело бы к тому, что бедным давали бы умереть с голоду, если они не могли заработать себе на жизнь, но Запад никогда не доводил свою логику до завершения, даже в экономике.

Мы не станем обсуждать, согласно ли рассуждение экономистов по этому поводу с тем, что в нашей традиции принято называть «разумом». Факт состоит в том, что они ссылались на разум, – и их оппоненты не оспаривали эту ссылку. Их оппоненты говорили нечто вроде следующего: «Мы не видим ошибки в ваших рассуждениях. Может быть, человечеству было бы лучше, если бы общество избавилось от своих некомпетентных членов. Но мы не можем принять ваши аргументы. Нам жаль бедных людей. Мы знаем, что вы неправы, потому что чувствуем, что вы неправы. Возможно, бедный человек ленив, необучен, неуклюж, некомпетентен; но . . . » Эта защита могла продолжаться до бесконечности, но даже вернейшие сторонники сердца в конце концов прибегали к аргументам и рассуждениям; бедных, – говорили они, – надо защищать, потому что они имеют право на хорошую жизнь, или (это аргумент сторонников влияния среды) потому что они никогда не имели шанса выйти из бедности. Можно было привести еще самый современный аргумент, как это сделал Роберт Оуэн: чтобы повысить уровень жизни бедных, надо повысить спрос на массовую промышленную продукцию, и тем самым сделать возможным постоянный экономический прогресс. Но основной аргумент оставался прежним: мы *чувствуем*, что держать их в работных домах жестоко.

Можно сказать с некоторым приближением, что в поздний период Просвещения сторонники головы стали сильнее подчеркивать роль просвещенного деспотизма, планирования и авторитета; сторонники сердца настаивали на демократии, или, по крайней мере, на самоуправлении многочисленного среднего класса, на «естественной» спонтанности и на личной свободе. Но, как мы уже заметили выше, сопоставляя мышление и чувство, это не два отдельных направления, а сочетание сил в наших политических установках.

Американец так называемого «прогрессивного» или «либерального» направления давно уже страдал от этого противоречия. Его эмоции, поддерживаемые американской демократической традицией, побуждают его доверять народу, предоставив ему принимать решения после свободного обсуждения, предоставив ему проявлять ту правоту, которая свойственна группам простых людей. Он хотел бы верить в народ, хотел бы доверять его суждению. Но с другой стороны, его разум, поддерживаемый привычками американских интеллектуалов, говорит ему, что человек с улицы суеверен, имеет низменные вкусы, не способен к объективному мышлению в сколько-нибудь сложных случаях, повинуетя неблагоприятным и некрасивым влечениям. Приведем конкретный пример. Либерал склонен думать, что расовое неравенство на Юге – дело рук немногочисленных консервативных политиков, богатых людей и сбившихся с пути интеллектуалов; но некий голос в нем говорит ему, что подлинный враг негра – это масса белых, особенно «бедных белых». Отсюда он может прийти к мысли, что бедные белые боятся негров из-за экономической конкуренции. Во всяком случае, он встречается с реальным вопросом: Доверяю ли я мудрости и доброй воле простого человека? Он в этом не уверен. Его сомнение имеет глубокие исторические корни, восходящие во всяком случае к Просвещению.

Просвещение и христианская традиция

Идеи Просвещения, исходили они из головы или из сердца, или из совместной работы обоих, очевидным образом разлагали существующие учреждения. Как говорил Бэкон,

«тонкость природы во много раз больше тонкости чувств и понимания»; если согласиться с этим афоризмом, то любая человеческая попытка осмыслить общественные учреждения должна их *упрощать*. Отсюда возникает четкая схема или проект, по сравнению с которым действительность всегда сложнее и, по мнению многих мыслителей, менее совершенна. Проще говоря, едва ли не каждый может в качестве критика указать на несовершенство обычной практики, может придумать лучший способ что-нибудь делать, чем это принято – руководить клубом, составить программу обучения, тренировать футбольную команду, возглавлять государственное учреждение. И если кто-нибудь полагает, что все человеческие дела следует вести с отчетливостью и упорядоченностью лучших математических рассуждений, то он попросту следует примеру Декарта, Ньютона и Локка; он может даже в наше время стать самым безжалостным критиком существующего. В 1750 году такой человек мог бы, пожалуй, найти еще больше нелепостей, неправильностей, иррациональных пережитков средневековья. Ему показалась бы иррациональной не только доктрина Троицы, но и тот факт, что действительная величина меры под названием бушель или стоимость денежного знака менялись бы от места к месту – это оскорбляло бы его рвение реформатора.

Мыслители восемнадцатого века в самом деле приобрели несколько преувеличенную репутацию «критиков-разрушителей». Более конкретно, их обвиняли в преклонении перед абстрактным мышлением, в ущерб должному вниманию к эмпирическим подробностям. Когда Французская Революция потрясла цивилизованный мир своим насилием, в консервативных кругах и даже в некоторых слоях народа вошло в моду винить философов восемнадцатого века в том, что они разрушили своей критикой старый режим, оставив на его месте пустоту. В эту пустоту вошли страсти и несовершенства реального человека, поскольку философы восемнадцатого века пренебрегли им, занимаясь правами абстрактного человека. Атаку на философов Просвещения возглавил Эдмунд Берк, и ее продолжили многие писатели девятнадцатого века, такие, как Тэн, упрекавший Французскую Революцию в упрощенном, абстрактном *esprit classique*. [Классический дух (фр.)] Народное остроумие французов свело это к куплету:

C'est la faute à Voltaire,
C'est la faute à Rousseau
(Это вина Вольтера, это вина Руссо!)

Мы не можем входить здесь в обсуждение вопроса, насколько действенным могло быть мышление философа восемнадцатого века; это очень сложный вопрос, вызвавший классические споры о роли идей в истории. В наше время мы склонны сомневаться, могли ли их сочинения в самом деле ослабить общество, сильное и хорошо устроенное в других отношениях; мы склонны думать, что эти сочинения были скорее *симптомами* социального распада, чем его причинами. Но несомненно их сочинения соединили усилия и сосредоточили внимание человеческих умов на трудностях, которые в противном случае вызывали бы лишь более спорадические и случайные протесты. Философы Просвещения обострили ощущение недовольства, постоянно связывая причины конфликтов с некоторыми образцами правильного и неправильного, с некоторым мировоззрением, которое усиливало эти протесты и придавало им достоинство.

Теперь мы должны перейти к очень важному вопросу, на который до сих пор нет полного ответа: Каково отношение этого мировоззрения Просвещения восемнадцатого века к традиционному христианству? Опять-таки, на этот вопрос нельзя ответить, просто отождествив эти системы взглядов, или полярно противопоставив их друг другу. Подобные ответы в самом деле предлагались. Всем таким людям как Берк и Жозеф де Местр, всем, кто сосредоточивает свое внимание на доктрине восемнадцатого века о

естественной доброте человека как на главной ереси Просвещения, оно кажется столь же антихристианским в своей сущности, как его изображали яростные антиклерикалы вроде Гольбаха и Гельвеция. Но для людей вроде христианских социалистов девятнадцатого века, для современных американских либеральных священников – например, для Джона Гейнса Холмса – Просвещение есть продолжение и свершение того, чем должно было стать христианство. Истина и в этом случае сложна. Установка Просвещения по отношению к миру, главными наследниками и представителями которой теперь являемся мы, американцы, содержит и христианские, и антихристианские элементы, смешанные таким образом, что они образуют в целом новую установку, как это и происходит обычно с установками по отношению к миру.

Здесь надо сделать предостережение. По отношению к таким людям как Вольтер и авторы Французской Энциклопедии, ко всей установке, именуемой Просвещением, иногда некритически применяется слово *скептическая*. Конечно, это злоупотребление словом. Настроение восемнадцатого века не скеплично. Это антиклерикализм, позитивизм, в крайних случаях материализм. Но *philosophes* [Философы (фр.)]. Здесь, как и в других случаях, автор пишет это слово по-французски, подчеркивая, что речь идет о мыслителях французского Просвещения], не верившие в традиционное христианство, верили в свой собственный прекрасный новый мир. [Намек на слова из «Бури» Шекспира, ставшие символом лучшего будущего мира] Конечно, большие группы людей, даже интеллектуалов, никогда не скепличны. Скептицизм никогда не похож на массовое движение; между тем, Просвещение было интеллектуальным массовым движением значительного масштаба. От древних греков исходит небольшая струйка подлинного философского скептицизма, хотя и высохшая в Средние века; она вновь возникает в эпоху Возрождения и производит, самого знаменитого и самого восхитительного представителя литературного сомнения – Монтеня.

В восемнадцатом веке был и в самом деле очень известный профессиональный философ, шотландец Дэвид Юм, который довел картезианскую дилемму мышления и материи до той остроты, где бесспорно начинается скептицизм. Юм был один из самых учтивых критиков откровения – его анализ чудес до сих пор остается сильным оружием в арсенале антихристиан, – а также критиком деизма или «естественной религии». Но этим занимались и многие другие. Более оригинален он в своей критике понятия истины – в смысле неизменной, абсолютной, метафизической уверенности – и обобщений этого понятия, к которым пришли ученые. Для Юма разум, как и человеческие чувства, – субъективный, или во всяком случае не поддающийся окончательной проверке отчет или рассказ о действительности. Подобно многим другим людям, сомневающимся в умственных и моральных способностях человека, он полагал, что обычай, привычка, традиция доставляют гораздо более надежную опору для жизни на этой земле. Таким образом он пришел к позиции, разительным образом несогласной со взглядами своего времени, уверовав в старое вместо нового. Но читается он как один из *philosophes*; стиль его – у него стиль восемнадцатого века; и для него характерно удивительно бесстрастное признание места страстей в человеческом поведении. В основном же Юм, пожалуй, не столько скептик, сколько весьма усталый рационалист.

Вряд ли надо повторять уже сказанное по другим поводам. Дух Просвещения враждебен организованной христианской религии. Томас Джефферсон говорит: «В каждой стране и в каждое время священник был враждебен свободе. Он всегда в союзе с деспотом, поощряя его злоупотребления в обмен на его защиту». Конечно, «священник» означает здесь служителя любой религии. [Джефферсон осторожно пользуется термином *priest*, означающим по-английски священника католической или языческой религии; протестанты отказались от этого слова, называя своих священнослужителей *minister*. Но, как замечает автор, подлинная мысль Джефферсона относится ко всем священнослужителям] Это не крайнее, а, пожалуй, среднее суждение

широкого спектра, от изречения Вольтера «давайте съедим какого-нибудь иезуита» до «естественной религии» или деизма такого официального католика как Александр Поуп. Разъедающая сила Просвещения яснее всего проявляется в его критике христианства.

Основная проблема состоит в том, сколько христианства осталось в Просвещении, насколько оно сохранилось в этом новом убеждении. Но прежде чем перейти к ключевой проблеме, сколько христианства осталось в Просвещении, насколько оно сохранилось в этой новой вере, заметим, что в то время, как и сейчас, многие группы христиан продолжали идти своими старыми путями, иногда активно контратакуя своих противников в печати и с кафедры, а иногда спокойно живя в неведении новых путей. Западная литература восемнадцатого века в подавляющем большинстве стоит на стороне нового Просвещения; все имена, какие мы помним, от Бейля и Вольтера до Джефферсона и Пейна, принадлежат атакующей стороне. Но в течение всего столетия небольшие группы вроде монахов-болландистов продолжали свою работу над житиями святых как благочестивые, но критические историки; установленные церкви продолжали свою воспитательную деятельность и свои обычные богослужения. Массы и значительная часть средних классов и аристократии продолжали все эти годы следовать путями традиционного христианства.

В Британии и ее американских колониях, а также в Германии, родилась новая форма протестантизма, отнюдь не рационалистическая по своему настроению – методизм и пиетизм. Это были евангелические движения, стремившиеся принести на землю мир и выполнить Божие дело; в конечном счете, как многие христиане нового времени, они обратились к гуманитарным целям; но они сохранили потусторонность христианской традиции, и они никоим образом не были революционными в своих социальных и политических взглядах. Можно заметить в скобках как пример случайного, но наводящего на размышления обобщения в интеллектуальной истории, что по мнению некоторых историков, таких, как Леки и Алеви, популярность методизма среди британских низших классов была стабилизирующим фактором, отвратившим их от революционной установки, распространившейся в массах Франции.

Короче говоря, в восемнадцатом веке мы встречаемся почти во всем западном мире с широтой мнений, с *разносторонностью*, столь характерной для нашей культуры. С приближением нашего времени эта разносторонность, по-видимому, возрастает, так как к старым идеям, организованным в старые группы, присоединяются всё более новые. И очень немногие из идей умирают – причем даже умирающие исчезают очень медленно. Говорят, до сих пор есть англичане, всерьез верящие, что законным наследником британского престола является кто-то из Стюартов, навсегда изгнанных в 1688 году. Таким образом, Просвещение, которое мы хотим понять, не было совсем новым верованием, заменившим совсем старое верование. Скорее это был ряд экспериментов, предчувствий и установок, старых и новых – еще один, очень важный элемент той мешанины, той путаницы, которую упрямый любитель мира, порядка и простоты видит в современной культуре.

Можно увидеть, как тонка проблема христианства и Просвещения, если сравнить установки Святого Фомы Аквинского и Адама Смита в отношении природы и естественного закона. Сравнение это заслуживает внимания, так как, на первый взгляд и в соответствии с традиционными штампами, можно сказать, что Адам Смит – один из отцов экономики свободного рынка, полярно противоположной авторитарной экономике справедливой цены, запрещения лихвы и всех остальных средневековых экономических правил. Конечно, было бы глупо утверждать, что между Фомой и Адамом Смитом нет разницы. Но Смит не анархист, и он не верит в естественную доброту человека. Он делает

ряд ограничений даже в той экономической свободе дельца, которая составляет основу его системы; он не доводит свободу торговли до того, чтобы лишить страну необходимых ресурсов в военное время. Он возражает против экономического контроля такого рода, который, по его мнению, противоречит природе, и из всех видов такого контроля наихудшим, как он полагает, является *монополия* – главное зло меркантилистской системы, которую он критикует. Это искусственный контроль капиталиста или группы капиталистов, предпочитаемых законами, над естественной игрой спроса и предложения, устанавливающей цену на уровне, возможно более благоприятном для общества в этом мире труда и забот.

Подобно Фоме, Смит верит в «справедливую цену»; подобно Фоме он верит, что за хаотичными на вид процессами индивидуальных покупок и продаж стоит некоторый естественный порядок, которому люди должны повиноваться. И если они не подчиняются этому порядку, то по мнению обоих – Фомы Аквинского и Смита – происходит это потому, что некоторые люди пытаются извратить естественный порядок в своих близоруких интересах. Но естественный порядок есть, и христианин вправе надеяться, что люди научатся ему подчиняться. Правда, по мнению Фомы природа предписывает некоторые виды общественного контроля, вплоть до установления в определенных случаях обязательных цен, с чем очень определенно не согласен Смит. Оба учителя верят в *vis medicatrix naturae*, в целительную силу природы; не согласны они в том, насколько природа нуждается в помощи и как лучше оказать ей эту помощь. Они не согласны по поводу природы природы, но не столь полно, как может показаться на первый взгляд. И для обоих величайшей *неестественностью* является монополия, то есть контроль над рынком отдельного индивида или группы индивидов, использующих для личной выгоды искусственно созданную скудость.

Есть бесконечное число формальных параллелей между традиционным христианством и Просвещением: это усилия множества людей дать некую систему ответов на Большие Вопросы; это системы моральных ценностей, целей и средств или, если угодно, это две религии. Эти параллели искусно проведены в книге Карла Беккера «Град небесный философов восемнадцатого века». Главное утверждение Беккера заключается в том, что вера Просвещения имеет столь же определенную эсхатологию [Эсхатологией философы называют учение о цели жизни и загробном воздаянии], как и христианская вера, имеет над собой свое собственное небо как цель нашей земной борьбы. Град небесный восемнадцатого столетия в действительности должен быть устроен на земле; важно, однако, что он располагается в будущем – правда, в близком будущем для таких людей как Кондорсе, но все же не здесь и не сейчас. Люди в самом деле наслаждаются им во плоти (напомним, что воскресение *во плоти* и наслаждение небесным блаженством входит в христианское учение). Бесполезно угадывать конкретные подробности жизни в этом возделанном небе. Может быть, небо Просвещения более телесно, менее духовно, чем небо христиан. Но важная часть обоих – отсутствие зла и подавления; душа и тело счастливы в том и другом небе. Может быть, для многих христиан – для самых духовных христиан – это карикатура на их небо. Их небо не сводится к простому отрицанию – это неопишуемый экстаз. Но, как и все мистические цели, их небо должно казаться постороннему наблюдателю, человеку этого мира, устранением, отменой всего, ради чего стоит жить. А для обычных христиан небо, несомненно, всего лишь неясное ощущение счастья, прекращения борьбы и *нужды*.

В обеих верах желательный результат зависит от силы, превосходящей силу отдельного человека. Люди могут понять намерения этой силы и приспособиться к ним – они должны это сделать, чтобы достигнуть неба, – но они не могут изменить ее намерения. Иначе говоря, обе религии – христианство и религия Просвещения – имеют детерминистский характер. Но несмотря на это, обе они на практике смягчают свой детерминизм, доставляя

индивиду некоторую этику борьбы за добро и против зла, этику, оставляющую индивиду по крайней мере иллюзию личной свободы. Христианская благодать параллельна философскому разуму, христианское искупление – философскому просвещению. Параллель нельзя не заметить даже в таких делах как организация и ритуал. Отчетливее всего это проявилось в первые годы Французской Революции 1789 года, когда якобинские клубы, воплощавшие новую веру, почти карикатурным образом подражали религиозной практике христиан: у них были республиканские гимны, процессии, праздники любви, катехизисы и даже «республиканский знак креста». Один из самых замечательных примеров живучести религиозных форм – это молитвы, которые иногда позволяли себе убежденные деисты. В конце концов ведь весь смысл Бога-часовщика деистов состоял в том, что он привел в движение вселенную согласно естественному закону, а затем предоставил ее собственной участи. Молиться такому божеству кажется совершенно бесполезным, но в сердцах французских якобинцев-патриотов он легко превращался в карающего Бога.

Однако самая поразительная общая черта традиционного христианства и этой новой веры Просвещения состоит в том, что в обоих случаях человек не считается случайностью в этом мире, что этот мир в некотором смысле предназначен для достойной жизни человека; и хотя некоторые свойства человека мешают ему достигнуть достойной жизни на земле – для христианина это первородный грех, для просвещенного человека восемнадцатого века это невежество, дурное воспитание, бедность, привилегии, плохая социальная среда, – человек все же может серьезными моральными и интеллектуальными усилиями настроиться созвучно этому элементу добра во вселенной – Богу, Провидению или Природе. И христианство, и вера Просвещения – интенсивно мелиористические веры; это значит, что они хотят все привести в порядок. Обе они хотят очистить мир почти в одном и том же смысле; обе по-существу одинаково понимают главные этические цели, стремятся к миру, к умеренному физическому удовлетворению, социальному сотрудничеству и индивидуальной свободе, к спокойной, но не скучной жизни; и обе имеют сходные представления о зле, а поскольку обе они воинственные веры, их больше беспокоит не добро, а зло – жестокость, страдание, ревность, тщеславие, эгоизм, роскошь, гордость и все остальное, что нам так хорошо известно.

Но мы должны сохранять равновесие. Если вера Просвещения есть вид христианства, дальнейшее развитие христианства, то с точки зрения исторического христианства Средних веков это ересь, извращение христианства; а с точки зрения кальвинизма это кощунство. Вера Просвещения не имеет логического места для личного Бога, доступного человеческой молитве, для Бога, не связанного никакими ограничениями, никакими правилами вроде тех, которые люди открывают, исследуя самих себя и свою среду. Она не допускает ничего сверхъестественного, превосходящего естественное. Отчасти вследствие своего тесного союза с естествознанием и вообще с абстрактным мышлением вера Просвещения склонна к большему рационализму, чем самый крайний христианский рационализм, и она стремится сделать невозможным христианский опыт мистической самоотдачи. Здесь нужно предостеречь от ошибки. Различие, о котором идет речь, это не различие между «эмоциональным» христианством и «холодным» рационализмом; в действительности вера Просвещения включает в себе сильнейшие эмоции, и многие рационалисты – глубоко чувствующие люди; различие заключается в *качестве* эмоций, и в некоторой степени в их *предмете*. Мы применим сейчас термин, который кажется несколько старомодным и слишком простым: чтобы формулировать различие между двумя верами, можно представить себе, что Просвещение менее созвучно эмоциям *интроверта*, чем христианство.

Далее, отнюдь немаловажно, что небо Просвещения находится на земле – в будущем, но на земле. Просвещение создало свою собственную доктрину прогресса, с вытекающей из нее доктриной совершенствования человека. Если рассматривать все это с достаточно удаленной точки зрения, то можно сказать, что и христианство, и Просвещение очень озабочены местом человека в истории, что обе этих веры имеют свою философию истории, и что обе предусматривают счастливый конец. Но доктрина прогресса, по крайней мере в форме, приданной ей в восемнадцатом веке, упрощает и ускоряет моральное странствие человека. Она сильно подчеркивает материальную сторону прогресса; и прежде всего она ожидает, что прогресс произойдет вследствие освобождения доброго и разумного по своей природе человеческого существа от ограничений закона, традиции, условностей и авторитета, от большей части того, что соорудило традиционное христианство в течение тысячи семисот лет. Именно эта доктрина о естественной доброте человека составляет для традиционного христианина основную ересь Просвещения. Ее логическим следствием является философская анархия – отмена всех внешних ограничений поведения индивида. Как мы уже заметили, ни одно сколько-нибудь важное движение восемнадцатого века в действительности не имело своей практической целью анархию. Но эта склонность осталась и в самом прогрессивном и демократическом мышлении: индивид прав, а группа не права; свобода сама по себе есть добро, дисциплина сама по себе есть зло, или в лучшем случае не нужна.

Просвещение обещало небо на земле, в скором времени и с помощью процесса, означавшего для индивида «естественное» высвобождение его внутренней экспансии и влечений, а не самоотречение и внутреннюю дисциплину. Во всяком случае, такова легкая, оптимистическая, вульгарная сторона Просвещения – крайность Просвещения, неумеренная сторона, слабости и опасности которой поучительны. Не все просвещенные были столь наивными оптимистами. Но все же Просвещение, конечно, пришло не с обещанием крови, труда, пота и слез [Намек на слова Черчилля, обращенные к народу в начале Второй мировой войны]. Мы увидим, во что превратились мечты Просвещения в бедствиях, сопровождавших радостные обещания Утопий – Американской и Французской Революции.

Глава 11

Деятнадцатое столетие

I. Развитая космология

Введение

Оптимизм первых дней Французской революции был таков, что многие интеллектуалы видели в ней завершение истории. В самом деле, история была для них лишь рассказом о борьбе, о медленном прогрессе, пробивающем себе дорогу через страдания. Теперь, когда страдания были позади, когда цель была достигнута, не было больше надобности в истории, поскольку больше не будет ни борьбы, ни изменений. У неба нет истории. Во всяком случае, прошлое со всеми его ужасами было преодолено, и не было надобности о нем вспоминать. Человечество начинало все заново. Поэтому Кондорсе считал себя обязанным принести извинения за экскурс в историю, с которого он начинает свой рассказ о человеческом прогрессе.

«Все говорит нам о том, что мы пришли к одной из великих революций человеческого рода. Что может быть более уместным для нашего просвещения, для наших надежд на эту революцию, что может доставить нам лучшее руководство в этих переменах, чем рассказ

о предыдущих революциях, подготовивших нынешнюю? *Нынешнее состояние человеческого просвещения гарантирует нам, что эта революция будет счастливой*; но не требуется ли для этого, чтобы мы могли поддержать ее всеми силами? И для того, чтобы обещанное этой революцией счастье досталось нам меньшей ценой, чтобы оно могло скорее распространиться на большее пространство, чтобы оно могло принести более полные результаты, не следует ли нам изучить в истории человеческого разума, каких препятствий мы всё еще должны опасаться, и какими средствами мы должны преодолеть эти препятствия?»

Автор этого отрывка умер через несколько месяцев после того, как написал эти слова, вероятно, покончив жизнь самоубийством, но может быть от простого истощения сил, умер в тюрьме, в предместье Парижа, переименованного во время революции в *Ville-Égalité* – Город Равенства. Будучи умеренным членом Конвента, он спасался бегством от общей проскрипции, направленной победоносными экстремистами против своих умеренных врагов (эти события были похожи на описанные Фукидидом события в Коркире на 2300 лет раньше). В это время западный мир лишь начинал войну, которая оказалась мировой войной и продолжалась двадцать пять лет, войну, в которую оказалась втянутой в 1812 году даже добродетельная и изолированная новая республика Соединенных Штатов Америки. Эта война стоила человечеству больших жертв, чем все предыдущие.

Мы не можем здесь входить в подробности Французской Революции – которая была по своему значению не только французской, а отразилась на всем Западе. Для ее деятелей, так же как для ее врагов, она была испытанием идей Просвещения. В этом случае был в самом деле осуществлен эксперимент упразднения старой плохой общественной среды и учреждения новой хорошей среды. Этот эксперимент привел к царству террора, Наполеону и кровавой войне. Очевидно, что-то здесь не удалось. Но интеллектуальные лидеры человечества отнюдь не пришли к простому заключению, что эксперимент был основан на совершенно ложных идеях. Они сделали множество заключений, и эти заключения позволяют понять многое из того, что произошло в девятнадцатом и двадцатом столетиях. В следующих главах мы грубо подразделим этих мыслителей на тех, кто при всех травмах революции, продолжал разделять основные идеи Просвещения, с некоторыми видоизменениями, подходившими для respectable среднего класса; тех, кто атаковал эти идеи как ложные в своей основе; и тех, кто атаковал эти идеи – во всяком случае, в форме, какую они приняли в обществе девятнадцатого века – как в основном правильные, но извращенные, или не достигнутые, или не проведенные достаточно далеко. В терминах, заимствованных из политики, мы назовем эти точки зрения центристской, правой и левой.

Уточнения и поправки к новой космологии

Доктрина прогресса осталась твердой основой общих верований Запада в девятнадцатом веке. Более того, в развитой космологии эта доктрина оказалась даже прочнее, чем была в восемнадцатом веке. Человеческий род становился лучше, счастливее, и этому процессу на земле не было конца. Вскоре нам придется заняться некоторыми конкретными ценностями и критериями этого процесса. Здесь же надо заметить, что, как показали трагические события войн и революций в конце восемнадцатого века, этот процесс не был непрерывным и регулярным; но в относительно спокойное время с 1815 до 1914 года было достаточно материальных свидетельств, подтверждавших веру в определенный вид прогресса, в частности, в области морали – возможно, нерегулярного и неровного, но все же очевидного прогресса.

Прежде всего, наука и техника, по-видимому, продолжали непрерывно развиваться. В истории науки мы достигли этапа, когда вряд ли надо это доказывать. К концу восемнадцатого века «новая химия» Лавуазье стала просто современной химией, хотя сам Лавуазье испытал во время Французской революции ту же судьбу, напоминающую гибель Кондорсе. Геология достигла зрелости, и в 1802 году, согласно французскому лексикографу Литтре, было впервые использовано слово *биология*. [Термин «биология» был введен в этом году Ламарком] Хотя в биологических науках еще многое оставалось сделать, надо признать, что к 1800 году в них были заложены общие основания, особенно в таксономии и морфологии. Незадолго до середины века Огюст Конт составил свой знаменитый список наук в порядке их овладения материалом, их «зрелости» и совершенства. Более старые из них были по его мнению более полны, поскольку их материал легче поддавался изучению. Ряд наук начинался с математики и астрономии, затем переходил к физике и химии и завершался биологией и психологией. Даже Конт не был еще вполне уверен, чем должны быть «науки о жизни». Одна из них, указанная в конце его списка, была еще не родившаяся, но задуманная честолюбивым умом Конта наука, которую он назвал *социологией*, смешав в этом слове латинский и греческий, что всегда оскорбляло классицистов. Эта наука о человеке должна была быть завершающей наукой.

Для нашей цели важнее заметить, что рост наук сопровождался ростом изобретений и промышленных предприятий, необходимых для их осуществления. Это поддерживало установку западных людей, сложившуюся в начале восемнадцатого века – состояние ума, приветствовавшее и надеявшееся на материальные улучшения, более быстрые путешествия, большие города, лучшее водоснабжение, более разнообразное и обильное питание. Более того, это были не просто улучшения для привилегированного меньшинства; все люди, даже самого скромного положения, могли надеяться когда-нибудь их разделить. Была общая гордость этими достижениями, общее ожидание, что они продолжатся измеримым, статистическим образом; мы, американцы, иногда считаем эту позицию типично американской, между тем как она типична для всего западного мира после так называемой Промышленной революции. Предприимчивые люди были и в Англии, так же как у нас на Среднем Западе. Ливерпул в Англии был в любом смысле столь же новым городом, как одноименный город в штате Огайо. Почти везде в западном мире можно было видеть, как вокруг вас увеличивается число «вещей». Был это прогресс или нет, невозможно было отрицать тот очевидный факт, что возросла человеческая способность производить полезные товары.

Далее, в середине девятнадцатого века можно было сделать по крайней мере правдоподобное утверждение, что происходит моральный и политический прогресс. С 1815 до 1853 года в Европе не было важных войн, а были лишь рутинные колониальные войны. Рабство было отменено в английских колониях и вскоре должно было быть отменено в Соединенных Штатах. В России были освобождены крепостные. Казалось, прогрессируют всевозможные добрые дела, от трезвости до целомудрия. Герберт Спенсер мог надеяться, что женщины скоро откажутся от косметики. Человеческая жизнь ценилась, или по крайней мере охранялась, как никогда раньше. Жестокие виды спорта и жестокие наказания больше не нравились западному обществу. Такие виды человеческого поведения, как преследованием ведьм в семнадцатом веке, принявшие наихудшие формы, в частности, у нас в Массачусетсе, казались совершенно невозможными где-либо в западном мире в 1850 году.

Великий вклад девятнадцатого века в доктрину прогресса сделали биологи. Большая часть славы заслуженно досталась Дарвину, но ему предшествовал целый ряд исследований в течение нескольких поколений, разработавших понятие органической эволюции.

Геологические исследования показали, что жизнь на нашей планете существовала очень долго, многие тысячи, и как потом оказалось, многие миллионы лет. Ископаемые остатки по-видимому доказывали, что наиболее подвижные организмы с самой сложной нервной организацией, такие как позвоночные, появились сравнительно поздно, и что более ранние формы жизни были, грубо говоря, проще. Из летописи горных пород вытекало, что жизнь со временем принимала все более высокие формы, и вершину ее составил человек. Таким образом, в конце восемнадцатого века идея органической эволюции уже носилась в воздухе – в воздухе, которым дышали интеллектуалы. Прогресс прошел путь от моллюсков до человека. Дарвин, подобно Ньютону, соединил в своей теории массу фактов и подробных исследований, придав этой теории форму, доступную обычным образованным людям.

Мы здесь никоим образом не пытаемся анализировать Дарвинову теорию эволюции. Для непосвященного, который нас здесь интересует, эта теория означала примерно следующее. Все живые организмы постоянно конкурируют с особями своего вида и другими видами организмов за пищу и жизненное пространство. В этой борьбе за существование индивидуальные организмы, лучше приспособленные для приобретения пищи и других условий жизни, живут в общем лучше и дольше, им достаются самые сексуально привлекательные и способные партнеры и они производят потомство, похожее на них самих. Это приспособление к среде в основном зависит от удачи рождения, и так как организмы размножаются в большом числе, причем потомство различается небольшими и, по-видимому, случайными признаками – отдельная особь может быть несколько выше, несколько сильнее других, может иметь особенно хорошо развитый мускул и так далее. Эти благоприятные изменения могут продолжаться в потомстве, и так образуется новая линия наследования, новый вид, более успешный и лучше приспособленный к борьбе за жизнь, чем тот, из которого он развился. Организм *Homo sapiens* развился не из обезьян, а из более ранних приматов. Человек возник в борьбе за существование как наивысшее достижение эволюции. Этот процесс продолжается постоянно, хотя и очень медленно. Человек – с его мозгом, с его прямохождением, с его рукой – по-видимому, является в настоящее время излюбленным сыном эволюции. Но, как говорит нам геологическая летопись, он может также *регрессировать* в этом космическом процессе, может потерпеть неудачу, как это случилось с динозаврами, и его может заменить более приспособленный организм. Таков в кратком изложении популярный дарвинизм викторианской эпохи.

Как мы видим, идеи Дарвина не обязательно оптимистичны. Но те, кто их принимал, обычно возлагали на них большие надежды. Казалось, эти идеи делали так называемый прогресс столь же реальным, как так называемое тяготение. Они давали санкцию естествознания моральным и политическим идеям, так же как идеи Ньютона на полтора столетия раньше. Однако, опубликование в 1859 году книги Дарвина «Происхождение видов» вызвало один из великих конфликтов между религией и наукой. Работа Дарвина, особенно распространяемая за границей его решительными учениками, казалась многим христианам не просто противоречащей буквальному истолкованию Книги Бытия, но отрицающей всякое различие между человеком и другими животными – за исключением чисто естественного развития его центральной нервной системы, позволившей ему выработать символическое мышление, моральные идеи и «изобрести» Бога. Этот конфликт еще не вполне исчерпан. В наше время, по крайней мере среди интеллектуалов, он принимает, по-видимому, другую форму, превратившись в борьбу между людьми, выступающими под лозунгом *гуманитарных наук*, и людьми, выступающими под лозунгом *естествознания*. [В подлиннике первый лозунг передается словами *humanism* и *humanities*, а второй словом *science*. Это последнее слово в современном английском языке обычно обозначает экспериментальные и математические науки]

Однако, наш интересует здесь, главным образом, не место человека в природе, о чем спорили в девятнадцатом веке, и даже не борьба между наукой и теологией. Влияние работы Дарвина распространилось на философию, экономику и на все рождающиеся общественные науки. Мы еще встретимся с ним ниже. Здесь же заметим, что органическая эволюция, выявленная Дарвином и его последователями, была медленным, очень медленным процессом, так что вся история от Гомера до Теннисона, по сравнению с древностью первых кембрийских отложений, напоминает несколько минут по сравнению с годом. Борьба за существование и весь арсенал Дарвиновых идей далеко не обещали в обозримом будущем мир, сотрудничество и устранение угнетения и страданий. Короче говоря, в применении к морали и политике выводы дарвинизма, казалось, скорее противоречили оптимистической традиции Просвещения, подчеркивавшей возможность *быстрого* изменения к лучшему. Но результаты всего процесса вызывали энтузиазм, и, вероятно, Герберт Спенсер лишь выразил точку зрения среднего европейца или американца, написав, что дисциплина Природы «должна быть несколько жестокой, чтобы быть очень благой». Как могли полагать верующие в эволюцию, она не только объясняла, каким образом произошел прогресс, но и изображала этот прогресс неизбежным и благотворным.

Более того, даже самые суровые стороны Дарвиновой борьбы за существование удавалось примирить с гуманистической и миролюбивой традицией Просвещения. Можно было думать, что борьба за существование между низшими организмами некоторым образом сублимируется у людей. «Природа с окровавленными зубами и когтями», в представлении преуспевающего городского бизнесмена, могла казаться чем-то мирным и дружественным, как возделанные поля викторианской Англии. Люди состязались теперь в производительности и в правильном поведении, а не в грубых военных схватках. Была и другая интерпретация, отнюдь не безопасная для оптимизма Просвещения: согласно этой точке зрения, Дарвинова борьба в человеческом обществе – это главным образом борьба между организованными группами, особенно между национальными государствами, а не между индивидами внутри этих государств. Внутри организации, внутри *политического организма*, как любили говорить эти мыслители, преобладало сотрудничество, а не конкуренция. Конкуренция была, скажем, между Германией и Англией, а не между немцами или между англичанами. К таким интерпретациям, даже до развития идей Дарвина, склонны были почти все германские публицисты этого века, от Фихте до Трейчке. Следующие отсюда выводы, как и лежащий в их основе крайний национализм, были враждебны всему мировоззрению восемнадцатого века, а вовсе не являлись его простым видоизменением.

Однако для самых образованных людей девятнадцатого века дарвиновская эволюция была разъяснением и подтверждением доктрины прогресса, укрепившим их унаследованные от Просвещения идеи. И все же к концу века представления об эволюции, вероятно, способствовали усилившемуся влиянию на человеческое воображение идей национализма и расового превосходства. Отношение между идеями национализма и идеалами Просвещения очень трудно поддается анализу. Просвещение полагало, что все люди равны, что все различия, такие как цвет кожи, поверхностны и не влияют на человеческую способность к культуре и к достойной жизни; таким образом, мировоззрение Просвещения было вполне космополитично. Девятнадцатое столетие попало в ловушку националистических доктрин, предало своих интеллектуальных предков эпохи Просвещения и позволило вырасти сеющему распри национализму, от которого мы страдаем до сих пор.

Надо отчетливо понять, что эта противоположность между космополитизмом и национализмом основывается на некоторых общих идеях философов восемнадцатого века

и некоторых противоположных им идеях писателей девятнадцатого века – например, между Лессингом, написавшим «Натана мудрого» против расовых предрассудков, и Гобино, написавшим свой «Опыт о неравенстве рас» в защиту расовых предрассудков. На практике, в международных отношениях и международной морали, эти эпохи очень мало отличались. В обоих столетиях войны были конечным средством политики, а дипломатия вряд ли стала со временем добродетельнее. Нельзя даже сказать, чтобы заявления дипломатов девятнадцатого века были благороднее, чем высказывания их предшественников.

Национализм в основе своей – всего лишь важная форма, которую приняло в нашей современной западной культуре чувство принадлежности к некоторой внутренней группе. Эта культура, с самого своего начала в древней Греции, имела богатую групповую жизнь, начиная с семьи, до столь огромной и универсальной группы, как средневековая Римская церковь. Одна из форм этих многочисленных групп последовательно связывалась с определенной территориально-политической и административной областью, и чувство принадлежности к ней выражалось словом *родина*, или более обычным на Западе словом *отечество*. [В подлиннике вместо «родина» стоит *motherland*, «материнская страна», а вместо «отечество» – *fatherland*, «отцовская страна». Оба английских слова приблизительно равнозначны; первое скорее подчеркивает любовь к месту рождения, а второе – чувство происхождения от своих предков, живших в той же стране] Для надлежащим образом подготовленного исследователя истории и социальных наук было бы чрезвычайно интересно изучить сочетания идей, настроений и интересов, составлявших эти особые групповые чувства в разных областях пространства и времени – например, в Афинах пятого века, в императорском Риме, во Франции святой Жанны д'Арк, во Франции Вольтера, во Франции Третьей Республики. При этом исследователь несомненно встретится с различиями и опишет интенсивность и чистоту этого чувства принадлежности к национальной группе, распределение его среди общественных классов, объем и интенсивность враждебных чувств к другим национальным группам (внешним группам), и так далее.

Он обнаружит также сходства. Это надо подчеркнуть, так как национализм – вовсе не внезапное и новое явление, не какой-то дьявол, вдруг выскочивший из прогрессивной, демократической и миролюбивой культуры Просвещения. Национализм – это извечный способ мышления и чувствования, который, в частности, в течение трех первых столетий формирования современного Запада (1500 – 1800) сосредоточился на определенных территориальных образованиях. Эти образования не были абсолютно постоянными, хотя в течение Нового времени они большей частью оставались относительно неизменными – такова была, например, Франция, или, если выбрать «угнетенную» национальность, Ирландия. Не существует единого внешнего признака национальности. В действительности надлежащим критерием обычно является язык, поскольку люди, управляющие современными национальными государствами, стремились объединить членов национальной группы единым языком. В двуязычных странах, таких как Бельгия и Канада, заметны напряжения и конфликты, не свойственные сравнимым с ними государствам, таким как Голландия и Австралия. Швейцария остается классическим и почти единственным примером многоязычного государства, единодушно признаваемого подлинной нацией, отечеством всех своих граждан.

Нация образуется сложнейшим взаимодействием фактических человеческих отношений в течение многих лет, часто многих столетий. Современные либералы любят подчеркивать, что национализм не имеет ни физических, ни физиологических оснований, что не существует никакой внутренней «национальной» характеристики, психической или соматической, за исключением нормального случайного распределения индивидов, составляющего такие нации, как Франция, Германия, Соединенные Штаты. Французы не рождаются с умением любить, англичане не рождаются с уважением к закону и

политическим здравым смыслом, немцы не рождаются белокурами и ищущими себе начальство. Все это может быть справедливо; но воспитание и многие более мощные факторы, формирующие человеческие чувства и мнения, действовали в течение многих лет, убеждая людей, что эти национальные черты – в самом деле жизненные факты. Национализм может быть продуктом среды, а не наследственности, поскольку культурное окружение, созданное долгим историческим развитием, может так же сопротивляться изменению, как любые физические особенности.

Национализм несомненно усилился, а в действительности даже принял свою характерную современную форму вследствие идей Просвещения и их взаимодействия с тем комплексом человеческих отношений, который называется Французской Революцией. Пользуясь, может быть, чересчур абстрактными терминами, можно сказать, что понятия народного суверенитета, демократии, общей воли в смысле Руссо, переведенные в политическую реальность, составили оправдание суверенного национального государства. Как мы уже заметили, за рационалистическим языком восемнадцатого века, которым написан «Общественный договор» Руссо, стоит ощущение, что групповая воля превосходит номиналистские ограничения мышления восемнадцатого века, ощущение, что политическое целое больше суммы своих частей, ощущение, не без основания рассматриваемое как мистическое. Если это мистическое ощущение конкретным образом сосредоточивается на данной национальной группе, то оно выражает идею национальности в символах и идеалах, разделяемых всеми ее членами. Для подлинных ревнителей национальности она заменяет собой христианство, а часто и все другие формы организованной групповой жизни. Несомненно, для среднего человека национализм – не более чем одно из верований, живущих совместно в его сердце и уме в фактическом, даже если не логичном содружестве (нелогичном в том смысле, что некоторые из этих верований, например, христианство и национальный патриотизм, могут иметь взаимно несовместимые этические идеалы). Но вряд ли можно преувеличить значение идеи национального государства для многих людей современного Запада, которые преклоняются перед этой идеей, определяющей большую часть их сознательных отношений с внесемейными группами. Это утверждение справедливо по крайней мере для девятнадцатого столетия и начала двадцатого. После окончания Второй мировой войны появились, особенно в Западной Европе, благоприятные признаки, свидетельствующие, что целый народ может преодолеть национализм.

Религиозная параллель, которую мы провели в предыдущей главе между традиционным христианством и «Градом небесным философов восемнадцатого века», принимает еще более конкретную форму для религии отчества. Здесь вместо туманной идеи подлежащего улучшению человечества, вместо весьма абстрактных идей «свобода, равенство, братство» перед нами оказывается определенная территориальная организация, пользующаяся полной поддержкой стоящей за ней политической власти. Граждан можно с самого начала индоктринировать таким образом, чтобы они эмоционально отождествляли себя с судьбой национальной группы. Ритуальную среду образуют флаг, патриотические гимны, почтительное чтение патриотических текстов, восхваление национальных героев (святых), подчеркивание национальной миссии, фундаментального согласия нации со всей схемой мироздания – все это настолько нам всем знакомо, что мы попросту не замечаем этого, если только мы не какие-нибудь интернационалисты, сражающиеся за всемирное государство или другие средства обеспечения всеобщего мира. Но если мы хотим осознать, насколько развилась эта националистическая религия даже в Соединенных Штатах, где она не стимулируется никаким чувством национального угнетения, никаким вожелением не доставшихся нам земель, то достаточно прочесть захватывающую главу о культе Линкольна в книге Ралфа Габриэла «Курс американского

демократического мышления». Оказывается, были люди, в самом деле молившиеся мертвому Линкольну.

Таким образом, национализм – это одна из *действенных форм*, которые приняли в реальном мире новые доктрины народного суверенитета, прогресса и совершенствования человека. Национализм совместим со многими элементами групповой жизни современного Запада. Психологически он совместим с приходом к власти среднего класса, лишенного космополитического опыта и личного знакомства с другими странами, какие были у знати, класса, не способного постигнуть абстрактную преданность интеллектуалов идее человечества, класса, которому нация доставляет продолжительное, хотя и пустое удовлетворение «надутым самоуважением» (это последнее резкое определение современного национального патриотизма принадлежит английскому гуманисту Чаттон-Броку). Национализм вполне совместим с экономической организацией ранней и средней промышленной революции. Более того, фанатики экономического истолкования истории полностью объясняли национализм, как и все другие стороны человеческих отношений, как следствие экономической организации производительных сил на ранних стадиях современного промышленного капитализма. Если вы восхищаетесь объяснением, что битва при Ватерлоо была конфликтом между британским и французским капитализмом, то, вероятно, ничто из написанного здесь не отнимет у вас эту радость. Но с нашей точки зрения выгоды, получаемые от экономической организации нации – выгоды от всевозможных актов национального государства, начиная от стандартизации мер и весов, до защиты флага в колониальной торговле – все эти выгоды и их последствия лишь усиливают то, что мы называем национализмом, но не «объясняют» его. Наконец, национализм в целом хорошо приспособился к общей оптимистической космологии восемнадцатого века по мере того, как эта космология просочилась вниз к обычной образованной публике Запада в девятнадцатом столетии. Кажется, это приспособление искуснее всего сделано и лучше всего гармонирует с благими намерениями Просвещения в сочинениях итальянского националиста Мадзини. Для Мадзини нация была важным звеном в цепи понятий, изображаемой словами индивид – нация – человечество. Если бы *все* группы, чувствующие себя нациями, были свободны, то между ними не было бы никаких трудностей, тем более войн. Итальянцы лишь потому проявляли ненависть к иностранцам, что Италия начала девятнадцатого века находилась под иностранным господством, была искусственно разбита на небольшие части. Свободная Италия никогда не будет вести войну или питать к кому-нибудь ненависть. Вот как выражает это сам Мадзини:

«То что верно для одной нации, верно и для отношений между нациями. Нации – это индивиды человечества. Внутренняя национальная организация – это орудие, с помощью которого нация выполняет свою миссию в мире. Национальности священны, и они провиденциально устроены [То есть по воле Провидения], чтобы осуществлять внутри человечества разделение или распределение труда на благо всем народам, точно так же, как распределение труда внутри государства должно быть организовано для наибольшего блага всех его граждан. Если они не направлены к *этой* цели, то они бесполезны и приходят в упадок. Если они упорствуют во зле, которым является эгоизм, то они гибнут: и они не поднимаются вновь, пока не покаются и не вернуться к добру».

Теперь, в середине двадцатого века, когда люди идеалистического и восторженного темперамента вроде Мадзини редко бывают националистами, эти идеи звучат несколько нереально – за исключением, возможно, стран, все еще подчиненных западному империализму. Но это один из способов примирения национализма с либеральными космополитическими идеями. В смягченной форме средний англичанин или француз, вероятно, делал некоторые поправки к этим идеалам вроде следующих: люди в конечном

счете должны стать равными и братьями, но тем временем люди нашей нации могут вести менее цивилизованные остальные нации к лучшему будущему. Но национализм легко может быть направлен не на исправление идей Просвещения, а против этих идей. Различные разновидности национализма, провозглашавшие одну национальную группу господами, а все другие рабами, или стремившиеся населить всю землю одной избранной группой, перебив всех остальных, вовсе не были согласны с идеалами восемнадцатого века. Из этих национализмов, направленных против Просвещения, наиболее известна германская разновидность, завершившаяся нацистской верой – и она ближе всего подошла к успеху.

Как мы уже отметили, дарвинизм укрепил во мнении народа веру в земной прогресс, и он мог быть довольно легко согласован с оптимистической установкой Просвещения в отношении способностей человека. Национализм также мог быть приспособлен, по крайней мере в теоретических трудах вроде работ Мадзини, к представлению о мире свободных людей, живущих рациональной жизнью во взаимной терпимости – и даже во взаимной любви. Было, однако, еще и третье направление в интеллектуальной и эмоциональной жизни девятнадцатого века, гораздо труднее согласуемое с преобладающими установками «Века прозы и разума» – великое «романтическое» движение, выражавшее одну из характерных установок начала девятнадцатого века – отвращение к культуре восемнадцатого века. Но в широкой перспективе западной истории оно не было в действительности резким разрывом с Просвещением, а большей частью его продолжением, особенно в отношении простого человека к Большим Вопросам человеческой деятельности на земле.

Прежде всего, не вызывает сомнения тот факт, что поколение начала 1800 годов смотрело на своих отцов с презрением, даже бóльшим, чем каждое поколение в Новой истории Запада презирало предыдущее. Молодой человек, находившийся под обаянием Вордсворта, полностью разделял его презрение к таким писателям как Поуп, который казался ему плоским, надутым, прозаическим и совсем не поэтом. Молодой француз 1816 года, возможно, родившийся в изгнании, был теперь пламенным католиком и испытывал сильное отвращение к своему старому деду, нераскаянному вольтерьянцу, ненавистнику священников, любителю хорошего разговора, хорошей еды и плохих женщин.

В более абстрактных терминах, принятых в традиционной истории культуры, классицизм или неоклассицизм восемнадцатого века сменился романтизмом начала девятнадцатого; материализм, номинализм и атомизм Просвещения сменились идеализмом начала девятнадцатого века, подчеркивавшим органическую целостность; деизм, страстный атеизм, нередкий скептицизм и частый антиклерикализм восемнадцатого века сменились широким возрождением различных форм христианства в девятнадцатом веке. Коротко говоря, переход к романтическим вкусам – один из классических примеров быстрого изменения во многих сторонах культуры.

Мы отнюдь не хотели бы отрицать реальность этого изменения и ценность его изучения – чему было посвящено много усилий, особенно в области литературы. Различия между картиной Ватто и картиной Делакруа, между стихотворением Буало и стихотворением Ламартина, между барочной церковью и неоготической церковью – реальны и важны. Еще более важен переход в философии от номиналистической позиции к реалистической или, если не понимать термина «жесткость» слишком серьезно, от жесткой философии к мягкой. Эта основная философская дихотомия, конечно, восходит к древней Греции. Как и большинство дуализмов, при тщательном анализе она распадается на поразительное множество переменных, но тем не менее она полезна. Мы должны теперь отметить

переход от головной философии восемнадцатого века к сердечной философии девятнадцатого.

Склад мышления восемнадцатого века в области эпистемологии можно увидеть у Бентама, занимавшего может быть крайнюю, но особенно ясную позицию. Для него предметы чувственного восприятия столь реальны, что этот вопрос не заслуживает обсуждения. На уровне человеческих отношений наши чувства сообщают нам о существовании людей, нас самих и других. И это все, что есть. Каждый человек – это индивид, социальный атом. Любое соединение таких индивидов есть просто группа индивидов; такие термины как «общая воля», «душа нации» и тому подобное – претенциозная бессмыслица. Никакая группа не может чувствовать, думать или делать то, что может делать индивид. Целое едва ли даже равно сумме своих частей. Целое (как в средневековом номинализме) в этом случае есть просто фикция, удобная фикция, но всего лишь умственная конструкция.

Обычно полагают, что отход от этой позиции был начат немецким философом Кантом, продуктивный период которого приходился на вторую половину восемнадцатого века. Кант – очень трудный профессиональный философ, вероятно, для среднего культурного человека нашего времени он все еще самый типичный и самый представительный из философов. Насколько можно полагаться на различающие термины, он, вероятно, идеалист по темпераменту и влиянию, то есть мягкий мыслитель. Но подобно Адаму Смиту в другой области, он вовсе не экстремист. И точно так же, как ученики Адама Смита в девятнадцатом веке довели его экономический индивидуализм до крайности, такие ученики Канта как немецкий философ Гегель в начале девятнадцатого века, были отъявленными идеалистами. Кант, несмотря на свою запутанность и пространность, несмотря на то, что он столь очевидно находится на стороне ангелов – столь же несомненный сын Просвещения. Его встревожило логическое развитие Юмом картезианского дуализма духа и материи; Юм пришел к скептицизму по поводу соответствия человеческого разума внешнему миру. Кант решил восстановить эту философскую уверенность и сделал это, к удовлетворению многих читателей. Коротко говоря, он согласился с Юмом, что чувственное восприятие (*Sinnlichkeit*) и понимание (*Verstand*) могут доставить нам лишь случайные, изменчивые, ненадежные суждения. Уверенность, которую он искал, он нашел в разуме (*Vernunft*). Он полагал, что есть два вида разума, *практический разум*, безошибочно сообщающий нам посредством морального чувства, что правильно и что неправильно в данной ситуации, и *чистый разум*, каким-то образом составляющий правильные суждения, недоступные обычному расчетливому разуму. Конечно, различия между *Verstand* и *Vernunft* – того же рода, что и предыдущие различия между *dominium* и *proprietas* или между *субстанцией* и *акциденциями*; иначе говоря, различие это делается по критериям, отличным от обычно используемых ученым, вероятно, отличным от используемых здравым смыслом, и несомненно отличным от используемых номиналистом.

Слово *Vernunft* сделало блестящую карьеру у ряда немецких философов, от Канта и Фихте до Шеллинга и Гегеля. Мы сосредоточимся здесь на Гегеле, наиболее известном и во многих отношениях очень типичном их представителе. *Vernunft* Гегеля – это сообщение, исходящее от мирового духа, от имманентного, почти Спинозистского Бога или Высшей Реальности, управляющей миром. Один из самых известных его принципов, что действительное разумно, а разумное действительно, свидетельствует о том, что Гегель запутался в трудности, смущавшей и других идеалистов до него. Его соотечественник Лейбниц в конце семнадцатого века пришел к выводу, что этот мир – лучший из всех возможных миров; Вольтер яростно обрушился на эту идею в «Кандиде». Как мы уже отметили, для теолога, предполагающего Бога всезнающим, всемогущим и всеблагим,

проблема происхождения зла весьма трудна. Но философы, о которых идет речь, в действительности не теисты, и даже не деисты, как бы часто они ни пользовались словом «Бог»; они полагают в виде основного принципа существование некоего духа, *Geist* (недоступного непосредственным чувствам человека, без вида и запаха), который является, так сказать, движущей силой всего мира, от мыши до человека. Но они наталкиваются на трудность, очень напоминающую трудность теологов; мировой дух должен делать то, что он делает, а потому то, что он делает, правильно, иначе этого бы не было. Аргументация этого рода весьма оскорбляет многих людей, и часто раздражает даже мыслителя, который к ней прибегает.

Гегель не был фаталист, он был немецкий патриот, желавший переменить некоторые вещи на свете –желавший, например, чтобы французский образ действий не уважали, а немецкий уважали. Он выпутался из своих логических трудностей – или думал, что выпутался, – заставив свой мировой дух действовать исторически, во времени, по совершенному, но не статическому плану. Этот процесс, еще более известный в изложении Карла Маркса, бывшего отчасти его учеником, называется *диалектикой*. Дух выдвигает тезис, скажем, греческую свободу. Этот *тезис* некоторым образом вызывает свою точную полярную противоположность, в нашем примере – восточный деспотизм как *антитезис* греческой свободы. Тезис и антитезис, воплощенные в человеческих желаниях и потребностях, борются между собой в ряде великолепных сражений, задуманных мировым духом, и из этих сражений в конечном счете возникает *синтез* – в нашем примере немецкая *дисциплинированная свобода*. Вот несколько недобросовестный образец идей и методов Гегеля – недобросовестный, потому что касается конкретных фактов, которые большинству из нас представляются иначе, чем Гегелю:

«Типичный кристалл земли – это алмаз, которым наслаждается каждый глаз, узнавая в нем первородного сына [синтез] света [тезис] и тяготения [антитезис]. Свет есть абстрактное, совершенно полное тождество – воздух есть тождество элементарного; подчиненное тождество пассивно в отношении света, и в этом состоит прозрачность кристалла. С другой стороны, металл непрозрачен, поскольку в нем само индивидуальное сосредоточено на существовании для себя посредством высокого удельного тяготения».

Синтез – это не компромисс между тезисом и антитезисом, не среднее между ними, выравнивающее их различие, а нечто совершенно новое, рожденное в возбуждающей борьбе. По-видимому Гегель полагал, что прусское государство в период его профессорской зрелости было завершением исторического процесса, совершенным синтезом. Но для нас важно заметить, что даже формальный философский идеализм, стремящийся подчеркнуть статическое по сравнению с динамическим, неизменное по сравнению с изменчивым, в этом девятнадцатом столетии, по-видимому, должен был приспособиться к сильному в это время ощущению времени, процесса, изменения, прогресса, эволюции.

Успех этой идеалистической философии для нас важнее ее подробностей. В Германии она заняла доминирующее положение с начала века. В Англии, и особенно в академических кругах, она постепенно преодолела сопротивление сильной традиции британского эмпиризма, и к концу века самыми видными профессиональными философами были Т. Х. Грин, Брэдли и Бозанке – все идеалисты. В Соединенных Штатах отзвуки идеализма Джозайя Ройса слышались с сотен кафедр. Идеализм вторгся даже во Францию, страну простой, осторожной логики, чей язык не мог даже как следует различить *Verstand* и *Vernunft*. (То же относится к английскому языку, хотя С. Т. Кольридж переводил *Verstand* как «понимание», и *Vernunft* как «разум»). Естественно, что в девятнадцатом столетии с его интеллектуальной свободой никакая философская школа не могла добиться

монополии. Даже в Германии процветали различные формы материализма, позитивизма, прагматизма и другой намеренно жесткой философии. Более того, английский мыслитель Герберт Спенсер попытался составить для девятнадцатого века *сумму* эволюционного, научного материализма, и несколько поколений «передовых» людей рассматривало его как нечто вроде героя культуры.

Но несомненно, обычные образованные люди – а к концу девятнадцатого века в западном мире были миллионы образованных людей – за сто лет, прошедших после Американской и Французской революций, значительно изменили свое интеллектуальное оснащение. Мы только что подчеркнули изменение в формальной академической философии, от Локка или Бентама к Гегелю и Бозанке. Можно возразить, что формальная философия никогда не имела большого влияния даже на образованную публику; к этому можно добавить тот специальный факт, что к девятнадцатому столетию философия становилась все более специализированным и академическим занятием, культивируемым почти исключительно профессорами и все более чуждым обычной образованной публике. Но есть всевозможные другие критерии, связанные с искусством, литературой, религией, и во всех этих областях люди девятнадцатого века склонны были смотреть на своих предков восемнадцатого века сверху вниз, как на плоских, прозаических, поверхностных людей, лишенных глубокого чувства и глубокой мысли, никогда не живших полной жизнью.

Но все эти различия отступают перед тем фактом, что оба столетия в основном разделяли современную космологию; оба верили в прогресс здесь, на земле, оба верили, что можно предпринять здесь какие-то радикальные меры и устроить жизнь таким образом, чтобы увеличить счастье и уменьшить страдание; оба столетия были в основе своей оптимистическими и мелиористическими. С точки зрения строгой логики романтические и идеалистические элементы отращения девятнадцатого века к восемнадцатому должны были сделать невозможной оптимистическую веру в совершенствование человека. Возрождение эмоции, воображения и ощущения органического целого должно было противоречить либеральному индивидуализму, невинной привязанности к реформам, чрезмерным надеждам на радикальные изменения человеческого поведения. И в самом деле, некоторые авторы делали такие заключения из общего отращения к веку прозы и разума: у большинства значительных писателей викторианской эпохи можно заметить оттенок пессимизма. Но это не коснулось простого человека. Природа могла казаться девятнадцатому столетию ареной дикости, жестоких радостей, неожиданных впечатлений, вместо «естественного» порядка и закономерностей восемнадцатого века, с его спокойными полями, традиционным искусством и закономерностью. Но для обоих столетий Природа была утешительным союзником человека, одолевшего раз и навсегда всех своих неестественных врагов. Американский антрополог Луис Морган выражает это в 1877 году почти так же, как Кондорсе на сто лет раньше:

«Демократия в правлении, братство в обществе, равенство в правах и привилегиях и всеобщее образование предвещают дальнейшее высокое развитие общества, которому постоянно способствуют опыт, понимание и знание».

Викторианский компромисс

Конечно, нелегко описать отношение к миру «среднего» западного человека девятнадцатого века, поскольку средние значения не встречаются в жизни. Более того, разнообразие, наблюдаемое в двадцатом веке, было свойственно также и девятнадцатому. И все же девятнадцатый век был великим столетием могущества и престижа Англии. Англичанин задавал тон даже тем «меньшим братьям», которые его ненавидели. Обычный англичанин среднего класса был в прошлом веке самым благополучным, самым

оптимистичным, во многих отношениях самым типичным представителем *Homo sapiens*. Он был очевидным наследником Просвещения, но вполне испытывавшим на себе действие всевозможных доктрин, враждебных Просвещению. Он вел борьбу с Французской революцией. Его поэты, проповедники, художники – все приветствовали новые глубины человеческого чувства, принесенные романтическим движением. Его традиции были определены не на стороне перфекционизма, его не очень вдохновляли надежды на быстрое, планомерное изменение человеческого поведения. Он пользовался всеми благами промышленной революции и был гражданином величайшего и богатейшего в мире национального государства – в мире конкурирующих национальных государств. Его патриотизм был свободен от любого комплекса неполноценности, потому что англичанин был превыше всего. Мы рассмотрим, как он распорядился наследием Просвещения.

Англичанин верил в материальный прогресс. Более того, во всем западном мире люди считали теперь очевидным, что предприимчивость и изобретательность будут производить всё большие блага. Утопии пришли теперь в сопровождении всевозможных игрушек, в конечном счете запускаемых в производство. Например, американец Эдвард Беллами, изобразивший в своей книге «Взгляд назад» (1889) наиболее известный механический рай этого рода, заставляет своего героя, вроде Рипа Ван Винкля [Герой Вашингтона Ирвинга, проснувшийся после столетнего сна], удивляться устройству, наполняющему комнату музыкой при нажатии кнопки. Иногда, впрочем, пророки ошибались; Маколей, в первом порыве энтузиазма по поводу железных дорог, предсказал, что в двадцатом веке больше не будет ни дорог, ни улиц, а все будет двигаться по рельсам. Человек викторианской эпохи легко принимал материальное благополучие. Он не стыдился своего комфорта и не очень беспокоился по поводу эстетических недостатков машинной продукции. Он знал, что художники вроде Раскина и Морриса находят эти дешевые машинные изделия крайне уродливыми, но это знание не мешало ему покупать такие изделия.

Человек викторианской эпохи был вполне уверен, что знает причину материального благополучия Англии. Он верил, что английский народ наделен особенной инициативой, упрямством, изобретательностью и трудолюбием – короче говоря, всеми человеческими качествами, необходимыми для преуспевания. Но кроме того, как он верил, английский народ обладал системой социальных и политических учреждений, важных для обеспечения этой свободной деятельности. Мы подошли теперь к великой вере викторианцев в экономические доктрины либерализма. Это не значит, конечно, что все бизнесмены были экономисты, но ведь и не все христиане были теологи. Здесь перед нами один из классических примеров доктрины, выработанной интеллектуалами и принятой широкой публикой. Экономика – самая развитая из общественных наук; у нее есть своя история, и понадобилась бы книга больше нашей, чтобы ее изложить. До сих пор мы встречались с ней лишь от случая к случаю; но в девятнадцатом веке представления о разумном производстве и распределении богатства вышли за пределы традиционных понятий о возможных заработках и превратились в высокоразвитую теоретическую схему с политическими и этическими последствиями, вошедшую в общее обращение. Короче говоря, викторианская космология имела важную экономическую составляющую.

Основная доктрина ее проста. Индивиды, или свободные ассоциации индивидов вроде акционерных компаний (но по представлениям типичного человека девятнадцатого века не профсоюзы) могут изготавливать, покупать и продавать все что хотят и как хотят. При этом цены и стандарты продукции определяются свободной конкуренцией, в соответствии с законом спроса и предложения (для викторианца столь же обязательным, как закон тяготения). По закону природы этот процесс конкуренции должен производить максимальное количество товаров, распределяемых с максимальной социальной

справедливостью, причем каждый человек получает как правило то, что он заслужил своими талантами и своим трудом. Экономическая деятельность должна быть почти свободна от любого вмешательства правительственных властей. Но бизнесмены нуждаются по крайней мере в некоторых контрактных соглашениях, и хотя их эгоистические действия обычно приводят к превосходным общественным результатам, некоторые бизнесмены иногда допускают злоупотребления. С мошенничеством надо бороться, и правительственные служащие нужны, чтобы обеспечить соблюдение контрактов. Но никакое положительное регулирование со стороны правительства, например, установление минимальной заработной платы, не должно нарушать эту естественную гармонию природы. И в самом деле, это вывод классической экономической науки, отчетливый уже в работах Адама Смита: величайшее зло есть монополия – контроль над рынком любой отдельной хозяйственной организации. Но многие из классических экономистов и их последователей, подлинные дети Просвещения, полагали, что монополии в действительности *создаются* правительствами, выдающими лицензии, хартии и так далее; они полагали, что бизнесмены, предоставленные самим себе, не стали бы добровольно устраивать свои собственные монополии, хотя Адам Смит, с его обычным здравым смыслом, не мог не заметить, что всякий раз, когда торговцы сходятся вместе, они затевают комбинации и образуют монополию. Когда стало ясно, особенно в Америке девятнадцатого века, что монополии и тресты возникают таким образом, либеральные экономисты стали одобрять правительственный контроль не только в области соблюдения контрактов. Они утверждали, что монополии, ограничивающие торговлю, должны быть запрещены законом; тем самым государство может *навязывать конкуренцию*.

Такова, во всяком случае, теория классической экономической науки в той упрощенной форме, в которой она доходила до бизнесменов девятнадцатого века. Но эта доктрина встретила с оппозицией, во всяком случае у некоторых интеллектуалов; мы изучим эту оппозицию в следующей главе. Что касается рабочих, то они без малейших колебаний принялись нарушать закон спроса и предложения на рынке труда, организуя уже с первой половины столетия профессиональные союзы. Но и в рабочий класс проникло недоверие к правительственному регулированию экономической деятельности, и у рабочих также развились некоторые установки самостоятельности и личной инициативы. Классический либерализм до сих пор остается идеалом, или кредо консервативного американского общества – делового и профессионального, – хотя это общество должно было приспособлять свое поведение к реальному миру, в действительности очень далекому от классической экономической теории.

И в самом деле, теория либерального государства – это замечательный пример сложной и еще плохо понятой проблемы: как относятся теории человеческих отношений к реальной жизни на земле. Как мы уже заметили, это вовсе не такое же отношение, как отношение закона тяготения к работе инженера. Более того, многие современные исследователи человеческого общества занимают позицию, напоминающую высказывания французского политического теоретика Жоржа Сореля, который назвал теории этого рода «мифами». Люди, верующие в такие мифы, чувствуют поддержку этой веры и находят, что мифы во многих отношениях полезны. Но мифы – это не аналитические обобщения действительности. В одной из следующих глав мы вернемся к этому антиинтеллектуальному объяснению. Полностью отбросить это объяснение трудно, и это особенно касается больших социальных теорий. Американцам, вероятно, легче всего понять эту проблему, вспомнив знакомую нам теорию о правах штатов. На эту теорию ссылались в 1814 году на Гартфордской конвенции штаты Новой Англии, угрожая отделением от Союза; но лишь одним поколением позже эти же штаты сражались, чтобы помешать отделению южных штатов, ссылавшихся на *ту же* теорию; и вообще, надо

сказать, что самые разнообразные политические группы Америки время от времени ссылались на теорию о правах штатов. Если либеральная экономическая теория столь же способна к приспособлению, как теория о правах штатов, то можно было бы ожидать, что бизнесмены станут выступать против государственного вмешательства и за частную инициативу, когда такая политика покажется им выгодной, но готовы будут соглашаться на государственное вмешательство в своих собственных интересах. Так оно и было. Даже британское деловое сообщество, добившееся к середине девятнадцатого века свободного доступа к международной торговле, без особых возражений приняло целый ряд правительственных актов, касавшихся производственных условий, детского труда, трубочистов, профсоюзов и так далее, главным образом, по внушению сторонников Бентама. Британские телеграфы были национализированы почти с самого начала (1856 год). В других странах, особенно в Германии и Соединенных Штатах, деловое сообщество никогда в принципе не возражало (хотя иногда и возражало в деталях) против строгой формы правительственного регулирования, известной под названием пошлины. В Соединенных Штатах грубые индивидуалисты западных штатов громче всех требовали проведения «внутренних улучшений» органами федерального правительства за его счет; и вообще можно сказать по американскому опыту, что при очевидной американской обличительной установке американцев, направленной против политики, политических деятелей и правительственных расходов, американские общины лишь в крайне редких случаях не позволяют федеральному правительству тратить деньги на их территории.

Но если даже сделать все эти оговорки – имеющие важное значение, – если признать, что факты общественной жизни никогда полностью не соответствуют теориям классической экономической науки, то остается все же сильное давление идеала, направленное от полюса власти к полюсу личной свободы. *Lessez faire*, рассматриваемое не как абсолютный принцип, а как часть викторианского образа жизни, поощряло людей искать новые пути и рисковать, особенно в деловой жизни. такое поощрение означало, что некоторые люди пробовали новые пути, но без успеха; оно означало, что были не только успехи, но и неудачи. Оно означало в действительности, желающих улучшить свою судьбу – свое физическое благополучие, свое социальное положение, – было больше, чем тех, кто этого мог достигнуть. Оно означало, как мы увидим, что нужна была некоторая сила, некоторое компенсирующее социальное верование и практика, смягчающие этот крайний индивидуализм, развившийся в западной жизни, который немецкие идеалисты пренебрежительно называли «атомизмом».

Большинство американцев знакомо с этой этико-экономической основой викторианской веры; у нас есть для нее и собственное выражение «грубый индивидуализм». Она принимает разные формы. Одна из них, как мы уже заметили, это общее недоверие к правительству, к политике и политическим деятелям. На этот счет имеется целый ряд популярных изречений, например, – «гребни в своей собственной лодке», «помоги себе сам, и Бог тебе поможет» – подчеркивающих это недоверие к «правительству», как одну из постоянных составляющих западной культуры, принявшую в девятнадцатом веке лишь более сильное выражение и распространившуюся на все классы.

Во всем западном мире в девятнадцатом веке заметна некоторая вера в индивидуализм, вера, теоретически оправдываемая и опирающаяся на очень старую доктрину *естественных прав*. В Средние века индивиды обладали естественными правами, но не в равной мере, и даже не абсолютно, а лишь в составе целого комплекса обычаев и традиций, в которых они были воспитаны. Мышление восемнадцатого века соединило права с разумом, и к концу столетия «права человека» стали общим местом. Конкретное содержание этих прав менялось в зависимости от того, какой политический мыслитель их выдвигал, но затем они были кодифицированы в законах и декларациях, особенно в

Соединенных Штатах и во Франции. Англичанин викторианской эпохи, по-видимому, чувствовал, что у него есть права, не имея надобности их явно формулировать.

Сущность этой концепции прав человека заключается в том, что индивид – любой индивид в отдельности и все вместе – может вести себя определенным образом даже в том случае, если другие, более сильные или более богатые индивиды, или группа индивидов, не хотят, чтобы он вел себя таким образом. Одна из таких групп, которая не должна вмешиваться в определенные виды поведения людей – это могущественная группа, именуемая государством. Государство и есть та организованная группа, против которой направлена доктрина о правах человека в форме, принятой в восемнадцатом веке. Итальянский политический философ Гаэтано Моска называет эту концепцию «юридической защитой», потому что на практике одна группа государственных служащих – судьи – защищает индивида или группу против другой группы государственных служащих, составляющих администрацию или исполнительную власть. За этой защитой стоит издавна почитаемая концепция высшего закона, или «конституции»; но «механизм», учреждение юридической защиты по существу ново, современно, и лишь отчасти аналогично такому учреждению древнего Рима как народные трибуны.

Право на юридическую защиту включает обычно свободу слова, свободу владеть предприятиями (обычно называемыми «собственностью»), часто свободу ассоциаций и по крайней мере подразумеваемое право на некоторый минимальный уровень жизни, что называется правом на жизнь. Эта концепция индивидуальных прав по-существу является современным эквивалентом христианской концепции святости бессмертной души каждого человека и гуманистической концепции человеческого достоинства. Опять-таки, этот эквивалент лишен богатства и таинственности христианского чувства – это бедная эквивалентность. Однако, обычная, даже вульгарная концепция «грубого индивидуализма» определенно принадлежит западной традиции, а тоталитарное отрицание прав человека ей не принадлежит.

Вряд ли надо напоминать американцам, что эти права на практике не абсолютны и могут меняться, что, например, государство может отнять у кого-нибудь значительную часть собственности – хотя в обществе нашего типа государство должно компенсировать эту собственность, – что государство, а фактически также различные добровольные общества, охраняющие нашу мораль, могут ограничивать индивидуальную свободу слова, короче говоря, что небольшая область, где индивид может считать себя защищенным этой доктриной, иногда почти исчезает. Вряд ли надо напоминать также, что в течение последних ста лет, примерно с середины викторианской эпохи, эта небольшая область сократилась даже и в Соединенных Штатах. Лучшее определение этой области, священной для либерального мышления викторианцев, мы находим в эссе Джона Милля «О свободе», опубликованном в 1859 году. Некоторые части сочинений Милля звучат в наши дни, как будто написаны консервативным защитником старомодного индивидуализма, выступающим против Нового Курса. Но Милль – слишком уж интеллектуал. Чувства обыкновенного викторианца лучше всего выражены в книге, которую упоминают все историки общества, но никто не читает, потому что это совсем не великая книга. Это «Самопомощь» Сэмюэла Смайlsa, опубликованная в 1860 году, почти одновременно с «Происхождением видов» Дарвина и книгой «О свободе» Милля.

«...с каждым днем становится все яснее, что функция правительства негативна и ограничительна, а не позитивна и активна; в самом деле, она сводится главным образом к защите – защите жизни, свободы и собственности. Поэтому главные «реформы» последних пятидесяти лет состояли преимущественно в отменах и упразднениях. Но закон не в силах сделать ленивого человека предприимчивым, расточительного

предусмотрительным или пьяницу трезвенником; хотя каждый индивид может сам всего этого достигнуть, если захочет, свободно применяя свои силы и ограничивая себя. Весь опыт доказывает, что полезность и сила государства гораздо меньше зависят от формы его учреждений, чем от характера его людей. В самом деле, нация есть всего лишь совокупность индивидуальных условий, и сама цивилизация сводится лишь к личному совершенствованию. ...По законам природы, коллективный характер нации несомненно приведет к надлежащим результатам в ее законах и правительстве, точно так же, как вода принимает свойственный ей уровень. Благородный народ будет благородно управляться, а невежественный и испорченный народ будет управляться неблагородно. В самом деле, свобода есть не менее мораль, чем политическое развитие – это результат свободных индивидуальных действий, энергии и независимости. Внешнее управление может быть сравнительно неважно, между тем как все зависит от того, как человек сам управляет собой. В величайшем рабстве находится не тот, кем управляет деспот, сколь бы он ни был дурён, а тот, кто угнетен собственным моральным невежеством, себялюбием и пороком. За границей были, а может быть есть и до сих пор, так называемые патриоты, считающие величайшим подвигом свободы убийство тирана, но забывающие, что тиран обычно всего лишь в точности представляет миллионы людей, которыми он правит. Но нации, рабские в душе, не могут быть освобождены простой сменой хозяина или учреждений; и до тех пор, пока господствует пагубное заблуждение, будто свобода зависит и состоит исключительно в способе управления, такие изменения, достигнутые любой ценой, будут иметь так же мало практических и прочных результатов, как перестановка фигур в какой-нибудь фантасмагории. Прочной основой свободы должен быть индивидуальный характер; он является также единственной надежной гарантией общественной безопасности и национального прогресса. В этом и состоит подлинная сила английской свободы. Англичане чувствуют, что они свободны не только потому что они живут под властью свободных учреждений, столь усердно устроенных ими, но потому что каждый член общества в той или иной степени сам держит эту свободу в своих руках; и англичане поддерживают и пользуются своей свободой, не только свободой слова, но также и своей независимой жизнью и энергичной деятельностью свободных людей.»

В этих отрывках содержится чрезвычайно сильное выражение традиционной викторианской веры – в том числе типично номиналистского отрицания, что целое есть нечто иное, чем простая сумма своих частей. Но Смайлс выдвигает еще более явно фактор, уравнивающий видимый анархический индивидуализм, который он проповедует:

«...Таким образом, мы можем продемонстрировать то, чему так давно удивляются иностранцы, – здоровую деятельность индивидуальной свободы, и притом коллективное подчинение установленной власти, – беспрепятственное энергичное действие личностей, и вместе с тем единообразное подчинение всех национальному кодексу Долга».

Это равновесие, это «прочное основание» индивидуализма, как изображает его Смайлс, и есть та знаменитая «викторианская мораль» или «мораль среднего класса», которую высмеял Шоу и против которой так возмутилось поколение 1890-х годов. Вероятно, эти мятежники, интеллектуалы, травмированные викторианскими вкусами и викторианскими успехами, неправильно описывают подлинную викторианскую действительность. Но мы можем обратиться непосредственно к романистам викторианской эпохи, особенно к Троллопу, и мы увидим, что по крайней мере в среднем классе и высших, правящих классах индивид подчиняется очень строгому кодексу поведения, и прежде всего с детства приучается к конформности, дисциплине, к добровольному слиянию с группой. Это кондиционирование достигается утонченным общественным воспитанием и, разумеется, в той или иной форме присутствует в любом обществе. В викторианском обществе

предполагалось, что экономическая жизнь была битвой. Но общественная жизнь, как предполагалось, была упорядоченной. Подчеркивание свободы уравнивалось подчеркиванием власти.

Нам незачем подробно заниматься этим кодексом поведения. Он заслуживает тщательного изучения в свидетельствах самой викторианской культуры, столь близкой к нам, столь глубоко сидящей в нас самих, и все же столь далекой от нас в середине двадцатого столетия. Вероятно, современному американцу особенно чужда социальная и моральная структура викторианской семьи – ее сравнительно большие размеры, большая власть отца, строгая дисциплина, налагаемая на детей, подчинение женщин мужчинам и редкость развода – более того, ужас перед разводом. Самому добросердечному из викторианских родителей не пришло бы в голову обращаться со своими детьми со «снисходительностью», обычной в большинстве американских семей. Книга Сэмюэла Батлера «Путь всякой плоти» – сочинение весьма интеллектуального мятежника, и его изображение викторианского отца может быть ложным или исключительным. Но вряд ли отец Батлера мог бы сформироваться в каком-нибудь другом обществе.

Воспитание, начатое в семье, продолжалось в школах-пансионатах, знаменитых «закрытых школах», соответствующих американским частным школам, куда поступали во всяком случае все мальчики высшего и среднего класса. Эти школы были в некотором смысле спартанскими в своем приручении индивида, в формировании из него члена команды, группы. По-видимому, подростки особенно склонны к конформности. Английские закрытые школы превращали своих мальчиков в мужчин, столь знакомых нам по английским романам – в англичан, знающих свой долг, не нуждающихся в полицейском, потому что у них есть совесть, в англичан, которые могут делать все что хотят, поскольку они никогда не могут захотеть чего-нибудь очень опасного для общества. Но, конечно, всегда были мальчики, которых нельзя было сформировать таким образом. Это были мятежники, некоторые из них уезжали в дальние страны, а другие повиновались ровно настолько, чтобы их считали эксцентриками; эту группу викторианцы в принципе терпели, и некоторые из них, как поэт Шелли в начале века и поэт Суинберн в его конце, атаковали всю систему в целом.

Таким образом, для среднего англичанина правящего класса дикая битва, Дарвинова борьба за существование, к которой вынуждали его экономические верования, уравнивалась упорядоченным миром приличий и декорума, к которому подготавливали его воспитание и семейная среда. Хотя в этом викторианском компромиссе было очень много элементов неустойчивости, все же в течение поколения или двух он составлял один из редких периодов равновесия в западной истории – мирный, но не летаргический период, время изменений и экспериментов, которое не было, однако, временем тревог, язвы желудка и нервного расстройства.

Этот компромисс отчасти был компромиссом с христианством. Во всем западном мире, особенно в католических странах, продолжался антиклерикализм эпохи Просвещения, прочно укрепившийся в западной культуре, где внешнее согласие с религией уже не предписывалось законом. Но после жестоких преследований, которым христиане подверглись во время «дехристианизации», сопровождавшей Французскую революцию, маятник опять качнулся в сторону христианства, во всяком случае, в интеллектуальных классах, и это колебание заметно в книге французского романтика Шатобриана «Дух христианства» (1802 год). Нельзя сказать, чтобы Шатобриан не ощущал *истинности* христианства, но в его книге речь идет определенно не об истинности; его поразила красота христианства, трогательность его литургии и его восхитительное готическое прошлое, и он надеялся передать эти чувства своему поколению.

Мы не хотим этим сказать, что Шатобриан – типичный представитель возрождения христианства в девятнадцатом столетии. В следующей главе мы рассмотрим другие случаи этого возрождения, решительно враждебные духу времени и викторианскому компромиссу, который мы здесь пытаемся описать. Христианский протест против компромиссов христианских церквей с духом времени выражался твердо и громко. Добросовестный исследователь девятнадцатого века не может пренебречь этим протестом, исходил ли он от Местра, от Ньюмена или от генерала Бута из армии спасения. Но нет сомнения, что само это возрождение в очень значительной степени было компромиссом, особенно в протестантских странах – хотя и католические народы не совсем его избежали. Фундаментальный оптимизм в отношении человеческой природы, характерный для Просвещения, проник в христианство девятнадцатого века, и вместе с ним – готовность к компромиссу с рационализмом и с удовольствиями плоти. Если просто сосчитать число христиан, если судить о влиянии христианства по распространению миссионерской работы во всех частях света или по числу напечатанных Библий и посещению воскресных школ, то можно было бы прийти к выводу, что девятнадцатый век был величайшим из христианских столетий. В самом деле, все эти показатели свидетельствуют о подъеме и, конечно, оптимист, верующий в совершенствование человека, мог бы утверждать, что эти показатели надо принимать всерьез, и что этот новый синтез христианства с Просвещением является этапом на пути к такому совершенствованию.

Но с точки зрения историка в девятнадцатом веке не видно больших и значительных христианских сект, ни одна из них не была не столь успешна, как были методисты и пиетисты в восемнадцатом веке, в полном расцвете этого столетия прозы и разума. В численном отношении наибольшее удивление вызывают две новых американских группы, мормоны и «христианская наука». Но, вероятно, группы религиозных раскольников, ереси против ересей, и особенно культы, по разному составленные из восточных материалов, размножились больше, чем когда-либо прежде. Унитарийцы и универсалисты, явно отрицавшие сакраментальный характер поклонения Иисусу, группы с сильным рационалистическим влиянием процветали среди состоятельных интеллектуальных классов. Другую крайность, по крайней мере поверхностно, составляли движения Высокой Церкви в Англии и Америке, апеллировавшие к ритуалу и традиции. Таким образом, христианское возрождение, каково бы оно ни было, не было возрождением христианского единства. Девятнадцатый век был так же разнообразен и эклектичен в религии, как в архитектуре.

Но рядовому члену среднего класса, который нас здесь занимает, необходимо было ходить в церковь. Викторианский компромисс означал, что ведущие элементы общества не могли больше занимать крайнюю антихристианскую позицию, свойственную многим просвещенным людям восемнадцатого века. Враждебность Джеферсона к организованной религии стала уже неудобной ему, когда он стал президентом в 1800 году. В середине девятнадцатого века человек вроде Джеферсона в большинстве стран просто должен был бы отказаться от политической карьеры, заняв определенную позицию против организованных христианских церквей. Это не значит, что ланкаширский фабрикант, посещавший богослужение в местной конгрегационалистской молельне, или стригущий купоны рантье, посещавший свою деревенскую церковь, были просто лицемеры. В обществе, где столь многие социальные и деловые мотивы навязывают формальную религиозность, некоторое лицемерие этого рода неизбежно, но у нас есть все основания полагать, что большинство этих посетителей церквей не смущалось контрастом между их жизнью и христианскими идеалами. В конце концов, светские христиане бывали очень давно – если не с самого начала. Может быть, эти светские христиане викторианской

эпохи так сильно привлекают наше внимание лишь вследствие блестящей критики, которой их подвергли интеллектуалы вроде Бернарда Шоу. Но все же с точки зрения середины двадцатого века они выглядят слишком уж самодовольными, слишком увязшими в своей комфортабельной рутине, слишком хорошо устроившимися в Сионе. Возможно, дело тут в том, что с нашей точки зрения им слишком повезло. Но слияние рационализма восемнадцатого века с чувствительностью девятнадцатого века у них не совсем получалось. Они кажутся не менее плоскими, чем чистые рационалисты, и гораздо меньше убежденными в необходимости исправить учреждения этого мира.

Формы политической и общественной жизни западного мира в девятнадцатом столетии были весьма разнообразны, от традиционной демократии Соединенных Штатов до традиционной монархии Пруссии. В некотором смысле западный мир напоминает намного меньший мир Эллады пятого века; у него есть национальные составляющие, подобные Спарте, Фивам, Афинам; его национальное государство – это город-государство в большем масштабе. Но в современной Европе, еще больше чем в древней Элладе, можно ощутить вездесущую систему общих установок, не вполне совпадающих в разных странах, не одинаково связанных с другими течениями этих стран, но тем не менее вполне реальную. Существует западная культура, западное сознание в том виде, какой оно приняло в девятнадцатом веке. Марксисты решительно называют всю эту систему установок «буржуазной» [В подлиннике middle-class, прилагательное от «среднего класса». В русском языке (не только у марксистов) эта культура называется буржуазной], и поскольку многие из них были приняты и высшими, и низшими классами, то можно использовать этот термин.

В политике, как и в морали и религии, девятнадцатый век представлял некоторый компромисс. Как мы уже заметили, само Просвещение было разделено в своих политических чаяниях и программах, так что иногда один и тот же человек – например, Бенхам – верил в благонамеренную манипуляцию окружающей средой, осуществляемую мудрым меньшинством, и в то же время в способность человеческих масс выбирать себе руководителей всеобщим голосованием. В этом трудном вопросе девятнадцатое столетие ухитрилось сохранять без особой фрустрации непоследовательные взгляды. Оно верило в свободу для всех, но... Излюбленный выход состоял в том, что верили в свободу, но не в распущенность. Различие между свободой и распущенностью было моральным: человек был свободен поступать правильно, но неправильный поступок означал распущенность, и такое поведение следовало прекратить. Таким образом викторианская политика связывается с моральным кодексом этого времени.

Коротко говоря, политическое кредо викторианцев выглядело следующим образом. Во-первых, исходная мысль доктрины прогресса неизбежно предполагает, что в конечном счете все люди будут свободны, равны и связаны братством, что не будет ни полиции, ни налогов, что работа будет приятной и добровольной, не будет бедности и насилия ни в какой форме – иначе говоря, будет тот вид утопии, который мы называли философским анархизмом. Это идеальное общество, хотя и несколько далекое во времени, несомненно будет достигнуто воспитанием и постепенным расширением демократии. Демократия, которая считалась опасной даже в Англии 1860-х годов, в конце концов стала для человека девятнадцатого столетия «волной будущего». Даже в странах, далеких от центра викторианского компромисса, в Германии и в Восточной Европе, убежденные либералы придерживались взгляда, что конечное осуществление демократических идеалов – лишь дело времени. В настоящее время наиболее приспособленные должны управлять как доверенные лица медленно развивающихся масс. Для этого лучше всего подходит не старая аристократия с ее вялой кровью, но люди любого происхождения, доказавшие своим успехом в бизнесе и профессиях, что они могут справляться с практическими задачами. Викторианцы верили в свободу, но в такой вид свободы, который означал

конкуренцию; они верили в равенство, но в такой вид равенства, который давал бы всем людям равный старт, а не в равенство без состязания – без призов для победителей или вообще без победителей. Они все больше сознавали, что их общество создает невыгодные условия для ребенка бедных родителей, что равный старт для него нереален; к концу века они пришли к заключению, что хотя битва за жизнь прекрасна, хотя она выдвигает все лучших чемпионов, но все же поле битвы нуждается в надзоре, в станциях скорой помощи, в правилах против подножек, толчков и других грязных трюков. Они всё больше убеждались в необходимости государственного вмешательства, чтобы помочь меньшим братьям, сгладить экономическое неравенство, в общем, чтобы делать то, что теперь делает «государство общего благосостояния». Но типичный человек середины девятнадцатого века не сомневался, что здоровой выбор демократии между свободой и равенством должен склоняться в сторону свободы.

Мы рассмотрели, что викторианцы считали правильным; труднее описать, что они считали прекрасным. Мы позволим себе здесь лишь немногие обобщения, относящиеся к этой стороне западной культуры. Предупредим еще раз, что существуют не только серьезные различия между общественными классами и другими культурными группами, но прежде всего большие различия, зависящие от национальности – может быть, более очевидные в эстетических вопросах, чем в любых других. Но есть одно или два обобщения, не вызывающих сомнения.

Во-первых, это был период очень больших – необычайно больших – вариаций в критериях вкуса. Можно рассматривать это в неблагоприятном смысле как недостаток критерия, как анархию вкуса; или в благоприятном смысле как период, когда искусство и культура, подобно экономической жизни, дают полную свободу индивидуальности и соревнованию, что приводит к богатому разнообразию, включающему и в самом деле превосходные результаты. Во всяком случае, можно ясно оценить положение вещей в таком предмете как архитектура. До этого времени на западе человек, намеревавшийся построить какое-нибудь здание, даже самое скромное, знал, в каком стиле он его построит, потому что люди вокруг него строили определенным образом. Правда, этот стиль менялся, особенно в то время, когда готический стиль уступил место классическому, и в пределах этих стилей тоже происходило медленное изменение. В таких городах как Париж и Лондон Средние века оставили памятники, производящие странное впечатление среди зданий начала нового времени, большинство из которых было построено, грубо говоря, в стиле, который американцы называют колониальным. Но к концу девятнадцатого века так называемый эклектизм полностью овладел строителями, и общественными, и частными. В начале этого века было короткое увлечение неоготическим стилем, но и он не стал общей модой.

В конечном счете возникло положение, которое нам, американцам, по-видимому, кажется естественным. Предположим, что человек хочет построить хороший дом; он советуется со своей семьей и архитектором, и консультация касается главным образом стиля – Кейп Код [Деревянный коттедж с высокой крышей и с центральной трубой], бунгало [Дом с верандой, одноэтажный, с черепичной крышей], ранчо, модерн, стиль Английский Тьюдор наполовину с деревом, французский шато [Буквально – «замок»], южноафриканский голландский, адобе [Здание, построенное из высушенных на солнце кирпичей], миссия [Подражание испанским католическим миссиям в Калифорнии], и так далее. Здания на американских автомобильных дорогах, если только они могут считаться в каком-то смысле типичными, еще сильнее иллюстрируют ту же тенденцию: если я хочу построить там киоск для продажи сосисок, ничто не ограничивает моих вкусов – это может быть эскимосское иглу с фанерными стенами, мужская шляпа, большой лев, или просто огромный хот-дог. Ни в какую эпоху истории люди не строили с таким поразительным разнообразием, как начиная с 1800 года. Ни в какой культуре большие города не выглядели такой архитектурной мешаниной.

Во-вторых, можно полагать, что в девятнадцатом столетии, наряду с этим крайним разнообразием вкусов, у культурных людей выработалось все возрастающее ощущение, что они окружены уродливыми вещами. Можно думать, что ни один афинянин не находил здания на Акрополе уродливыми, так как они были построены в едином стиле и в одной традиции. Но вряд ли мы получим единогласное мнение американцев по поводу общественных зданий города Вашингтона – хотя этот город планировался более последовательно, чем любой другой большой американский город. Может быть, наши сведения о прошлом неполны. Конечно, во все времена западной истории интеллектуалы горько жаловались на манеры, нравственность и неразумность окружавшей их публики; конечно, Платон находил народные вкусы столь же изменчивыми, как и всё, относящееся к народу. Но складывается впечатление, что девятнадцатый век и мы, в качестве его наследников, прибавили различие вкусов ко множеству других элементов, разделяющих социальные группы, и создали этим особую изоляцию интеллектуального класса.

Но и в этом случае есть, по-видимому, нечто вроде поперечного сечения или общего знаменателя вкусов девятнадцатого века, и это снова вкус преуспевающего дельца – и его жены. Викторянец любил солидные и несколько показные вещи; он любил изобилие и не любил скупости и суровости. Он был романтик, эскапист, с большим интересом к редким и экзотическим вещам; но он гордился также своим упрямым чувством реальности, своей способностью запоминать и сообщать. Литература этого века представляет почти полный спектр, от романтических терзаний и иронии заблудших душ вроде Байрона и его европейских последователей до спокойного, вполне приличного здравого смысла Троллопа и воинствующего «натурализма» Золя. Здесь есть все – и снова в мешанине.

Но все это хорошо перемешано и имеет собственный аромат. Оглядываясь назад на этот век, поражаешься, что девятнадцатый век – при всем разнообразии своих вкусов, при своем романтическом эскапизме, своих спорах об основных принципах – достиг какого-то парадоксального единства и стал эпохой равновесия и «процветания». У человека девятнадцатого века было чувство *принадлежности*, которого нам недостает – более глубокое чувство, чем простой оптимизм. Его вселенная не уходила у него из-под ног, как это, по-видимому, происходит с нами. Ему на нужно было, как нам, искать убежища в фантастических стилях или в неприкрашенном, часто бесчеловечном функционализме. Ему не нужно было спасаться от действительности, и снова спасаться от своего спасения.

Трудно указать символ культуры девятнадцатого века, наподобие Парфенона, символизирующего Афины Перикла, или Шартрского собора, символа тринадцатого столетия. Может быть, железнодорожная станция? Или большой завод? Большая лондонская выставка 1851 года с ее Хрустальным дворцом, или парижская выставка 1889 года с ее Эйфелевой башней? Или вид Манхэттена с птичьего полета? Все это было бы несправедливо, так как девятнадцатый век был не просто век промышленности и материальных достижений. Девятнадцатый век вложил немало средств в общественные здания разного рода, но ни одно из них не кажется подходящим символом. Наконец, может быть, поскольку этот век так старался сделать жизнь индивида более комфортабельной, более счастливой, более значительной, можно было бы взять в качестве символа одну из лучших жилых улиц какого-нибудь большого города – Лондона, Манчестера, Лиона, Дрездена, Балтимора, или одну из улиц с отдельными частными домами, «виллами», как их называли в Европе. Мы найдем там комфорт, просторные помещения, зелень, спокойствие – и анархию вкуса в архитектуре. Если наши симпатии на стороне радикалов, мы можем уравновесить такую улицу улицей из трущоб. Впрочем, обитатели вилл немало думали об этих улицах. Они надеялись, что когда-нибудь не станет трущоб, хотя и не думали, что могут что-нибудь предпринять по этому поводу в данное

время. Но труппы их все-таки беспокоили, даже в середине века. Как правящий класс, викторианский средний класс управлял не так долго и не так безопасно, чтобы приобрести безмятежную самоуверенность прежней феодальной аристократии.

Сами труппные улицы хотели бы превратиться в улицы вилл. Мы уже подчеркивали в этой главе, что кроме викторианского среднего класса, выбранного нами как типичный образец, были и всевозможные другие группы. Были национальные группы, почти столь же уверенные в себе, как британские, например, прусская или американская, были ирредентисты, жалующиеся на свое мученичество, как ирландцы или поляки; были антиклерикалы, позитивисты, культурно-этические группы, гордо отказывавшиеся ходить в христианские церкви, но настаивавшие, что их этика была еще более христианской, чем у ортодоксов; были небольшие группы фанатиков, большей частью ненасильственные, посвятившие себя какому-нибудь одному болезненному вопросу или социальной панацее, но в остальном довольно конформные, – сторонники единого налога, теософы, вегетарианцы, противники жестокого обращения с детьми или животными, прогибиционисты [Сторонники законодательного запрещения алкогольных напитков], и так далее, то есть всевозможные группы сторонников какого-нибудь «добраго дела», какие существуют и в наши дни; наконец, не менее заметны были интеллектуалы, всячески пытавшиеся отвергнуть или переделать странное, хаотическое общество, где они жили.

Таким образом, то что мы назвали развитой космологией, было основным верованием большинства образованных людей Запада, образцом, к которому устремляли свои чаяния даже необразованные или менее образованные массы. Эта космология приняла от Просвещения веру в прогресс, в совершенствование людей на этой земле, в достижимость счастья на земле. Но девятнадцатый век сгладил остроту и непосредственность этих верований, наподобие того как позднее христианство сгладило веру первоначальных христиан в близкое, желанное, хотя и страшное второе пришествие Христа. Викторинец заключил компромисс с надеждой и героизмом Просвещения. Он был сторонником постепенного прогресса; медленного, осторожного процесса воспитания масс; строгого морального кодекса, внушаемого группам людей сильным социальным давлением, свободы эксперимента, но не за счет моральных принципов, которым он придавал абсолютное значение; карьеры, открытой для талантов, разнообразных, но, конечно, не «антиобщественных» или извращенных талантов; мира на земле, но не за счет национальной чести и достоинства; он был сторонником демократии, но не радикальной, не социалистической демократии, не демократии, буквально понимающей «свободу, равенство и братство». Как полагал викторинец, можно быть демократом, либералом, просвещенным современным человеком, и в то же время преуспевающим, счастливым, благополучным даже в этом мире, где не все преуспевают, счастливы и благополучны. Это «в то же время» было успокоительным бальзамом для его совести. Он верил, что когда-нибудь все люди будут так же благополучны, как он сейчас; но тем временем счастливые и привилегированные не должны рисковать возможным, пытаясь добиться невозможного – или позволять другим такие попытки. В этом мире девятнадцатого века существование богатого человека – во всяком случае, умеренно богатого *буржуа* – не должно было вызывать глупых метафор о том, как трудно верблюду пройти через игольное ушко.

Но мы не можем расстаться с уверенными в себе викторианцами, всего лишь завидуя их самоуверенности; мы должны признать, что мы унаследовали их веру в человека – видоизмененную веру, по сравнению с безудержным оптимизмом Просвещения, веру, которую мы дальше еще больше видоизменили, а может быть почти утратили. Самое ясное и в некоторых отношениях лучшее выражение этой веры, какой она была у интеллектуалов, мы находим у Джона Стюарта Милля. Большинство интеллектуалов

рассталось с верой Просвещения – в том виде, как она отразилась в викторианском компромиссе. Правда, такие люди как Лонгфелло, Теннисон, Диккенс и многие другие наделенные воображением художники некоторым образом разделяли эмоции победоносного среднего класса, или, во всяком случае, не выступали прямо против его взглядов. Но среди *politiques et moralistes* [Политиков и моралистов (фр.). Автор пользуется французскими словами, так как в английском языке соответствующие термины неоднозначны] были немногие, оставшиеся под знаменами Просвещения. Замечательным примером таких мыслителей является Милль.

Он был сын Джемса Милля, шотландца, получившего образование собственными силами и ставшего любимым учеником Бентама. Джон Милль был, таким образом, чем-то вроде внука Бентама. Он всю жизнь подчеркивал, что верен Просвещению – был антихристианином в теологическом, но не в этическом смысле; твердо верил в силу разума, основанную на здравом смысле и эмпирических данных; не доверял философскому идеализму, особенно немецкому идеализму (Милль сказал однажды, что при попытках читать Гегеля всегда испытывает некоторую тошноту). Он был реформатор, стремившийся улучшить материальное положение масс; он верил в свободу для всех, в терпимость по отношению к чужим взглядам, даже противоположным своим собственным; и прежде всего это был человек, глубже всего чувствовавший необходимость для человеческой жизни того, что формально выражается часто слишком пустым словом *свобода*. Но тот же Милль во многом отступил и значительно видоизменил то, что унаследовал от своего духовного деда. Под влиянием романтических поэтов, таких как Вордсворт и Колридж, он пришел, как и обычные люди его поколения, к убеждению, что жесткий рационализм Просвещения можно дополнить эмоциональными реакциями, ощущением неизвестного или *иррационального*, понимаемого как обогащение жизни, а не иллюзия; ему одно время казалось даже, под влиянием Карлейля, что его влечет к мистицизму, но вскоре он вернулся к умеренному рационализму. Он верил в свободу, но в конце жизни называл себя не только демократом, но даже в некотором смысле социалистом, потому что пришел к убеждению, что правительство должно вмешиваться в социальную жизнь и не только обеспечивать соблюдение договоров, но активно улучшать положение бедных и инвалидов. Он был утилитарист, наследник Бентама, решившего в своей «Деонтологии», что удовольствия от веры в Бога меньше страданий от этой веры, и потому высказавшегося против полезности религии; и все же к концу своей жизни Джон Милль выработал для себя некое современное манихейство, в котором добрый Бог и злой Дух сражаются между собой с переменным успехом, и призвал нас всех участвовать в этой борьбе. Этот последователь школы, верившей в совершенствование человека, очень опасался возможной тирании большинства и сделал многозначительное замечание – «потому что обычная человеческая природа так убога». Но Милль яснее всех изложил главную доктрину либерализма девятнадцатого века:

«. . . единственная цель, оправдывающая применение принуждения к любому члену цивилизованного общества, это предотвращение ущерба для других. Его собственное благо, физическое или моральное, не может служить достаточным оправданием. Никто не вправе заставить его что-нибудь делать или не делать, потому что это лучше для него, потому что это сделает его счастливее, потому что это было бы мудро или даже правильно, по мнению других. Все это может быть основанием возражать ему, спорить с ним, убеждать его, умолять его, но не заставлять его и не угрожать ему какими-либо неприятностями, если он поступит иначе. Это оправдано лишь в том случае, если поведение, которое хотят предотвратить, приведет, как можно предвидеть, к ущербу для кого-то другого. Единственная часть поведения человека, за которую он ответствен перед обществом, это то, что касается других. В том же, что касается лишь его самого, его

независимость должна быть абсолютной. Индивид суверенен над собой, над своим телом и своим разумом.»

В наши дни многие интеллектуалы могут счесть это слишком абстрактным, ложно направленным, может быть, безрассудным. Мы не верим теперь ни в какую суверенность, если только нас коснулись модные течения философского релятивизма; или мы всё еще верим в абсолютные истины, но не относим к числу этих истин абсолютную святость суверенной власти индивида над собой. Однако, верования, похожие на изложенные здесь верования Милля, несомненно, широко распространены у нас в Америке в середине двадцатого века. Мы все еще симпатизируем отдельному человеку, пытающемуся определить, утвердить и заставить уважать свою единственность, что составляет одну из традиций Запада. Мы все еще не любим регламентирования, патернализма, повиновения власти, даже если стремимся к безопасности и устали от прекрасной, свободной Дарвиновой борьбы за существование. Мы все еще представляем себе *Homo sapiens* не как члена сообщества вроде муравейника или пчелиного улья, а как свободное, подвижное, предприимчивое животное. Короче говоря, мы все еще в некоторой степени живем за счет интеллектуального и эмоционального капитала прошлого века – а по существу, за счет всей традиции западной этики и философии.

Глава 12

Девятнадцатое столетие

II. Атаки справа и слева

Роль интеллектуалов

В девятнадцатом веке полностью изменились источники существования писателей – очень важной части интеллектуальных классов; таким образом завершился процесс образования характерной современной группы, которую мы называем интеллектуалами. Оба этих вопроса должны быть рассмотрены в любой интеллектуальной истории Запада.

От Греции до начала Нового времени всевозможные писатели, поэты, рассказчики и ученые должны были жить на доходы от своей собственности, или за счет богатых покровителей, подобных римлянину-меценату; за счет государства, как жили аттические драматурги; или за счет некоторого учреждения, например, монашеского ордена. Лишь очень редко они могли прямо «продавать» свои таланты потребителям, как это делали софисты и лекторы древнего мира или средневековые трубадуры, прямо соприкасавшиеся со своей аудиторией. После изобретения в пятнадцатом столетии книгопечатания постепенно возник большой книжный рынок, так что авторы и издатели смогли постепенно выработать систему авторского права, в которой писатель стал лицензированным торговцем, продававшим свой продукт в сотрудничестве с издателем, бравшим на себя значительный коммерческий риск. Возникли также периодические издания, а к восемнадцатому веку газеты, в которых писатель работал за плату – иногда за жалованье, а иногда за отдельные сочинения. Восемнадцатое столетие было в этом отношении переходным периодом. Авторское право было несовершенно, покровители были все еще важны, а журналистика плохо окупалась даже в случае успеха. Английское выражение «Грэм Стрит» [Так называлась улица в Лондоне, где помещались издательства и типографии] сохранилось как обозначение борющегося пролетариата печатного слова. Но в это время в Англии и во Франции появилась уже группа людей, зарабатывавших, хотя и скудно, продажей своих сочинений на настоящем рынке. Хотя Дефо неплохо заработал на «Робинзоне Крузо» и других сочинениях, сэр Вальтер Скотт был, вероятно, первым, кто

сделал себе состояние своим пером, чтобы впоследствии потерять его, как и Марк Твен, вследствие неблагоразумных инвестиций в новый бизнес – массовые публикации. Даже Вольтер, очень искусный делец, был обязан большей частью своего состояния не своим сочинениям. В начале девятнадцатого века авторы пользовались уже полным современным статусом; сочинители бестселлеров получали большие вознаграждения, а менее успешные в различной степени зарабатывали себе на жизнь. Появился уже широко развернутый газетный и журнальный бизнес, содержащий платных репортеров, а также штатных и вольнонаемных авторов. Драма стала окупаться еще начиная с Шекспира, который был, по-видимому, первоклассным театральным менеджером. [Может быть, это верно в отношении актера В. Шекспира, который, как теперь известно, не был автором приписываемых ему пьес. Как доказал российский филолог И. М. Гилилов, их автором был граф Роджер Ратленд] В викторианское время гонорары за успешные пьесы стали в самом деле значительными. Другую возможность зарабатывать деньги сочинительством представляла коммерческая реклама. Но в 1850 году реклама была еще во младенчестве и была не особенно уважаемой профессией; она и до сих пор не является таковой для чистого интеллектуала, и этот факт заслуживает, по крайней мере, внимания социолога.

Ученые сочинения, в том числе чистая наука, по прежнему субсидировались главным образом учреждениями. Но учреждения, субсидировавшие их, в девятнадцатом веке были уже обычно светские, а не церковные учреждения, и в континентальной Европе были обычно под государственным управлением. [Под континентальной Европой здесь имеются в виду страны Европы за исключением Англии, где государство никогда не содержало университетов] Развившаяся торговля учебниками стала добавочным источником заработка для членов ученого сословия. Но в целом остальные чистые интеллектуалы, проповедники и преподаватели, по прежнему содержались учреждениями – государством, церковью, колледжами и так далее, – получая постоянную, относительно низкую плату. Юридическая профессия оставалась, как и в течение предыдущих столетий, ученой профессией с индивидуальной конкуренцией, как и в любом бизнесе. Медицина, едва ли бывшая вообще ученой профессией до начала Нового времени, к середине девятнадцатого века стала одной из самых уважаемых профессий, хотя, как и юриспруденция, в экономическом смысле почти полностью зависела от частной предприимчивости.

Мы не можем входить здесь в обсуждение относительно пренебрегаемой, но важной области исследования – социологии профессий. Мы уже сделали очевидное замечание, что к девятнадцатому веку профессиональные писатели вполне включились в экономическую конкуренцию как продавцы слов, людей, главной работой которых было намеренное мышление или планирование, стало гораздо больше, чем раньше – несомненно, в абсолютном смысле, и *вероятно* по отношению ко всему населению; они все больше втягивались в поток индивидуальной экономической конкуренции девятнадцатого века. Исключение составляли лишь проповедники и преподаватели, но и они не вполне избежали конкуренции. При всем этом интеллектуалы остались интеллектуалами, гордились этим, и даже в более конкурентных профессиях, например в журналистике, всегда сознавали некоторое отличие своей позиции от установок людей, продававших и покупавших материальные предметы. Большой коммерческий успех, особенно в сопутствующих занятиях вроде Голливуда и рекламы, вызывает в современной Америке угрызения совести у самых удачливых писателей, стимулируя у них левые настроения.

С нашей точки зрения это изменение экономического и в некоторой степени социального статуса интеллектуалов западного мира важно не в том смысле, что втягивает их в вульгарную коммерческую конкуренцию, а в том, что они теряют спокойствие и независимость. Интеллектуалы Запада, конечно, ни в какую эпоху не жили в башне из слоновой кости, в изоляции от шума и пыли окружающего мира. Что ново в современном

мире и отчетливо проявилось в девятнадцатом веке – это частичная зависимость от широкой публики, что в особенности касается писателей.

Можно было бы подумать, что общепринятые обычаи заставят самых популярных писателей льстить своей публике, принимая человеческие отношения такими, как они есть – иначе говоря, побуждая их к конформизму. И в самом деле, из миллионов печатных слов многие *были* несомненно написаны лишь чтобы развлечь или возбудить простого человека, помочь ему забыть окружающее, укрепить его в его предрассудках, поддержать викторианский компромисс. Но почти все авторы, которых мы изучаем теперь как часть нашего наследия, почти все великие писатели, а также множество забытых и не столь значительных писателей, *атаковали* установившийся порядок. В современном мире печатающийся автор, подобно проповеднику, должен быть *против* чего-нибудь. Великие писатели девятнадцатого и двадцатого века поистине разделились с человеческим родом за его пороки. Подумайте о таких авторах как Карлейль, Эмерсон, Торо, Маркс, Ницше. Разумеется, эти люди были *politiques et moralistes*, и вряд ли могли бы быть таковыми, если бы не находили своих собратьев неправыми, порочными, ленивыми или глупыми. Но даже романисты были воинственны [В этом месте, как и в других, мы переводим таким образом слово *crusaders*, что буквально означает «крестоносцы»] – некоторые из них были особенно воинственными, когда они претендовали на научный анализ человеческого поведения. Здесь сразу же приходят на ум Золя и Драйзер.

Впрочем, мы здесь подходим уже ко второму вопросу, о роли интеллектуалов в современном западном мире, составляющему главную проблему в еще более передовой области, чем социология профессий – это *Wissenssoziologie*, социология знания, обучения и идей. Сделаем лишь еще одно добавочное замечание о том, насколько современная позиция писателя зависит от широкого рынка для его товара. Очень часто самым выгодным занятием для такого автора является оскорбление своих потребителей: он говорит им, какие они дураки; особенно это справедливо в Америке, где олухи Менкена [В подлиннике непереводаемая игра слов: американский журналист и критик Менкен (1880-1956) ввел в обращение звукоподражание «бубуазия», содержащее корень слова booby (олух) и относящееся к буржуазии] с удовольствием читали посвященную им книгу, и где тысячи бэббитов покупали книгу Льюиса «Бэббит», сделав ее бестселлером.

Понимая под интеллектуалами «интеллектуальные классы» в смысле определения профессора Баумера, можно поставить вопрос, как относились интеллектуалы в течение трех тысяч лет западной истории к общепринятому мировоззрению и ценностным суждениям своего общества. Для решения этого вопроса у нас нет данных, и мы не выработали еще никакой удовлетворительной интерпретации или теории, объясняющей социальную роль интеллектуалов. У нас есть лишь обрывки информации и начальные мысли теорий, появлявшиеся уже время от времени в этой книге. Можно сказать, что интеллектуалы как группа, за исключением, может быть, самых ранних, самых священных дней христианства, вполне сознавали свое отличие от большинства своих собратьев, то есть обладали вполне развитым «классовым сознанием». Во все эпохи, даже в темные века, когда новый правящий класс был неграмотен, и даже в намеренно антиинтеллектуальной Спарте, некоторые члены интеллектуальных классов находились на самой вершине социальной иерархии. Но некоторые – сельские священники в Средние века, школьные учителя почти во все времена – получали заработную плату, близкую к минимуму.

Установка интеллектуальных классов по отношению к социальному порядку своего общества с трудом поддается какому-нибудь эффективному обобщению – даже для заданного периода, не говоря уже о всем течении западной истории. Всегда были мятежники на самой верхушке, хотя мы мало знаем о них в Темные века. Перед нами вся

их последовательность, от Платона до первых отцов христианской церкви, затем до Абельяра и Уиклефа и до бесчисленных интеллектуальных мятежников наших дней. Но, вероятно, основная часть интеллектуальных классов, подавляющее большинство даже среди проповедников, учителей, ораторов, редакторов и комментаторов были конформисты, поддерживавшие существовавший порядок, консерваторы в простом смысле этого слова, то есть «оставлявшие все как было». Конечно, их слушатели и читатели были в своем поведении конформисты и консерваторы, иначе мы не могли бы заниматься здесь интеллектуальной историей Запада – потому что не было бы Запада. Вероятно, даже на современном Западе многие читатели неконформистских сочинений, сочинений, атакующих установленный порядок, вовсе не попадают под влияние этих сочинений настолько, чтобы стать мятежниками. Они получают некий катарсис или облегчение, так же как наши предки получали облегчение от проповедей об адском огне.

Во всяком случае, ясно, что с начала Просвещения *творческая часть* интеллектуальных классов была вообще говоря недовольна окружающим миром, стремилась его реформировать, и была убеждена, что он может быть реформирован. Философы восемнадцатого века, несмотря на некоторое различие в методах, были согласны между собой, что эта работа может быть проделана довольно быстро, что общество может быть переделано согласно их критериям (Природы и Разума), которые станут очевидны для всех, как только они будут просвещены. Эти интеллектуалы Просвещения ненавидели непросвещенных *привилегированных* людей – священников, традиционных аристократов и очень немногих интеллектуалов противоположных мнений; но многие из них – возможно, большинство из них – особенно в конце восемнадцатого века, когда среди интеллектуалов вошли в моду гуманные «чувства», любили и доверяли *непривилегированной* массе непросвещенных людей, простым людям, которых они собирались подготовить для жизни в Утопии.

С наступлением девятнадцатого века творческие интеллектуалы – все еще мятежники, но уже не составляют едентную группу. Некоторые из них передвинули свой идеал вправо, к старой религии, к старой или обновленной аристократии, некоторому авторитету, к некоторому определенному плану, позволявшему удерживать массу простых людей в приятном и спокойном, а может быть даже в счастливом состоянии. Другие сдвинулись влево, к тому, что начало внушать страх традиционным собственникам – к социализму. Важнее то обстоятельство, что в девятнадцатом веке творческие интеллектуалы все более вступают в конфликт с тем классом людей, которых любили и воспитывали философы восемнадцатого века – с обыкновенными образованными, но неинтеллектуальными людьми среднего класса. Большая часть критериев, перечисленных в предыдущей главе при анализе викторианского компромисса, была в основном отвергнута писателями девятнадцатого века, которых мы все еще помним и читаем. Эти писатели разделяют некоторые установки средних классов, в особенности, убеждение в реальности и возможности прогресса; во всяком случае, они разделяют с ним некоторое чувство истории, процесса, течения. Но они очень определенно не любят средние классы, для которых они изобретают нелестные названия, вроде филистеров. Даже писатель, прославляющий достижения средних классов, писатель, которого эстеты и эстетствующая публика вообще считают филистером, Герберт Спенсер, написавший «Сумму» девятнадцатого века, – не конформист, не довольный человек, а резкий антиклерикал, человек, убежденный, что многое в этом мире плохо. Спенсер протестует, жалуется, негодует; нет ничего, что он мог бы долго описывать или анализировать без порицания – и очень редко с похвалой, не проявляя при этом раздражения или беспокойства; короче говоря, у него едкий тон, какого мы и ожидаем от серьезного писателя. Уже в девятнадцатом веке творческие интеллектуалы развиваются по направлению к тому состоянию, которого они достигли в современной Америке, где интеллектуал так же естественно жалуется, как дышит, где в начале каждой серьезной публикации можно

прочсть, как плохо обстоят дела в наших колледжах, как распадается семья, как разрушается почва, как запутались международные отношения и как приходит конец нашей культуре. Можно найти даже жалобы на роль интеллектуалов. Несколько лет назад выдающийся французский писатель Жюльен Бенда написал книгу под названием *La trahison des clercs* [«Предательство грамотеев» (фр.) Перевод автора намеренно ироничен], которое можно неформально перевести: «Что не в порядке у интеллектуалов».

Конечно, все это преувеличение. Наука, то есть кумулятивное знание, сама по себе не может хвалить или порицать, надеяться или страшиться; а в наши дни появляется немало научных работ. Некоторые художники могут работать с намерением нравиться и без намерения что-нибудь улучшить, хотя, вероятно, искусство большей частью содержит в себе некоторое суждение о вселенной. И все же в общем и целом верно, что примерно начиная с Французской Революции более творческая продуктивная часть интеллектуальных классов, и особенно писателей, большей частью отвергала образ жизни западного среднего класса, отвергала обычные ценности этого класса – и не следует забывать, что это были также ценности основной части рабочего класса того времени, подражавшей среднему классу и пытавшемся сравняться с ним.

Атаки справа

Для удобства мы будем классифицировать атаки на традиционный образ жизни девятнадцатого века на правые и левые. Эти термины возникли из французской парламентской практики начала века, когда консерваторы и монархисты взяли себе за правило садиться справа от председателя собрания, а конституционалисты и радикальные реформаторы располагались слева. В таком обозначении есть некоторое символическое удобство, поскольку левые в целом хотели добиться возможно более полного осуществления «принципов 1776 и 1789 года», то есть демократических целей Американской и Французской революций, а правые в целом желали гораздо менее демократического общества. Конечно, простые линейные различия, подсказываемые этими терминами, недостаточны, чтобы измерить сложность убеждений даже в области политики. Прежде всего, неясно, где помещается центр, от которого отсчитывается левая и правая сторона, потому что всегда существует уже упомянутое демократическое напряжение между идеалами свободы и равенства, о котором была уже речь. Дальнейшее осложнение представляет идеал безопасности. И все же, разделение на правых и левых может быть полезно как грубое средство подразделения описанных в последней главе атак с разных позиций, причем следует иметь в виду, что кривая линия может замкнуться в точке, где встречаются крайности. Поразительно, как часто в последние годы Третьей Французской Республики монархисты и коммунисты, то есть в политическом смысле крайние правые и крайние левые, одинаково голосовали по некоторым вопросам. Те и другие с добродетельным рвением ненавидели вульгарных конформистов, не желавших революционных изменений.

Философы восемнадцатого века, со здоровым инстинктом различавшие своих врагов, выбрали для своих самых ожесточенных атак римскую католическую церковь. В самом деле, если принять доктрину о естественной доброте и разумности простого человека, как это делали, может быть, не самые значительные, но самые многочисленные из философов, то возникает полярная противоположность идее первородного греха. Но в традиционном организованном христианстве находит свою противоположность гораздо большая группа идей Просвещения – натурализм с его отрицанием сверхъестественного; материализм; вера в несомненный прогресс на земле; отвращение к традиции, к установленным иерархиям; вера в свободу или равенство, а иногда в свободу *и* равенство. Как мы уже заметили, само Просвещение в некотором смысле – дитя христианства. Как мы увидим,

даже самые консервативные церкви, например, римская католическая и англиканская, отнюдь не отказались отчасти приспособиться к изменениям, происшедшим с восемнадцатого века. Было бы неверно противопоставлять друг другу «христианство» и современный дух как взаимоисключающие системы ценностей. И в самом деле, как мы уже говорили в предыдущей главе, традиционное ритуальное христианство, и католическое, и протестантское, было одним из элементов викторианского компромисса. Особенно это верно в Соединенных Штатах, где лишь небольшое эксцентрическое меньшинство не верит в демократию: отсюда следует, что христиане, по-видимому, верят в демократию.

Тем не менее, установленные церкви производили время от времени мыслителей, решительно и абсолютно отвергавших демократию. Самым красноречивым, самым способным из них был Жозеф де Местр, хотя можно думать, что этому мыслителю недоставало реализма. Это был изгнанный революцией савойский государственный служащий, пытавшийся вернуть своих собратьев к тому, что он считал вечными истинами. Он выбрал, с немалой проницательностью, в качестве одного из виновников современного зла Френсиса Бэкона, а зло это он усматривал в представлении, что *возможно что-нибудь новое и благое*. Немногие американцы прочтут без удивления или даже без возмущения следующий дальше отрывок; но важно понять, что такие верования могли быть у человека нашей культуры:

«Самое название его [Бэкона] главной работы представляет поразительное заблуждение. Не существует никакого *Novum Organum*, то есть *нового орудия*, с помощью которого мы могли бы достигнуть того, что было недостижимо для наших предшественников. Аристотель – подлинный анатом, в некотором смысле разобравший на части у нас на глазах и показавший нам *человеческий инструмент*. Можно лишь презрительно улыбнуться, когда нам обещают *нового человека*. Оставим это выражение Евангелию. Человеческий дух всегда остается тем же, чем был. . . . Никто не может найти в человеческом духе больше, чем в нем есть. Считать такое возможным – величайшее из заблуждений; это значит не уметь рассмотреть самого себя. . . . В частных науках могут быть открытия, подходящие, как подлинные машины, для усовершенствования этих наук: так, дифференциальное исчисление было полезно для математики, как зубчатое колесо для часового дела. Но что касается рациональной философии, то ясно, что в ней не может быть нового орудия, точно так же, как не может быть его для всех механических искусств вообще.»

Большое сочинение Местра «О папе» представляет собой попытку защитить папскую власть, более того, папскую непогрешимость, и вообще авторитарную систему в мире, впадавшем, как он чувствовал, в анархию в области веры и практики. «Протестантизм, философизм, – писал он, – и тысячи других сект, более или менее извращенных и причудливых, удивительным образом умалили истину среди людей, человеческий род не может оставаться в том положении, в каком он теперь находится.» Но, по-видимому, он был все же настолько реалистичен, чтобы не рассчитывать на какое-нибудь внезапное исправление, особенно среди народов, зашедших так далеко как англосаксы. Он надеялся, однако, что некоторое ядро мудрых и дисциплинированных людей во все еще католических в своей основе странах сможет выдержать бурю материализма, неверия и научного прогресса, оставшись на своем месте, чтобы привести в чувство этот мир после неизбежного крушения.

К Местру можно почти буквально применить риторический термин, обычно используемый как оскорбление: он был *реакционер*, человек, полагавший, что ничто новое не могло быть благом и ничто благое новым, что католический синтез Средних веков

справедлив на все времена. Но даже Местр не мог избежать истории, и по крайней мере в своем остром, отчетливом, эпиграмматическом стиле он несет на себе неоспоримый отпечаток восемнадцатого века. Более того, в своем отвращении к сентиментальному энтузиазму, в своем презрении к гуманизму его времени он проявляет черты несколько циничного католического авторитаризма, который мог встревожить даже более мягкие души внутри самой церкви. Обратите внимание на то, как он предлагает в предыдущем отрывке оставить лучше для Евангелия выражения вроде «нового человека». При более внимательном чтении Местра можно даже найти у него некоторое представление об «органической» природе общества, о спасительной силе традиции и предрассудков, которые мы найдем у Берка; но *манера* Местра еще более непримирима, чем у Берка, и создает впечатление, что для него хорошее органическое общество должно быть – весьма непоследовательным образом – неизменным обществом.

Для большинства американцев двадцатого века Местр – не более чем причудливый образец другого мира. Но, к сожалению, большинство американцев почти с таким же трудом и неприязненно воспринимает гораздо более глубокого критика демократии, ирландца Эдмунда Берка. Берк жил во второй половине восемнадцатого века, и его важнейшая книга, «Размышления о Французской Революции», была опубликована в 1790 году. Однако он был один из самых способных мыслителей, оспаривавших основные верования Просвещения, и он оставался в течение девятнадцатого века главным источником определенного рода консервативной оппозиции, сопротивлявшейся тенденциям этой эпохи. Берк был протестант, искренний англиканин, выросший под английским влиянием и сделавший карьеру в британской Палате Общин. Он поддерживал дело американских мятежников в своих речах, долго привлекавших читателей в нашей стране; но он с самого начала раскрыл, как он полагал, пагубные наклонности Французской Революции и стал лидером интеллектуальной войны [В подлиннике *crusade*, «крестового похода»] против нее. Этот шаг вовлек его в резкий конфликт с передовыми мыслителями того времени, и, в частности, большинство американцев эпохи Джефферсона рассматривало его как человека с помраченным умом. Ответом Берку была книга Тома Пейна «Права человека», и большинство американцев до сих пор, по-видимому, считает, что аргументы Пейна сильнее. Но Берк заслуживает внимания даже убежденных левых демократов, потому что, по мнению многих, его анализ человеческих отношений существенно дополняет то немногое, что можно считать кумулятивным знанием в общественных науках. Это знание трудно отделить от массы его риторики; более того, у Берка остается еще твердая основа христианской веры, очевидным образом не сводимая к кумулятивному знанию в научном смысле.

Для Берка Французская Революция была преимущественно делом некоторого типа идеалистов, воспитанных на больших надеждах Просвещения. Берк не утверждал, что во Франции при старом режиме все было благополучно, что ничего не надо было делать для улучшения французской общественной и политической жизни. Берк не был реакционером такого типа, хотя в его дальнейшей полемике, продолжавшейся во время французского террора, у него встречались иногда места, звучавшие почти так же жестко, как суждения Местра. Критика Берка, направленная против лидеров Французской Революции, основывается на том, что вместо конкретных дел, вроде починки дымохода, перестройки стены или укрепления крыши, они почти буквально предложили снести все здание, а затем построить совсем новое по планам, составленным их философскими учителями. Но старое здание было единственным, какое существовало, и если бы даже люди согласились строить новое по теоретическим планам, то строительство заняло бы некоторое время. Однако в действительности они не соглашались. И случилось так, что старое здание было в самом деле разрушено, и французы остались без убежища от бурь. И так как в современном мире люди не могут жить без всякого приюта, то новое здание было в

конечном счете собрано главным образом из старых материалов. Но это новое, и в то же время старое здание построили не философы; строить его пришлось более безжалостному архитектору, человеку, способному добиваться своих целей, если надо, авторитарными средствами – короче, это был Наполеон Бонапарт. И в самом деле, Берк, писавший в 1789 – 1790 годах, предвидел и конкретно предсказал диктатора вроде Наполеона, который в конечном счете и пришел к власти в 1799 году.

Предыдущие метафоры не отдают должного Берку, но могут помочь читателю проследить его анализ. Берк начинает с христианского пессимизма по поводу животной стороны человека; одним из предметов его величайшей ненависти был Руссо, проповедовавший естественную доброту не испорченного цивилизацией человека, Руссо, которого он называл «безумным Сократом Национального Собрании». Согласно Берку, обычные люди, предоставленные их желаниям и страстям, всегда *склонны* к бешенству, обману, совращению, насилию – то есть превращаются в зверей. Но в повседневной жизни большинство из них этого не делает, и здоровое общество всегда справляется с преступными исключениями. Гражданское общество представляет поразительное зрелище того, как потенциально, «естественно» дурные люди ведут себя как хорошие, или, по крайней мере, как спокойные люди. Отсюда мы должны сделать вывод, прямо противоположный суждению Руссо: общество, членом которого является человек, не губит человека, а спасает его, вынуждая его повиноваться условностям, традициям, предрассудкам, законам и так далее. Общественная и политическая среда человека – то, что стоит между человеком и хаосом.

Отсюда следует, что никоим образом не нужно разрушать всю огромную массу устройств и учреждений, установленных способов управления человеческими отношениями, которые называются «гражданским обществом». Конечно, любой человек с надлежащими способностями может придумать всевозможные новые способы обращения с этими предметами, теоретические улучшения, которые могли бы в самом деле помочь, если бы они действовали. Но Берк полагает, что по этому пути следует идти осторожно, пытаясь произвести очень немного изменений одновременно, и никогда не пытаясь сразу изменить *все* гражданское общество. Французы в 1789 в самом деле попытались осуществить такой полный переворот; они хотели изменить все, начиная от системы мер и весов до способа избрания епископов и устройства центрального правительства. И они передали эту работу теоретикам, вместо того чтобы держаться людей практического опыта.

Однако, то, что удерживает простого человека в рамках приличия, по крайней мере отчасти сводится к привычке, к некоторому эмоциональному отождествлению индивида с обществом, частью которого он себя ощущает. Это ощущение не может появиться по приказу; оно должно расти медленно и естественно. Берку *не* понравился бы рассказ об американском колледже, вывесившем объявление: «С завтрашнего дня для новичков станет традицией снимать шляпу, проходя мимо статуи основателя». Согласно Берку то, что сплывает общество, вовсе не рационально в простом смысле этого слова, это не план, написанный на бумаге, не какая-нибудь новая конституция. Самый термин «новая конституция» показался бы ему совершенно бессмысленным. Как он полагал, в конституцию можно лишь ввести новые элементы, что напоминает не механический процесс, а органический, наподобие прививки к дереву.

Конечно, Берк не пользуется языком, которым мы воспользовались выше. Он пользуется терминами, обычными в его время, в том числе почтенным термином «общественный договор». Обратите внимание, однако, какое толкование он дает этому понятию. Мы встречаемся здесь уже не с учетом человеческих интересов в стиле Локка или Бентама, а с концепциями, прямо восходящими к средневековой христианской традиции.

«Общество – это в самом деле договор; маловажные договоры, касающиеся предметов случайного интереса, могут быть при желании расторгнуты; но государство не должно рассматриваться наравне с торговыми соглашениями о перце и кофе, тканях и табаке, или о других низменных вопросах, которые могут заключаться из временных интересов и расторгаться по прихоти участников. Государство следует рассматривать с несравненно бóльшим почтением, потому что это не соглашение о предметах грубо животной жизни, временного и преходящего характера. Это соглашение входит вся наука, все искусство, вся добродетель и все совершенство. Поскольку цель такого соглашения может быть достигнута лишь рядом поколений, оно становится соглашением не только между живущими людьми, но между живущими, уже мертвыми и еще не рожденными. Каждый договор в каждом отдельном государстве есть лишь отдельный параграф великого первоначального договора, связывающего низшие натуры с высшими, связывающего видимый мир с невидимым, согласно нерушимой клятве, удерживающей все физические и моральные предметы на предусмотренных для них местах».

Можно процитировать еще один отрывок, показывающий, как относится Берк к другому столь же знаменитому – и взрывоопасному – выражению Просвещения «естественные права», которые он сводит к подчинению традиционным представлениям о власти и неравенстве.

«Правительство поистине не состоит из естественных прав, которые могут существовать и существуют вполне независимо от него; существуют с гораздо большей ясностью и в гораздо большей степени абстрактного совершенства; но их абстрактное совершенство составляет их практический недостаток. Имея право на все, они требуют всего. Правительство – это устройство, созданное человеческой мудростью для удовлетворения человеческих *потребностей*. Люди имеют право на удовлетворение этих потребностей, предусмотренное этой мудростью. Среди этих требований к гражданскому обществу следует указать потребность в достаточном ограничении человеческих страстей. Общество не только подчиняет себе страсти индивидов, но даже часто должно подавлять наклонности людей, каждого из них и всех вместе, управлять их волей и смирять их страсти. Это может выполнить лишь *власть, отличная от них самих*, не подчиненная в своих действиях той воле и тем страстям, которые она должна сдерживать и подавлять. В этом смысле среди человеческих прав должны быть указаны не только свободы людей, но и их ограничения. Но поскольку свободы и ограничения меняются в зависимости от времени и обстоятельств и допускают бесконечное число видоизменений, они не могут быть определены никаким абстрактным правилом; и нет ничего глупее, чем выводить их из заданного принципа».

Согласно Берку, во Франции случилось следующее: неразумные, хотя и благонамеренные люди воспользовались финансовым кризисом, который привел к созыву генеральных штатов, чтобы разрушить старое французское общество, и слишком преуспели в этом разрушении. Средний француз, потеряв опору в установленном образе жизни, был выведен из равновесия и фрустрирован. Эта фрустрация перешла в агрессию. Царство террора было нормальным результатом, следующим за всякой попыткой осуществить слишком большие общественные изменения. Можно не сомневаться, что если бы Берк жил в 1920-х годах, он утверждал бы, что эпоха гангстеров-бутлегеров [Так назывались нарушители «сухого закона», торговцы спиртным] была нормальным результатом попытки изменить законом старые привычки выпивки.

Впрочем, Берк не был реакционер. Он верил в возможность и даже в необходимость новшеств и экспериментов. Он готов был «реформировать, чтобы сохранить».

Предложенные им реформы казались нетерпеливым радикалам вроде Пейна и Оуэна мелкими ухищрениями; и в самом деле, Берк должен был вызывать решительную антипатию у темпераментных реформаторов. Дело в том, что он в сущности пессимист. Он попросту не верит, что все люди смогут быть когда-нибудь счастливы на земле. Свои возражения против рационалистического планирования восемнадцатого века он делает часто на языке так называемого «романтического возрождения», ссылаясь на органическую природу человеческих групп (в противоположность механической), на традицию, чувства и даже *предрассудки* – понятия, почти равносильные *греху* для философа восемнадцатого века. Но за всем этим стоит более старая терминология, обозначающая более старые человечески чувства и по существу исходящая от Августина и Фомы Аквинского.

Следует упомянуть еще одного христианского мыслителя. Кардинал Ньюмен был преподаватель Оксфордского университета, ставший одним из важных деятелей так называемого «оксфордского движения», возрождения Высокой Англиканской церкви в начале девятнадцатого века. Ньюмен был чувствительный, наделенный воображением молодой человек, остро нуждавшийся в уверенности и авторитете. Он не мог успокоиться до тех пор, пока не перешел в 1845 году в Римскую католическую церковь. Подобно Местру, Берку и всем христианским консерваторам, Ньюмен увидел врага в философии Просвещения, хотя в середине девятнадцатого века Ньюмен мог уже обозначать эту ненавистную ему систему идей словом «либерализм».

«Либерализмом я называю ложную свободу мыслей, или применение мышления к предметам, в которых по самому устройству человеческого разума мышление не может привести ни к какому успеху, а потому неуместно. ...[Либерализм утверждает, что] никакие откровенные учения или предписания не могут препятствовать заключениям науки. Поэтому, например, политическая экономия может опровергнуть изречение Господа о бедности и богатстве, или система этики может учить, что наилучшее состояние тела, как правило, существенно для наилучшего состояния ума. ...[что] существует право личного суждения: то есть, что никакая существующая на земле власть не может препятствовать индивидам самостоятельно рассуждать и судить о Библии и ее содержаниях, как кому угодно. Поэтому, например, религиозные учреждения, требующие пожертвований, являются антихристианскими. ...[либерализм утверждает, что] не существует такой вещи как национальная или государственная сознание. ...[что] полезность и уместность являются мерой политического долга... [что] гражданская власть вправе распоряжаться церковной собственностью, не совершая кощунства... [что] народ является законным источником власти...[что] добродетель – дитя знания, а порок – дитя невежества. Поэтому, например, образование, периодическая печать, железнодорожные путешествия, вентиляция, канализация и все жизненные удобства, если их полностью осуществлять, служат нравственности и счастью населения».

С нашей точки зрения, однако, Ньюмен интересен не столько своими атаками на либерализм, и даже не своим глубоким эмоциональным приятием традиционного христианства, сколько довольно неожиданными, но очевидными усилиями приспособить свое мышление к духу викторианской эпохи. Здесь не должно быть недоразумения. Вряд ли кто-нибудь меньше угождал своему времени, чем Ньюмен. Трудно усомниться, что он сознательно не пытался изложить свое послание в терминах, которые могли придать ему извращенный смысл. Но он был просто слишком умен, слишком хорошо сознавал, что происходит вокруг него, а может быть был слишком британец, чтобы занять отчетливую, догматическую позицию Местра – что ничто новое не благо, и ничто новое невозможно. В своем «Опыте о развитии христианского учения» (1845) Ньюмен заходит так далеко, что настаивает на развитии христианства: именно потому, что христианство в своей

традиционной священной форме истинно, оно должно изменяться и расти. Правда, он должен опасаться крайней релятивистской позиции: поскольку церковь – божественное и, разумеется, совершенное учреждение, она выше всяких изменений. Но поскольку она человеческое учреждение, здесь на земле, она *должна* изменяться, потому что таково правило жизни. «В высшем мире дело обстоит иначе, но здесь, внизу, жить-- значит изменяться, а быть совершенным – значит меняться часто».

Не всякое изменение благо – Ньюмен полагает, что это одно из главных либеральных заблуждений. Надо различать развитие и развращение. Жизнь, обещающая развитие, несет с собой также угрозу развращения. У нас нет простого научного критерия, чтобы отличить хорошее изменение от плохого, развитие от развращения. В таких случаях мы должны опираться на то, что Ньюмен называет «иллативным чувством». [В подлиннике “*illative sense*”. Прилагательное *illative*, заимствованное, по-видимому, из грамматического термина *illative adverbs* (наречия следствия) – придуманный Ньюменом термин, объясняемый дальше в тексте] Это понятие, особенно развитое в его «Грамматике согласия» (1870), является одним из первых проявлений антиинтеллектуальной доктрины, которой мы займемся в следующей главе. Коротко говоря, Ньюмен ищет некоторое психологическое объяснение (если угодно, оправдание) верования, выходящее за пределы тех критериев истины, которые современный человек связывает с естествознанием, а может быть и со здравым смыслом. Было бы несправедливо утверждать, что иллативное чувство Ньюмена в основном совпадает со знаменитой прагматической «волей к вере» Уильяма Джеймса; конечно, Ньюмен не говорит, что мы должны верить, потому что хотим верить. Но он настаивает, что полная человеческая жизнь на этой земле должна направляться чем-то бóльшим, чем понятия об истине, которыми руководствуется ученый-экспериментатор у себя в лаборатории; это «что-то» представляет собой смесь того, что мы, американцы, называем «интуицией» [В подлиннике *hunch*, что означает также «предчувствие»] или «умением» [В подлиннике *know-how*, что означает обычно производственный опыт], эстетической чувствительности, моральной чувствительности, конкретного опыта в житейских проблемах. Знание, полученное посредством иллативного чувства, относится к знанию, полученному посредством чистой логики, как кабель из многих жил к одному стальному стержню; оба они прочны, но лишь один из них составлен из одного простого куска. Как утверждает Ньюмен, иллативное чувство меняется от человека к человеку, и у одних, например, оно сильнее в эстетических вопросах, а у других – в моральных. В подобных вопросах не может быть таких универсальных критериев, как применяемая в науке логика, и невозможно доказать моральную или эстетическую истину человеку с несовершенным или неразвитым иллативным чувством. Но это не значит, что в таких вопросах не может быть истины; напротив, человечество в течение столетий не было цинично или скептически в отношении ценностных суждений, а признавало святых, художников и мудрых людей, когда встречалось с ними. Лишь в том случае, если мы рассчитываем увидеть христианские истины действующими на людей совершенно, неизменно и абсолютно, лишь если мы догматичны там, где догмы неуместны, мы можем ощутить, что наши ценностные суждения уступают в достоверности фактическим суждениям ученого.

Самого Ньюмена его иллативное чувство вело к консервативной политике, к поддержке существующей системы общественных и экономических отношений. Но возведенная им теоретическая конструкция оказалась одной из лучших для так называемых либеральных католиков, сознательно приспособляющих христианские установки к большей степени демократии и к большему принятию некоторых целей Просвещения.

Мы выбрали Местра, Берка и Ньюмена как примеры мыслителей, атаковавших оптимистические и рационалистические верования Просвещения с точки зрения

традиционной христианской космологии и психологии. Конечно, трудно провести разделительную черту между такими людьми и другими консерваторами, выражающими скорее светские, чем религиозные интересы. Но большинство консерваторов хотя бы внешне всегда неизменно придерживается христианства, поскольку христианство – установленная вера Запада. Впрочем, есть и другие атаки на демократию справа, с новых *авторитарных* или *тоталитарных* позиций, в действительности не христианских и не традиционных; ими мы вскоре займемся. Они особенно развились в двадцатом веке, хотя корни их восходят к девятнадцатому. В девятнадцатом веке наиболее важная интеллектуальная позиция все еще исходила от мыслителей, желавших вернуться назад, к чему-то, что им казалось лучшим и во всяком случае некогда в самом деле преобладавшим здесь, на земле. В основном они противопоставляли демократии аристократию – правление мудрых и достойных, классическую традицию греческих и римских джентльменов, видоизмененную дальнейшей христианской феодальной практикой.

Мы не можем систематически рассмотреть здесь таких мыслителей, отличавшихся от консерваторов вроде Берка главным образом своими предпочтениями. К девятнадцатому веку многие из них убедились, что для Запада неизбежна некоторая форма народного правления, и заботились прежде всего о том, чтобы в будущем демократическом обществе сохранились некоторые виды превосходства – кроме дара наживать деньги или вести за собой толпу.

В некотором смысле два великих политических мыслителя, обычно рассматриваемых как «либералы», Джон Милль и Алексис де Токвиль, в самом деле принадлежат этому классу. Милль был весьма озабочен опасностью «тирании большинства» и был очень заинтересован пропорциональным представительством и другими схемами, защищавшими свободу меньшинств. Токвиль был образованный французский аристократ, приехавший в Соединенные Штаты в начале девятнадцатого века для изучения нашей тюремной системы; вернувшись на родину, он написал классический рассказ об американском обществе «Демократия в Америке» (1835-1840). Эта книга справедливо рассматривается как благоприятная по отношению американцам, и в некотором смысле это произведение либерала; но Токвиль был озабочен нашим будущим, нашим предпочтением равенства свободе, нашим недоверием к интеллектуальной и духовной утонченности и превосходству; он был озабочен также опасностью для будущего западного человека, проистекающей из нашей большой силы и из нашего большого равнодушия, даже неприязни к традиционным достоинствам классического джентльмена. Он был великодушный аристократ, удивленный американскими надеждами на немедленное совершенство, удрученный эгалитаризмом наших пионеров, обеспокоенный нашей верой, что большинство всегда право. Но он предвидел наше будущее величие – предвидел в удивительно проницательном отрывке наш конфликт с Россией. Он опасался, что в нашей величии мы поставим материальные цели выше духовных; но он не оставил без внимания и более благородную сторону «американской мечты». В отличие от многих европейских комментаторов, он никогда не впадал в раздраженный тон превосходства.

Более поздний английский писатель, сэр Генри Мейн, очень отчетливо выразил аристократическое недоверие к демократии. В его книге «Народное правление» (1885) это недоверие близко к испугу. Мейн, по профессии историк, специализировался в ранней истории права и проделал важную работу на границе антропологии. Его исследования убедили его, что путь эволюции человечества, выработавший западного человека как его высшего представителя, начинался с примитивного порабощения индивида определенными обязанностями, каких ни в коем случае не принял бы на себя, сознательно и добровольно, современный индивид, свободно решающий, что он хочет делать и чем

хочет быть. По знаменитому выражению Мейна, человеческий прогресс – это «переход от статуса к договору». В 1880-ые годы его встревожили такие явления как профсоюзная деятельность в Англии, законодательное введение социального страхования в Германии, развивавшаяся повсюду социалистическая пропаганда; он видел, что некоторые люди предпочитали безопасность свободе, надежность статуса рискованности договорных прав. Мейн был один из первых великих писателей Запада, использовавших представления восемнадцатого века о человеческой свободе для *защиты* существующих политических, социальных и экономических учреждений, а не для *атаки* на такие учреждения с позиций индивидуальной свободы. Мейн был тори 1880-ых годов, проповедовавший то, что проповедовали радикалы 1780-ых годов. Принципу *laissez faire*, некогда угрожавшему установленной меркантилистской системе, теперь угрожал социализм, и этот принцип стал консервативной доктриной капиталистического среднего класса. В сущности, в этом нет ничего парадоксального. В меняющемся обществе происходящие одно за другим изменения включаются в структуру этого общества. И если общество продолжает меняться, как несомненно менялось западное общество, то люди, предлагающие новые изменения, неизбежно оказываются противниками того, что некогда было радикализмом. В 1790 году радикал Том Пейн требовал правительства, которое управляло бы как можно меньше, стоило бы как можно дешевле, и предоставляло бы природе идти ее благотворным путем; но если вы требуете этого в Соединенных Штатах в 1960-ые годы, то вы не радикал, а старомодный республиканец.

Точно так же как Ньюмен кажется мудрее Местра, поскольку он пытается понять происшедшие социальные изменения, другая группа консерваторов кажется мудрее Мейна и подобных ему испуганных джентльменов. Это тори-демократы, лучше всего представленные в Англии, где они и получили такое имя. Не то чтобы тори-демократы были практичнее обыкновенных тори; хотя они нашли в лице Бенджамина Дизраэли достаточно практичного человека, чтобы стать премьер-министром, они были преимущественно убежденные идеалисты, мягкомыслящие люди, часто теоретики вроде поэта Колриджа или священники вроде Ф.Д. Морриса. Часто они были весьма совестливые христиане, иногда принимавшие название «христианских социалистов». Они верили вместе с Берком, что большинство людей не способно свободно выбирать свой путь к достойной жизни; это означало, что люди, как овцы, нуждаются в пастырях. По их мнению, промышленная революция и ложные идеи Просвещения о равенстве людей привели к умножению плохих пастырей – фабрикантов, политиков, агитаторов, журналистов. Народу нужны хорошие пастыри, которые будут следить, чтобы фабричные инспекторы поддерживали фабрики в чистоте и порядке, чтобы рабочие пользовались социальным обеспечением, и вообще, чтобы все шло хорошо. Этими хорошими пастырями, естественными лидерами народа должны быть люди благородного происхождения, образованные люди, то есть опять-таки классические джентльмены.

Излюбленная доктрина тори-демократов – служившая оправданием второй части их наименования – состояла в том, что если народу в самом деле предоставить свободный выбор, если печать, школы и все органы общественного мнения будут открыты для всех точек зрения, то в таких свободных условиях народ в действительности свободно выберет, посредством демократического голосования, правильных пастырей, людей, наделенных способностями и знаниями, необходимыми для мудрого управления. Но, как они говорили, в девятнадцатом веке подлинно мудрые и достойные люди Запада могут проиграть битву, даже не вступив в нее. Они остаются в стороне от политической сцены, уступив ее демагогам, социалистам, сумасбродам. Но как только они выступают перед народом со своей истиной, народ признает в них своих подлинных вождей.

Тори-демократы возражали против беспорядочности, вульгарных схваток, грубости денежного общества. Многие из них возражали также против уродства своей эпохи. Те из них, кто разошелся с демократическими направлениями девятнадцатого века по эстетическим мотивам, сами по себе заслуживают некоторого внимания. Их не так просто классифицировать по тому, как они относились к Просвещению. Некоторые из них были в действительности гуманно настроенные люди, вроде англичанина Уильяма Морриса, называли себя социалистами и видели главную беду демократии в том, что она была недостаточно демократична, что она не зашла достаточно далеко, что она создала для простых людей новую, но плохую среду, и что надо изменить эту среду, дав выход естественной доброте и мудрости масс. Но, пожалуй, лучшим образцом этого типа был Джон Раскин, называвший себя тори.

По имени этого «тори» Раскина был назван колледж в Оксфорде, основанный в конце девятнадцатого века, чтобы дать возможность способным сыновьям рабочих учиться в этом университете правящих классов. Колледж Раскина был в течение ряда лет центром оппозиции настоящей партии тори. В девятнадцатом веке трудно различить и назвать все варианты политической и моральной оппозиции существующему строю. Возможно, Раскина несправедливо соединяют при этом с теми, чья оппозиция окружающему обществу была сосредоточена на эстетических вопросах. Его главным мотивом была, по-видимому, неприязнь к денежным людям, неприязнь к тем, кто измеряет успех материальным благополучием, и к почестям, достигаемым в обществе вульгарной конкуренции. В таких настроениях он напоминает Карлейля, и иногда, подобно Карлейлю, готов искать Вождя, который вывел бы нас из этого болота материализма. О его эстетической и социальной критике можно судить по двум высказываниям: «Единственное богатство – это жизнь» и «Жизнь – это ценное, принадлежащее доблестному». Эстетические критики демократической культуры девятнадцатого века были согласны между собой по крайней мере в своем представлении, что этот век производит массу «дешевых и отвратительных» вещей, что машина убила любое удовлетворение творческим трудом, какое испытывали старые ремесленники, что она превратила труд в невыносимое бремя, отравила даже свободное время труженика, доставляя ему лишь массовую продукцию посредственных развлечений. Эти критики не были согласны между собой, как выйти из этого положения, но большинство из них полагало, что немногие неиспорченные люди, подобные им самим, все еще различающие прекрасное и благое, должны каким-то образом принять на себя руководство, создав небольшие кружки красоты и мудрости в разных местах. Девятнадцатый век был большим веком малых социальных экспериментов, веком идеальных сообществ, задуманных с целью доказать, что определенная социальная среда может переделать павшего человека. В Соединенных Штатах было еще достаточно свободного пространства, и это было одной из причин, почему многие такие сообщества были основаны в этой стране. Брук Фарм в Массачусетсе, Фаланстер в Нью-Джерси, Новая Гармония в Индиане, Икаррия в Иллинойсе – длинный список, поразительный каталог человеческих надежд и неудач. Моррис, джентльмен с независимыми средствами, устраивал различные ремесленные мастерские, проповедовал перед небольшими группами обращенных и написал утопический роман «Вести неоткуда» (1891), где люди, избавившись от машин и больших уродливых городов, возвращаются к жизни на зеленой прекрасной земле искусств и ремесел.

В этой классификации эстетических противников демократии вы несомненно найдете великое множество сумасбродов, людей с готовой формулой единственно возможного счастья на земле, фанатиков, входивших в шестнадцатом веке в крайние секты. Они оскорбляли иногда солидных буржуа несоразмерно их важности. Действительную угрозу филистерскому комфорту этих буржуа в их загородных усадьбах представляли не Моррис

или Раскин, не утопические социалисты со своими маленькими сообществами, а марксисты. Но не следует пренебрегать эстетической критикой демократии. Трущобы Манчестера и Ливерпуля, киоски, продающие хот-доги, заправочные станции, мотели и трущобы, окружающие американские автомобильные дороги, несомненно, принадлежат к самым уродливым вещам, когда-либо сооруженным человеком на земле. Если и есть прогресс, то он никоим образом не устранил и даже не уменьшил это уродство. Более того, эти критики, многие из которых кажутся столь непрактичными и сентиментальными, сосредоточили внимание на разных сторонах очень важной проблемы – проблемы о стимулах и вознаграждениях труда в современном обществе. Мышление капиталистов и социалистов равным образом рассматривало, и до сих пор рассматривает, проблему труда лишь в терминах заработной платы и технической «эффективности» производства. Но такие люди как Моррис, или как французский социалист-утопист Фурье, при всем их неведении практической жизни, понимали это лучше. Они обращали внимание на то, что проблема, как заставить людей выполнять в этом мире необходимую работу, – это полная, сложная человеческая проблема, не сводящаяся к долларам и центам или к эффективности движений. Они обратили внимание на то, что люди не выносят скуки, что они хотят делать нечто полезное и даже прекрасное, что они гордятся своим мастерством, что они любят работать в коллективе.

У Морриса в «Вестях неоткуда» сторонний наблюдатель видит, что в прекрасном общественном лесу – Кенсингтонском Лесу, когда-то бывшим уродливым лондонским предместьем – группы крепких молодых людей радостно копают канавы, и его проводник говорит ему, что они получают удовольствие от соревнования в этом занятии. Когда этот наблюдатель удивляется, его проводник замечает, что в девятнадцатом веке студенты Оксфорда и Кембриджа получали удовольствие от соревнования в гребле, хотя это был самый тяжелый физический труд. Эта проповедь может показаться глупой и сентиментальной; но можно сообразить, что количество «работы», затраченной гребцами или футболистами колледжа, могло бы обеспечить рабочей силой строительство жилья. Никакая магия не может превратить физический труд в спорт, и Моррис не может нас в этом убедить. Но существует реальная проблема – как использовать избыток человеческой энергии общественно эффективными способами.

Можно серьезно возразить, что критики демократии, которыми мы до сих пор занимались в этой главе, представляют чисто исторический и интеллектуальный интерес (что уже немало), но в действительности мало повлияли на мир, в котором мы теперь живем. Действительно эффективные атаки на демократию исходили не со стороны христианства или классического идеала прекрасного и благого; хотя они время от времени ссылались на те или иные мотивы нашей западной традиции, но их главная притягательная сила, отделяющая их в нашей классификации от всех других, это привязанность к исключительной замкнутой группе – национальной, расовой, во всяком случае биологически определенной группе. Из этих атак в двадцатом веке произошли правые тоталитарные движения – фашизм, нацизм, фалангизм, и так далее – которые, возможно, были лишь на какое-то время обезврежены во Второй мировой войне.

Проблема интеллектуальных предшественников правого тоталитаризма очень интересна и уже привлекла большое внимание. Мы должны еще раз предупредить читателя, что абсурдно утверждать, будто, например, Вагнер «ответственен» за германский нацизм, виноват в нем или «является его причиной». Нацизм невозможно объяснить полностью и до конца, как невозможно полностью объяснить рак или полиомиелит. Как известно, такие движения всегда имеют набор взглядов по всевозможным вопросам, большим и малым, и в некоторых случаях мы можем обнаружить, откуда они взяли свои ответы. Это должно удовлетворить всех, кроме самых требовательных метафизиков.

Как мы уже видели, система идей и чувств, именуемая национализмом, причиняла неприятности тем, кто хотел, чтобы все люди были братьями. Даже внутри национальных государств, глубоко затронутых идеями Просвещения, даже в государствах, находившихся в центре демократической традиции – в Соединенных Штатах, Англии, Франции и в меньших странах Западной и Северной Европы, – требования национального единства, подчинения граждан национальному образцу ограничивали личную свободу, широту характеров и эксцентричность в этих группах. Более того, большие демократические страны, включая Соединенные Штаты, в результате успешной экспансии овладели в девятнадцатом веке странами, населенными людьми разного цвета кожи и разной культуры. В этих демократических странах в девятнадцатом веке и в начале двадцатого века преобладало ощущение, что их образ жизни лучше, выше и должен быть навязан, по возможности мирными средствами, этим темнокожим народам. Возникла целая литература о «бремени белого человека» [Это название известного стихотворения Киплинга], авторы которой оправдывали неизбежное по их мнению приобщение всего мира к западной культуре.

Но даже в странах с сильнейшей демократической традицией были люди, утверждавшие, что эти незападные народы нельзя поднять до западного уровня, и что в их собственных интересах их следует всегда удерживать в низшем положении, или даже помочь им вымереть. Такие американцы как Лотроп Стоддарт и Медисон Грант, такие британцы как Бенджамин Кидд, обеспокоенные «вздымающейся волной цветных», требовали мер для защиты господствующей белой расы. Англичанин Сесил Родс, не теоретик, а бизнесмен, сделавший состояние в Южной Африке, полагал, что англосаксы (точнее, англичане, шотландцы, валлийцы и американцы) достигли морального уровня и политического благоустройства, которых не может достигнуть никакой другой народ, и что поэтому они должны объединиться, захватить как можно большую часть земли и размножаться как можно быстрее, чтобы заполнить землю.

Но антидемократическое направление правого тоталитарного мышления и практики яснее всего отразилось в опыте Германии и Италии. Их национализм, а в дальнейшем их тоталитаризм не доказывает, что немцы или итальянцы по природе своей не способны к политической добродетели. Их политика представляет сложную равнодействующую ряда исторических факторов. В историческом развитии двух последних столетий есть много переменных, позволяющих объяснить развитие в этих странах тоталитарных обществ в двадцатом веке. Одной из составляющих была здесь простая форма исторического национализма, которая, как мы уже заметили, была общей для всего Запада. К ней нужно прибавить, особенно в случае Германии, очень сильное влияние «расизма», представления, что немцы биологически являются особой разновидностью *Homo sapiens* – белокурой, стройной, хорошо сложенной, добродетельной разновидностью, предназначенной быть расой господ. Расизм доставил псевдорациональное этическое обоснование национализму, его идейное содержание. Для стороннего наблюдателя это очевидный пример общественного мифа; немцы в большинстве даже не белокуры. Но в наше время мы уже достаточно приучены к мифам, не отвечающим научной истине, и все же влияющим на людей, побуждая их к совместным действиям. Часто делалось ироническое замечание: первым влиятельным источником этих идей о германской касте и ее признаках были сочинения француза девятнадцатого века графа де Гобино. В действительности на Западе престиж давно уже связывался если не с белокурым цветом волос, то во всяком случае с белизной кожи. Даже у древних греков, согласно легенде, боги были белокуры, например, Аполлон; вся кастовая система индуизма основывалась на цвете, *varna*; даже в христианской художественной традиции можно заметить тенденцию изображать святых более светловолосыми, чем грешники. В научном смысле нет никаких

свидетельств, чтобы блондины были добродетельнее брюнетов; такая постановка вопроса просто бессмысленна. Но это верование и другие ему подобные вошли в антидемократическую веру нацистов. Уже в 1842 году один немецкий историк мог написать следующее:

«Кельтская раса, которая развилась в Ирландии и во Франции, всегда была подвижна звериным инстинктом, между тем как мы, немцы, действуем лишь побуждаемые подлинно священными мыслями и стремлениями».

Американский историк Мотли, описывая восстание Нидерландов, противопоставлял кельтскую «распущенность» германской «чистоте».

Третья составляющая, возможно, сильнейшая и важнейшая в нацизме и фашизме [Здесь автор называет «нацизмом» только немецкий фашизм, а «фашизмом» его итальянскую разновидность. В других местах слово «фашизм» употребляется в общем смысле], это особое значение власти предводителя и небольшой группы окружающей его партийной элиты. Эта концепция также имеет прочные корни в девятнадцатом веке, и в некотором смысле лишь повторяет старые представления о божественном праве королей. Может быть, в девятнадцатом веке не было более выраженного протофашиста, чем некогда популярный викторианский писатель Томас Карлейль, влиятельная книга которого «Герои и поклонение героям» наполнена такими вещами как принцип лидерства, необходимость подчинения глупого большинства мудрому меньшинству, необходимость постоянства, статуса, повиновения в нашем обществе, обезумевшем от глупой конкуренции. Вначале Карлейль был еще умерен в своих требованиях:

«Аристократия и священство, правящий класс и наставляющий класс; эти два класса, иногда отдельные и стремящиеся к гармоническому сотрудничеству, иногда соединенные вместе, с королем-первосвященником – никогда не было общества без этих двух жизненных элементов, и никогда не будет».

Но поскольку в конце девятнадцатого века демократия все еще развивалась, особенно в его стране, его требования становились все более свирепыми в своей авторитарности, и в конце концов он стал призывать к казарменной дисциплине во главе с военным диктатором, командующим без лишних слов.

В конце столетия самого отъявленного врага традиционной демократии произвела уже Германия. Это был один из подлинных, если и не намеренных создателей нацистской идеологии Фридрих Ницше – отчасти безумец, но вполне интеллигент, в основе своей чувствительный моралист, не выносивший уродства, лицемерия, духоты растущей буржуазной империи Гогенцоллернов. Ницше, со всей его тонкостью, представляет замечательный пример современного интеллигента с бесконечной способностью страдать, с нетерпением к окружающему его стаду людей, с ужасом перед машинным уродством буржуазного мира. Он призывал «сверхчеловека» (*Übermensch*), который должен переоценить все ценности и вернуть миру благородное насилие, направленное против жалкого буржуазного комфорта, против демократического образа жизни:

«Демократия была во все времена формой правления, губительной для организующей силы. ...Либерализм, то есть превращение человечества в стадо. ...Современная демократия – это историческая форма разложения государства. ...Две противостоящих партии, социалистическая и национальная – или как они еще могут называться в разных странах Европы – стоят одна другой; движущей силой той и другой являются зависть и лень. Равенство душ перед Богом, эта ложь, это прикрытие *злостности* всех низменных

душ, эта концепция, подобная анархической бомбе, превратившаяся в последнюю революцию, в современную идею и принцип разрушения всего общественного порядка – это *христианский динамит*».

Более того, Ницше написал целую программу правого тоталитаризма за поколение до его прихода к власти:

«Будущее германской культуры зависит от сыновей прусских офицеров. ...Соблюдать мир и оставлять в покое других – это не та политика, какую я уважаю. Господствовать (*herrschen*) и помогать победе высшей мысли – вот единственное, что могло бы интересовать меня в Германии. ...Солдата и ученого делает действенными одна и та же дисциплина; и при внимательном рассмотрении, в крови каждого подлинного ученого есть инстинкты подлинного солдата. ...Вы должны любить мир как средство к новым войнам – и притом любить короткий мир больше долгого. ...Война и храбрость сделали в мире больше, чем милосердие. Чтобы спасти жертвы, всегда нужна была храбрость, а не симпатия».

Для справедливости надо заметить, что Ницше, напоминая в этом отношении Руссо, Карлейля и даже Эмерсона, был мыслитель, по-видимому, не заботившийся о последовательности, этом «суеверии маленьких умов»; из Ницше можно извлечь ряд цитат, прямо противоречащих предыдущим. Можно также заметить, что многие защитники Ницше настаивают, будто «война» и «храбрость» никогда не означают у Ницше того, что называют этими словами военные, а означают чистый, духовный, экзистенциальный порыв, «переоценку всех ценностей».

В общем, атаки справа на образ жизни девятнадцатого века – на «викторианский компромисс» – многочисленны, разнообразны и чрезвычайно трудно поддаются анализу. Есть атака с позиций традиционного христианства, атака, направленная против главной доктрины Просвещения о естественной доброте и разумности человека; атака, подчеркивающая важность традиции, «предрассудка» и установленного христианского авторитета для упорядоченного общества; атака, обвиняющая девятнадцатое столетие в том, что в своей привязанности к конкуренции и прогрессу оно пренебрегает тем важным фактом, что человек есть общественное животное. Есть атака с точки зрения старых аристократических идеалов – идеалов, прямо происходящих от скупого гуманизма классической традиции, – атака против демократической тенденций демократии, следующей за шумными и пустыми лидерами, подозрительной к аристократическим меньшинствам, если не ко всем меньшинствам вообще, навязывающей «тиранию большинства». Для этих аристократических критиков «средний» человек большинства – посредственное, или просто низменное существо. Есть атака с точки зрения хорошего вкуса и культуры, эстетического вкуса, который полагает, что новое общество сосредоточилось на производстве «дешевых и скверных» вещей. Есть и другие атаки, в особенности предвещающие тоталитаризм, которые можно было бы описать лишь в гораздо более подробном исследовании девятнадцатого века. Все эти атаки не поддаются отчетливому обобщению. Но можно выразить одним словом, что все эти атаки единогласно осуждают в своей эпохе: это ее *материализм*.

Атаки слева

Истолкование идеалов Просвещения, которое мы назвали викторианским компромиссом, подверглось в девятнадцатом веке атакам слева; общий смысл этих атак сводился к требованиям расширить политическую демократию до социальной, и в особенности до

экономической демократии. Конечно, это упрощенная формула. Вечное напряжение между идеалами свободы и властью так же беспокоило левых, как и центристов.

В девятнадцатом веке многие видели главную трудность в том, что идеи и методы 1776 года и 1789 года не получили последовательного развития, и полагали, что надо вернуться к простым правам человека, что лекарство от всех трудностей демократии – это как можно больше демократии в старом смысле этого слова: билли о правах, писанные конституции, всеобщее избирательное право, тайное голосование, равные избирательные округа, поочередное замещение должностей, принудительное светское образование для всех и т. д. По существу это позиция людей, обычно именуемых «радикалами», какими были английские чартисты 1830-х и 1840-х годов; они полагали, что если политическая демократия будет полностью осуществлена, с правами человека и всем остальным, то из свободного взаимодействия человеческих притязаний возникнет нечто вроде приблизительного социального и экономического равенства. Не будет ни слишком богатых, ни слишком бедных, а будет здоровое разнообразие вознаграждений в преимущественно эгалитарном обществе. Но к концу столетия радикалы постепенно пришли к представлению, что этот процесс уравнивания нуждается в содействии социального законодательства, вроде того, какое известно американцам под названием Нового Курса. Радикалы стали коллективистами, или во всяком случае сторонниками государственного вмешательства, а их оппоненты считали их социалистами.

Этот процесс яснее всего виден в Англии, где к 1880-м годам либеральная партия начала поддерживать социальное законодательство, а тори были вынуждены к чему-то вроде защиты классического *laissez faire*. Поздняя деятельность Джона Милля показывает, как легко бентамист может занять умеренно коллективистскую политическую позицию. Но еще лучшим примером является такой человек как Т.Х.Грин, оксфордский преподаватель, испытавший сильное влияние немецкой идеалистической философии. Он содействовал формированию той молодежи, которая, действуя в парламенте и гражданской администрации, заложила основания нынешней квазисоциалистической Британии. Книга Грина «Основы политической обязанности» (1888) представляет собой атаку на метафизику и политику традиционного британского радикализма. Грин полагает, что понятия утилитарного номинализма в действительности оставляют индивида в положении изолированного социального атома, в слепой борьбе с другими атомами, но ни в каком смысле не видят в нем подлинное общественное животное. Его собственные понятия о государстве и других общественных группах подчеркивают их эмоциональное значение для индивида, их «реальность» в смысле, несколько напоминающем немецкий идеализм, но при этом Грин оставляет все же место индивидуальным правам и обязанностям. Он предполагает, что его государство будет чем-то бóльшим, чем судьей в честной игре; оно будет помогать более слабым и менее искусным лучше участвовать в игре. Но государство не отменит полностью эту игру и не введет никакой массовой регламентации. Здесь нас интересует главным образом тот факт, что к концу девятнадцатого века в разных частях западного общества и с разной силой проявилось направление коллективистского или интервенционистского [Интервенционизмом называется доктрина, одобряющая государственное вмешательство в экономику] мышления и практики. Соединенные Штаты были последней из больших стран, ощутивших это направление. Многие консервативные американцы все еще сопротивляются ему, видя в нем разрушение наших традиционных свобод и считая эту тенденцию «социалистической» и «неамериканской». Большинству американцев до сих пор трудно дается беспристрастный анализ проблемы государственного вмешательства в бизнес и другие частные дела индивида.

Конечно, политика такого рода, какую защищают в Англии фабианцы [Фабианское общество – организация, основанная в Англии в 1884 году, пропагандировавшая постепенное мирное развитие

социализма] и лейбористская партия, во Франции Третья Сила [Так называли себя французские левые, в отличие от правых и коммунистов] и в Соединенных Штатах сторонники Нового Курса, не тождественна политическим идеям, выдвинутым радикалами сто лет назад – даже самыми передовыми из них, как Герберт Спенсер. Можно предположить даже, что эта тенденция отражает влияние «социалистической» мысли на демократическую традицию. Но при этом не следует упускать из виду, что все это направление фабианцев, Третьей Силы и Нового Курса резко отличается от все еще наилучшего и самого отчетливого определения термина *социализм* – как вполне конкретной религиозной секты, основанной Карлом Марксом. [Отождествление термина «социализм» с доктриной Маркса не является общепринятым и выражает личный выбор автора]

Видоизменения демократического образа жизни, космологии, культуры и даже религии, представленные современными левыми течениями Запада, в действительности очень отличаются от ортодоксальной марксистской позиции; мы можем здесь лишь в общих чертах наметить анализ этих различий. Но вначале надо сказать, что и марксизм, и немарксистская левая идеология могут законным образом претендовать на общее происхождение от Просвещения, и что они в важных отношениях противоречат традиционному христианству. Оба эти направления отвергают доктрину первородного греха, заменяя ее в основном оптимистическим взглядом на природу человека, оба исключают сверхъестественное, оба сосредоточивают внимание на идеале счастливой жизни всех людей на земле, оба отвергают идеал расслоенного общества с неизменным неравенством статуса и большим неравенством доходов. Надо заметить, впрочем, что в наши дни немарксистские левые способны в некоторой мере принимать традиционный христианский пессимизм и даже считать себя христианами; марксизм, гораздо более жесткое верование, вряд ли способен к какому-либо открытому компромиссу с христианством или другой теистической религией, а должен оставаться твердо позитивистским и материалистическим.

Именно жесткость доктрины – одно из главных различий между этими системами верований. Демократические левые, при всем их коллективизме, хотя бы отчасти сохранили старую либеральную веру в интеллектуальную свободу, позволяющую выдвигать новые идеи, экспериментировать, изобретать. Если даже их не волнуют больше «права» индивида, они представляют себе прогресс как постепенное изменение, и знают, что группы как таковые не имеют новых идей. Можно различить эти два направления по ярлыкам и клише, которых не могут избежать даже интеллектуалы; демократические левые все еще настаивают, что их единственная догма требует, чтобы не было никаких догм, и что единственная допустимая нетерпимость – это нетерпимость к нетерпимости.

Надо заметить, что в девятнадцатом веке возникла вполне определенная, хотя и небольшая группа, претендовавшая на происхождение от Просвещения восемнадцатого века, но пришедшая в конце концов к пренебрежению личной свободой и к использованию таких лозунгов как авторитаризм, порядок, дисциплина, вера, солидарность. Это так называемые «позитивисты». Термин «позитивизм» иногда употребляется в широком смысле, эквивалентном материализму, и обозначает верование, отвергающее сверхъестественное и стоящее на твердой «позитивной» почве науки. Но исторически этот термин означает последователей французского политика и моралиста Огюста Конта, с которым мы уже встретились – по поводу его классификации естественных наук в порядке их «зрелости». Но Конт не просто назвал «социологией» свою верховную науку. В конце своей жизни, особенно после поражения революции 1848 года, он пытался устроить нечто вроде церкви, основанной на формальной вере в прогресс, естествознание, гуманизм и отвергающей, формально и очень решительно, христианского Бога. Сам Конт был верховным первосвященником этой позитивистской

веры, у которой были свои организованные церкви, и которая породила различные другие группы, разделявшие веру в человека, науку и будущее. Этих религиозных позитивистов, до сих пор не совсем исчезнувших, не надо смешивать с современными «логическими позитивистами», о которых еще будет речь.

За исключением, пожалуй, этих контовских позитивистов и им подобных (которые в действительности не демократы), демократические левые, даже в самых современных формах их идеологии, всегда сохраняют нечто от старого недоверия к любой системе идей, пытающейся растворить индивида в группе, сделать из него лишь клеточку единственно важного целого. Демократические левые сохраняют в глубине души подлинное уважение ко многим индивидуальным правам; впрочем, когда дело касается права собственности, они нередко проявляют некоторую бесцеремонность. Они не верят в неизбежность классовый борьбы и революции и надеются добиться большего социального и экономического равенства, большей устойчивости общества, лучшего управления в бизнесе и правительстве и хотят достигнуть этого в процессе добровольных изменений, осуществляемых законодательно, обычными демократическими средствами. В современной лицемерной терминологии они оппортунисты и реформисты. В последние годы они уделяют все больше внимания критике основных идей Просвещения, критике, исходящей от правых, рассмотренной уже выше, и критике антиинтеллектуалистов, которой мы займемся в следующей главе. Они заметили, что происходит в наше время в тоталитарных обществах нацистов, фашистов и русских коммунистов, и пришли к выводу, что унификация, регламентация и абсолютная власть – непомерно высокая цена за порядок и безопасность от смятения и безудержной конкуренции западного общества.

Мы пришли теперь к марксистскому социализму, или коммунизму. [Таким образом, предыдущее определение «социализма» относится не только к коммунизму] С нашей точки зрения, марксизм – или марксизм-ленинизм-сталинизм [В «каноническую последовательность», принятую в Советском Союзе, входил Сталин, но никогда не употреблялся термин «сталинизм», введенный лишь противниками коммунизма], как он назывался до обличения Сталина Хрущевым, удалившим его из канонической последовательности – есть очень строгое развитие, или ересь, установки Просвещения по отношению к миру. Он примерно так же относится к главной демократической форме Просвещения, как кальвинизм к традиционному христианству римских католиков или, лучше сказать, к англиканской церкви, соединяющей в одной формальной организации целый спектр верований, от унитариянства до высокого сакраментализма. [Учение, настаивающее на точном соблюдении культа] Марксизм – это строгая, догматическая, пуританская, детерминистская, жестко дисциплинированная секта оптимистических гуманистических материалистов в смысле восемнадцатого века.

Если вы полагаете, что термин «религия» следует применять лишь к системам верований, утверждающих существование Бога или богов, или духов, или по крайней мере чего-то *нематериального, сверхъестественного*, то вас уже могло шокировать наше сравнение национального патриотизма с религией. В этой книге мы применяем термин «религия», заимствованный из нашей западной религиозной истории, к любой организованной и отчетливой системе верований о Больших Вопросах – о истинном и ложном, о человеческом счастье, о порядке вселенной и т. д. – доставлявшей своим верующим по крайней мере две вещи: интеллектуальную ориентацию в этом мире (то есть ответ на стоящие перед ним вопросы), и эмоциональную принадлежность к некоторой группе посредством ритуала и других форм общего поведения. В этом смысле марксизм, особенно в том виде как он выработался в России, является одной из активнейших форм религии современного мира, и понимание его заслуживает некоторых усилий всех образованных людей.

Марксизм очевидным образом удовлетворяет простому требованию, предъявляемому к религии: у него есть свои священные книги, свое авторитетное писание – в ортодоксальной традиции это сочинения Маркса и Энгельса с комментариями, экзегезой [Экзегеза – критическое объяснение или интерпретация; термин обычно применяется к Библии] и добавлениями Ленина. Марксизм имеет также свои ереси, важнейшая из которых восходит к «ревизионизму» девятнадцатого века, связанному прежде всего с именем Эдуарда Бернштейна, который заменил *насильственную* революцию и последующую диктатуру пролетариата, предполагаемые ортодоксальным марксизмом, *постепенным* достижением социальной и экономической демократии (то есть равенства) легальными политическими действиями. Ревизионизм превратился в градуализм, по-существу выражающий позицию нынешних *социалистов* (в противоположность *коммунистам*). Градуализм был для его сторонников не просто ухищрением, чтобы успокоить опасения буржуа и приобрести сторонников среди буржуазии; он был также – по мнению его вождей, таких как Каутский – необходимой исторической поправкой к не оправдавшемуся предсказанию Маркса о неизбежном насильственном восстании пролетариата в развитых западных странах. Есть много других отколовшихся групп или ересей марксизма, для которых у нас здесь нет места. Но существование таких ересей не является признаком слабости движения; напротив, вспомнив развитие христианства, можно предположить, что эти ереси свидетельствуют о жизненной силе марксизма, о продолжающемся интеллектуальном брожении, говорящем скорее о жизненности, чем о разложении и распаде.

Мы сосредоточимся здесь на ортодоксальной форме этой доктрины. Величайшее произведение Маркса *Das Kapital* [Капитал (нем.)] по форме представляет собой экономический трактат. Очевидно, впрочем, что эта книга не только узко профессиональное экономическое исследование по экономической теории, но также философия истории, система социологии и программа политического действия. Вместе с другими книгами принятого канона она дает значительно более полную и систематическую космологию, чем любое *отдельное* произведение ортодоксальной демократической традиции Просвещения. Марксизм – более *жесткая* и более *отчетливая* традиционной демократии.

Марксизм несет на себе отпечаток девятнадцатого столетия, когда жили и писали Маркс и Энгельс. В основе его лежит вполне определенная концепция изменения, роста, эволюции как универсального явления. (Остается неясным, представлял ли себе Маркс, что этот эволюционный процесс должен окончиться с возникновением бесклассового общества; к этому интересному, хотя и не главному вопросу мы еще вернемся). Одним из главных вопросов всего западного мышления была здесь реальность и важность изменения. Платоновский тип мышления стремился избежать потока жизни и смерти этого мира, составляющего нашу животную природу, в иной мир, за пределами времени и изменения; более того – светские философы, подобные рационалистам начала Нового времени, искали абсолютное и неизменное в категориях логики. Марксизм, как можно подумать, радуется процессу, изменению, и пытается найти ответ на загадку изменения в самом изменении.

Ответ на эту загадку Маркс заимствовал у своего учителя Гегеля: это была диалектика. Но для Гегеля процесс тезис-антитезис-синтез происходил под воздействием чего-то, что он называл духом, нематериальной сущностью, силой, идеей или душой, но во всяком случае чем-то принципиально недоступным человеческим чувствам, здравому смыслу или естественным наукам. Маркс гордо заявил, что эту гегелеву пирамиду, нелепо поставленную на вершину, он правильно и разумно переставил на ее широкое основание; это значит, что *он превратил идеалистическую диалектику в материалистическую*

диалектику. Согласно Марксу, изменение происходит по плану, но не по плану нелепого гегелевского мирового духа. Изменение происходит в материи, в окружающем нас чувственном мире, неотъемлемой частью которого являемся и мы, подобно всем животным. Изменения в этом материальном мире – проще говоря, в нашей среде – определяют всю нашу жизнь, наше физическое благополучие, наши учреждения, наши понятия о правильном и неправильном, нашу космологию. Ключевое слово здесь «определяют», это любимое слово Маркса, для которого выражения «диалектический материализм» и «исторический детерминизм» были почти равносильны.

Конечно, некоторые из этих определяющих факторов среды люди давно сознавали, например, климат. Но Маркс сосредоточивает внимание на гораздо более фундаментальном для него аспекте окружения, который он называет «средствами производства», на способе, которым люди добывают средства к существованию. Из этой фундаментальной роли материальных условий должно вытекать все остальное в человеческой жизни и в жизни человеческих групп. Кочевники, пасущие свои стада в азиатских степях, едят и пьют, воспитывают детей, повинуются законам и обычаям, подчиняются вождям, воюют и веруют в определенную религию – и все это происходит в соответствии с неизбежным развитием средств производства этого кочевого скотоводческого общества. Марксистские проявили большое искусство и эрудицию в конкретной разработке этих концепций для различных обществ.

Сам Маркс интересовался преимущественно своим собственным западным обществом, для которого он разработал полный очерк социального изменения, в соответствии со своей диалектикой. Его исходным пунктом были средства производства самодостаточной поместной экономики Средних веков. Общество, определенное этой поместной экономикой, опиралось на класс крепостных, содержавший класс феодальных господ и связанных с ними священников. У этого общества была весьма жесткая ступенчатая система сословий и типичные для средневекового Запада верования о Боге и мироздании. Поместная экономика и феодальное общество составляют *тезис*. Принцип изменения для Маркса – это нечто «материальное», а не идея какого-нибудь разума – хотя даже и Маркс должен был признать, что материальные изменения происходят оттого, что какие-то люди их хотят и задумывают. Изменение, начавшееся в современном мире, – это, в его простейшей форме, деньги, торговля, начало капиталистической экономики. По мере этого медленного изменения образуется новый класс, класс предпринимателей или *буржуа*. Между старой феодальной знатью и новым денежным средним классом происходит затем активная «классовая борьба» (другое весьма знаменитое выражение марксистов). У нового класса есть собственная философия, через некоторое время характерно протестантская. У него есть собственные взгляды на правильность конкуренции, на законность дохода, на необходимость политической демократии, чтобы справиться с королевской и феодальной властью, короче, у него есть полная философия жизни. Эта торговая экономика и буржуазное демократическое общество есть *антитезис*. Длительная борьба между тезисом и антитезисом, с предварительными победами буржуазии в Англии и Голландии, завершилась Американской и Французской революциями и полной победой буржуазии в девятнадцатом веке.

Но классовая борьба никоим образом не окончилась. Победоносная буржуазия, слившись с побежденными остатками аристократии, образовала синтез, который как новый тезис борется с новым антитезисом, *пролетариатом*. Сама эта борьба и борющиеся в ней классы были материальным результатом другого изменения в средствах производства, введения фабричной системы и современной формы промышленного и финансового капитализма. К старой банковской и торговой буржуазии прибавился промышленник, фабрикант, и возник новый, более сильный капиталистический класс. Рабочие, согнанные

на фабрики, трудятся теперь на глазах своих угнетателей, доведенные железными законами капиталистической экономики до заработка, едва поддерживающего их существование. Но они по крайней мере могут организовать, хотя бы тайно, и под руководством марксистов обретают полное классовое сознание. Теперь буржуазия является тезисом, а пролетариат антитезисом, и борьба между ними – это последняя классовая борьба. Победа пролетариата обеспечена. (Первый набросок этой теории Маркс опубликовал в «Коммунистическом манифесте» в 1848 году.)

Маркс доказывает это весьма сложным экономическим анализом, который мы не можем здесь рассмотреть подробно. Основа его аргументации состоит в том, что законы капиталистической конкуренции должны периодически вызывать кризисы производства, в которых более слабые фирмы разоряются, их владельцы становятся пролетариями, а выжившие фирмы становятся больше и сильнее. Но рабочий класс, хотя он при каждом кризисе страдает, становится все многочисленнее и все больше отчаивается. Маркс видел неизбежное следствие экономических законов в том, что, по его знаменитому выражению, бедные становятся беднее, а богатые богаче. Наконец, наступит заключительный кризис, в котором пролетариат, вполне организованный и вполне сознающий себя как класс, поднимется во всем своем могуществе и возьмет в свои руки средства производства. Это будет достигнуто с помощью диктатуры пролетариата, в ходе которой банки, средства связи и транспорта, фабрики и заводы будут отобраны у их буржуазных собственников и обобществлены, то есть переданы в распоряжение нового пролетарского правительства. Затем наступит окончательная стадия. После ликвидации капиталистических собственников больше не будет классов – вернее, останется лишь один класс, победоносный пролетариат. Поэтому уже не будет классовой борьбы, а поскольку весь государственный аппарат согласно анализу Маркса был нужен лишь для того, чтобы тезисный класс мог подавлять в классовой борьбе антитезисный класс, то больше не нужно будет государство – с его полицией, его судами, его армиями и его налогами. Государство отомрет, и мы наконец будем жить в бесклассовом обществе, на земном небе марксистской эсхатологии. Сам Маркс не занимался подробностями своего неба, и даже Энгельс и более поздние комментаторы не разъясняют этого вопроса. Но, как и подобало верующим в прогресс людям девятнадцатого века, они не представляли себе, что даже небо может быть статичным. Может быть, марксисты полагали, что с приходом бесклассового общества исчезнут жестокие и бесчеловечные формы борьбы, а прогресс будет происходить посредством безболезненного, похожего на игру соревнования.

После «Коммунистического манифеста» прошло уже больше ста лет, и история развивалась не по планам Маркса. Капиталистические циклы процветания и депрессии продолжались и, может быть, депрессии стали еще хуже. Тенденция к концентрации капитала в гигантских предприятиях в самом деле наблюдалась, но она не была равномерной даже в германской, английской и американской экономике. Утверждение, что богатые становятся богаче, а бедные становятся беднее, определенно не подтвердилось. Правительственное вмешательство в регулирование промышленности во всех промышленных странах, и даже в Соединенных Штатах, приняло такие формы, что его часто называли государственным социализмом. И, конечно, в 1917 году в промышленно отсталой России – в стране, которую сам Маркс не любил – впервые пришло к власти большое революционное движение под знаком марксизма. Русские установили диктатуру пролетариата, но пока нет ни малейших признаков, чтобы русское государство отмирало. Правда, Маркс предполагал, что как только революция победит в какой-нибудь великой стране – по-видимому, он имел в виду самую развитую страну того времени, Великобританию – она быстро распространится по крайней мере на все страны западного мира, а потом и на весь мир. Конечно, верные марксисты могут утверждать, что

до победы мировой революции нельзя ожидать отмирания государства в осажденной России.

Впрочем, нас занимает здесь главным образом не то, правильно ли Маркс предсказывал будущее. Основанное им движение пришло к власти в двух великих государствах, России и Китае, и в их «сателлитах»; и его последователи, хотя несколько расколотые ересями, сильны во многих частях западного общества. Марксизм является одной из религий – или, если это выражение слишком сильно для вас, одной из главных систем руководящих принципов, – конкурирующих в наши дни на идеологической арене Запада.

Марксистский бог – это всемогущая, хотя и безличная сила диалектического материализма. Сами марксисты решительно пользуются термином «детерминизм», со всеми сопутствующими ему представлениями святого Августина и Кальвина. Эти представления для них не религия, а наука. Они настаивают, что их система научна, а потому должна быть истинной. Но с точки зрения стороннего наблюдателя их система не такова, это не лабораторная или клиническая наука, а гипостазированная наука [Это выражение означает особый статус некоторой системы мышления, рассматриваемой как отдельный вид реальности], выполнявшая для них ту же функцию, какую гипостазированная наука Ньютона играла для философов восемнадцатого века, то есть она давала им утешительную уверенность, что они обладают ключами к мирозданию. Итак, диалектический материализм предсказывает марксисту неизбежность всемирной пролетарской революции. Она произойдет, что бы ни делали капиталисты; и чем больше капиталисты, под давлением средств производства, ведут себя как капиталисты, тем скорее придет победа пролетариата. Рокфеллеры и Моргань делают в точности то, чего от них хочет диалектический материализм. По-видимому, марксисты им за это вовсе не благодарны. Но весь ход мировых событий, ведущих к неизбежному триумфу пролетариата, не делает марксиста фаталистом. Как мы уже видели, уверенность кальвиниста в непреодолимости воли Господней лишь усиливает его готовность идти в этот мир и бороться, помогая Господу осуществить свою волю; и мы заметили, что у кальвиниста всегда есть спасительная неуверенность в том, может ли в самом деле *знать* волю Господню ничтожный человеческий червь, даже если он послушный член кальвинистской церкви. У марксиста нет даже этого остаточного христианского смирения, которое могло бы как-то логически обосновать его активность в борьбе за правое дело. Марксисты – как и сам Маркс – абсолютно точно знают, что диалектический материализм исполнит свое предустановленное дело. Но это не значит, что убежденный марксист попросту сидит, ожидая, что диалектический материализм выполнит свою работу без него. Напротив, он страстный пропагандист, этический мелиорист, и, судя по его поведению, он верит, что его усилия могут повлиять на поведение других людей. Мы можем лишь еще раз заметить, что у марксиста, как и у кальвиниста, *метафизическая* вера в детерминизм вполне созвучна с *психологической* верой в важность *воли* к вере и личному действию индивида.

Продолжим нашу религиозную параллель. Небо марксиста, как мы уже заметили, это бесклассовое общество, состояние, достижимое здесь на земле, и, подобно эсхатологиям других развитых религий, это состояние – воображаемое положение вещей, где не фрустрируется никакое человеческое желание. Правда, марксисты гордятся своим материализмом и верят, что в бесклассовом обществе будут удовлетворяться все *приличные* человеческие желания; их возмутило бы предположение, что их рай имеет что-нибудь общее с мистическим представлением о рае, преобладающем среди интеллектуальных христиан, как о таком месте, где все желания преодолены, погашены, духовно сублимированы. Но в то же время бесклассовое общество – не вульгарное место для чувственных наслаждений, которые марксисты связывают с пошлым

капиталистическим идеалом. Можно сказать, что в этом состоит *пуританский* аспект марксизма, понимая это слово почти в его обычном значении; марксисту, так же как любому кальвинисту, ненавистна откровенно эпикурейская сторона жизни, вульгарные, грубые удовольствия, и еще более – их аристократическая утонченность. Сам Маркс был моралист, возмущенный грубостью и несправедливостью промышленного общества так же, как Карлейль или Раскин. Марксисты пытаются всячески защитить позитивный аспект своего неба, настаивая, что в бесклассовом обществе люди будут соревноваться между собой и развиваться, как этого ожидают в нашей культуре от примерных детей; но что действительно поражает нас в марксистском небе, как и во всяком другом, это отсутствие конфликта и фрустрации, то есть угасание желания.

Представление о революции и диктатуре пролетариата, грубо говоря, параллельно христианскому представлению о судном дне. Здесь опять есть очевидное различие, поскольку марксисты верят, что их спасительная катастрофа произойдет по «естественным» причинам, а не под действием сверхъестественных сил. Для марксиста состояние благодати, отличающее праведника от язычника, это попросту способность рассматривать вселенную в терминах марксизма, то есть в «научных» терминах, как сказал бы марксист. Для него Маркс – рационалистический мессия, противопоставленный духовному мессии, Христу, которого марксисты, конечно, считают ложным.

Как и в большинстве религиозных сообществ, эта уверенность в принадлежности к общине праведных, *знающих истину*, наделенных внутренним светом, уравнивается выполнением определенных символических действий, связывающих верующего со всем сообществом праведных. Иными словами, у марксиста есть не только его вера, но и его добрые дела: он читает священные книги марксистов, он посещает собрания, у него есть партийный билет и он платит партийные взносы. У него есть ключ ко всему, ответ на все вопросы. Сторонний наблюдатель не должен удивляться, что в коммунистической России есть марксистская музыка, марксистская история и даже марксистская биология.

Вероятно, у марксистов нет прямого эквивалента того религиозного переживания, которое христиане обозначают словом *совесть*. Как мы уже видели в одной из предыдущих глав, важный аспект христианства – это судьба отдельной души грешного человека в ее своевольном борении с Богом; христианство – высоко индивидуалистическая вера с высоко индивидуалистической концепцией спасения. Марксизм, между тем, полагает, что подлинная реализация индивида, конечно, не сводится к простому автоматическому участию в социальном целом, наподобие муравья или пчелы, но по меньшей мере предполагает подлинное отождествление индивида с коллективом. Марксизм – это коллективистская вера, и его понятие об индивидуальном спасении не может быть слишком близко к христианскому. Но у марксиста есть совесть, и как бы ни трудно было связать это понятие с диалектическим материализмом, он испытывает угрызения совести. Это можно весьма отчетливо увидеть в случае героя повести Артура Кёстлера «Тьма в полдень», да и в случае самого г-на Кёстлера, если поинтересоваться его биографией.

В чистой теории – и в марксистской теологии на ее высшем уровне – основную работу выполнили Маркс и Энгельс. Хотя советская практика канонизировала Ленина, и до 1953-го года Сталина, как сделавших существенные добавления к основным марксистским верованиям, со стороны кажется, что они важны были скорее как организаторы, а не как мыслители. Марксизм не смог еще столь успешно соединить в одном лице мыслителя и исполнителя, как это произошло в случае св. Павла. Правда, Ленин, столкнувшись с тем фактом, что порочные капиталистические нации запада в начале двадцатого века, по-видимому, продолжали преуспевать, и во всяком случае не терпели предсказанное Марксом крушение, прибавил к марксистскому анализу некоторое следствие. Он пришел

к выводу, что капиталисты, достигнув предела в эксплуатации своих собственных граждан в Англии и других западных странах, смогли отсрочить свою гибель посредством колониального империализма, эксплуатируя другие части света. Но, согласно Ленину, и это лишь подтверждало предсказание Маркса, империализм был неизбежным продуктом перезрелого капитализма, его последней стадией перед пролетарской революцией.

В действительности Ленин оказал марксизму главную услугу как организатор революции в отсталой стране. Для этого Ленину пришлось устроить насильственную революцию – что Маркс всегда проповедовал, хотя и несколько академическим образом – революцию, проведенную меньшинством дисциплинированных и бесстрашных организаторов с многолетним опытом подпольной работы, и без всяких «буржуазно-демократических» предрассудков по поводу законности, человечности, честности и т. д. Маркс, при всем своем упрямом отвращении к умеренным реформаторам, определенно не любил профессиональных конспираторов-революционеров. Поэтому для некоторых последователей Маркса Ленин не столько представитель, сколько предатель подлинного марксизма. Для добросердечных, оптимистических, невинных марксистов (каковые существуют, сколь бы нелогичной ни казалась их позиция) безжалостное и сознательно реалистическое поведение Ленина означало применение методов порочной буржуазии, до которых они не хотели унизиться. С их точки зрения Ленин, и в гораздо большей степени Сталин, просто поддались таким скверным иллюзиям как здравый смысл, практичность и успех.

Стандарты моральных и эстетических взглядов, которых придерживаются марксисты на этом свете, по-существу буржуазные, капиталистические, несколько омраченные пуританскими наклонностями. В западных странах есть интеллектуальные круги, сочетающие марксизм с мятежом против тех или иных моральных и эстетических традиций буржуазии восемнадцатого и девятнадцатого века – но это не относится к России. В действительности марксизм – один из законнейших наследников материалистической и рационалистической космологии философов восемнадцатого века. У самого Маркса было представление о правильно действующем обществе, удивительно похожее на взгляды Адама Смита – это была экономика, где каждый индивид своим естественным поведением содействует благополучию и исправной работе своей группы. Идеал или конечная цель марксизма – это философский анархизм в обществе свободных и равных людей, составлявший одну из постоянных тем Просвещения.

Но средством для достижения этой цели, как предполагалось, будет революция с переходным государством диктатуры пролетариата со строгой властью правительства, твердой дисциплиной масс и всем аппаратом тоталитарного общества. В этом отношении марксизм резко расходится с традицией Просвещения, которое хотя и гордилось революциями вроде Американской и Французской, все же несколько стыдилось смолы с перьями [Имеется в виду реакция мятежных американцев на требования английских сборщиков налогов] и гильотины, рассматривая политическую революцию как необходимое зло, которого надо по возможности избегать. Но в этом мире средства влияют на цель. До сих пор усилия марксистов устроить анархию при помощи власти не вышли за пределы очень жесткого применения власти небольшим правящим классом. И если бы даже русский эксперимент мог продолжиться в мире, политически не враждебном России, кажется крайне неправдоподобным достижение марксистского неба на земле. Лишь в гегелевском мире чистого интеллекта можно достигнуть некоторой цели, пытаясь достигнуть противоположного. В этом мире, принявшись строить общество, где люди ведут себя как муравьи, вряд ли можно прийти к обществу, где люди ведут себя, как львы. Марксисты попытались по своему разрешить напряжение восемнадцатого века между свободой и равенством, но в общем это удалось им еще меньше, чем ортодоксальной демократии.

Деятнадцатое столетие – резюме

При изучении девятнадцатого века мы часто отклонялись, может быть, чрезмерно, в сторону двадцатого века. Некоторые фазы марксизма мы проследили гораздо дальше того века, когда эта доктрина родилась. Теперь мы вернемся к краткому описанию доктрин и напряжений, изученных в последних двух главах.

В девятнадцатом веке был центр – отнюдь не лишенный жизни центр, – который мы назвали викторианским компромиссом. Этот компромисс стремился сохранить умеренную политическую демократию, умеренный национализм и большую индивидуальную свободу предпринимательства, уравневав все это строгим моральным кодексом и традиционным церковным христианством. В западном обществе, основанном на этом компромиссе, было достигнуто большое промышленное или научное развитие, при большом материальном неравенстве, хотя низшие классы все же достигли более высокого материального уровня жизни, чем когда-либо прежде, и в этом веке процветала живая и разнообразная интеллектуальная и художественная жизнь.

Но по сравнению с тринадцатым веком или Афинами пятого века этому интеллектуальному и художественному процветанию недоставало единства стиля, а может быть и единства цели. В самом деле, девятнадцатый век был временем необычайных различий в мышлении, эпохой разнообразия. Его крайности были большими крайностями, его напряжения отчетливо проявлялись – традиция выступала против новшеств, власть против свободы, вера в Бога против веры в машину, лояльность к собственной нации против лояльности к человечеству – этот список можно далеко продолжить. Каким-то образом девятнадцатое столетие могло удерживать в неустойчивом равновесии эти враждебные человеческие чаяния, эти фундаментально противоположные идеалы жизни. Наше столетие увидело, как рухнуло это равновесие. Об этом разрушении свидетельствуют две великих войны и великая депрессия. Мы пытаемся теперь установить некоторое собственное равновесие, руководствуясь идеалами, столь же противоречащими друг другу, как в девятнадцатом веке – и по-существу теми же идеалами.

Глава 13

Двадцатое столетие

Антиинтеллектуальная атака

Наше продолжающееся разнообразие

Деятели Просвещения восемнадцатого века, по крайней мере его экстремисты, верили, что люди вскоре будут жить в совершенном обществе, в обществе, где не будет того, что все люди считают злом, а будет лишь то, что все люди называют добром. Эта установка послужит исходным пунктом нашего анализа. Вернее, размышляя об этой установке, мы должны исходить из представлений обычного западного человека, с более скромными надеждами на улучшение его личной судьбы и на видимый общественный прогресс в течение его жизни. Заметим, что этому общему оптимизму пришлось выдержать не только два столетия, в конце которых зло кажется столь же очевидным и преобладающим, как всегда; ему пришлось пережить два великих кризиса мировых войн, со всеми сопровождающими их страданиями – смертью, болезнями, нуждой и всем длинным перечнем бесчеловечного отношения людей друг к другу. Первый из этих кризисов,

тридцатилетняя полоса войн Французской революции и Наполеона, как мы видели, привела к пересмотру раннего оптимизма, результат этого пересмотра мы назвали викторианским компромиссом. Вторым кризисом было пятидесятилетие, содержавшее Первую и Вторую мировую войну, холодную войну и государство всеобщего благосостояния [Так называли западные экономисты относительно благополучный период после Второй мировой войны]; как мы уже видим, он принес с собой вторую волну пессимизма и критики, которая стимулирует теперь дальнейшее видоизменение наследия восемнадцатого века – демократической мечты. Мы еще слишком близки к началу этого процесса, чтобы ясно его видеть. Может быть, к двухтысячному году критики найдут, что в двадцатом веке была характерная для него вера, культура и мировоззрение [В подлиннике последнее слово написано по-немецки *Weltanschauung*]. Но уже ясно, что мечта пережила второй кризис; мы, люди Запада, все еще дети Просвещения. Не верьте пророкам гибели, говорящим иное. Может быть они и правы – может быть, в грядущие годы развалится большая часть этой системы идей и ценностей, которую мы называем демократией – но мы пока не можем предвидеть подобного будущего. Пока что факт выживания фундаментального оптимизма восемнадцатого века очевиден из любой газеты, любого журнала, любого публичного выступления, особенно в Соединенных Штатах. Для *простого человека* западного общества изменения этой фундаментальной позиции не столь важны, как сама позиция.

Конечно, среди *интеллектуалов* были сложные перемены настроений; были фазы отчаяния, цинизма, искреннего стремления к большему совершенству. Даже войне 1914 года предшествовало знаменитое десятилетие девяностых годов, с его самодовольным остроумием, с его весьма энергичными усилиями казаться усталым и изощренным, с его открытием, что в истории возможен декаданс. Но западный мир на рубеже двадцатого века был не только миром Оскара Уайльда и «Желтой Книги» [Желтая Книга (*Yellow Book*) – «Английский журнал (1894 – 1897), враждебный викторианским условностям, защитник художественной свободы» (примеч. автора)]; это был в то же время мир фабианцев, Тедди Рузвельта [Теодор Рузвельт (1858-1919) – президент Соединенных Штатов, считавшийся «прогрессистом» и способствовавший международному влиянию своей страны] и прогрессистов, возрожденной Франции после дела Дрейфуса, мир, все еще полный надежд при всех его конфликтах. Война 1914 года вызвала у многих интеллектуалов чувство ужаса и отвращения, и вместе с тем надежду, что из этой войны возникнет реальное, радикальное левое движение; эти настроения видны из военных романов того времени, таких как «Огонь» Анри Барбюса, «На западном фронте без перемен» Ремарка, «Прощай, оружие» Эрнеста Хемингуэя – последняя книга, вопреки стереотипам американского оптимизма, не менее пессимистична, чем французские и немецкие романы. К середине 1920-х годов мы, как могло показаться, устроили свою жизнь на старый лад. Обещанная Гардингом «нормальность» [Президент Гардинг (1865-1923) проводил в двадцатые годы консервативную политику. Его выражение “normalcy”, вместо литературного “normality”, раздражало образованную публику также и в стилистическом смысле], хотя само это слово оскорбило утонченных интеллектуалов, правильно отражала то, чего хотело большинство народа. Были еще и другие направления интеллектуальной моды. Одно из самых очевидных направлений – хотя в настоящее время трудно еще судить о его значении – это претенциозные исторические системы, которые можно по-прежнему отнести к философии истории. Начиная со Шпенглера в прошлом до Сорокина и Тойнби в наши дни, целый ряд пророков, обращавшихся к западным интеллектуалам, искал в прошлом предзнаменования будущего – не только на ближайшие десятилетия, которые мог прожить во плоти каждый из этих пророков, но и на будущие столетия. Большинство этих пророков предсказывает надвигающуюся гибель. Их излюбленная параллель – это сравнение нашего времени с концом разрушавшейся Римской империи; впрочем, такие историки как Тойнби могут привести примеры многих других цивилизаций, не справившихся с угрозой «местного национализма», с каким мы имеем дело. Но эти философы истории все же рассматривают будущее человечества с некоторой надеждой. Они думают, что форма традиционной западной культуры, представленная нашей

нынешней цивилизацией, *может быть* в самом деле обречена, но из ее развалин должна возникнуть новая культура. Они развивают философию циклов, описывающих спирали, хаотической нелинейной эволюции (но все еще эволюции), или тьмы, за которой последует Великий Расцвет. Существует тенденция рассматривать наш нынешний мир как некую материалистическую пропасть, из которой мы можем взлететь на некую духовную высоту. При этом есть нечто общее между «сверхсознанием» Джеральда Херда, «этериализацией» Арнольда Тойнби и «идеационной» культурой Питирима Сорокина. Все три автора пытаются описать состояние духовного [В подлиннике *immaterial*, что означает «бесплотный», и в то же время «несущественный»] блаженства – и приглашают нас идти в этом направлении.

Предсказания этих философов могут оказаться более основательными, чем предсказания Маркса, или не более основательными. Их методы – это не методы науки, и их труды не составляют части кумулятивного знания. Для нас важно отметить, что они, подобно Марксу, используют историю в качестве космологии. Это использование истории возникло из характерного для нашего времени отрицания сверхъестественного, и из столь же характерной потребности во всезнании и уверенности, какую может доставить сверхъестественное, и может быть лишь оно одно. В восемнадцатом веке такую уверенность доставляла ньютоновская всемирная машина, но она не смогла удовлетворительно описать очевидные факты органической жизни, развития и изменения на земле. Такое объяснение, и притом очень отчетливое, доставило в девятнадцатом веке Дарвиново представление об органической эволюции. Теперь можно было не только понять действие планетной системы; можно было понять, каким образом люди, мыши и коралловые рифы стали такими, какими мы их видим. Для историциста знание того, что было, – ключ к знанию того, что есть и что будет. [Историцизмом называется доктрина, пытающаяся найти «законы истории», подобные законам органической эволюции, или другие закономерности, позволяющие предсказывать будущее] Можно всегда построить график прошлого, а затем, так сказать, экстраполировать его в будущее. Если вы знаете историю, то есть знаете, как развивались общества и культуры, то вы знаете, что с ними произойдет в будущем, и это знание многие находят утешительным. Есть, однако, много людей, по темпераменту неспособных принять этот вид историцизма; они испытывают потребность выйти за пределы пространственно-временного опыта, найти Бога и истину в чистом Бытии, освобожденном от вульгарного Становления. Конечно, если мы принимаем установки и подходы современной науки, то мы должны согласиться, что историцизм *в своих основных предпосылках* созвучен современной науке. Однако между людьми вроде Сорокина и Тойнби и естествоиспытателями остается в действительности большой разрыв – несомненно в результатах, а возможно также в методе и целях. Прежде всего, естествознание *как наука* просто не пытается построить космологию. (Ученый как человек *со всеми человеческими свойствами*, а не только как ученый, может верить в какую-нибудь космологию; многие из ученых все еще невинные «материалисты», прямые наследники Просвещения, другие – верующие христиане, и даже верующие католики; есть и такие как Эддингтон и Джинс, которые изобрели довольно странные и неудовлетворительные собственные космологии, кое-как привязав их к своей науке). Во-вторых, мы слишком мало знаем в настоящее время об истории общественного человека, чтобы делать даже такие обобщенные долгосрочные предсказания, какие делает метеоролог. Более того, переменные, входящие в эту задачу, слишком многочисленны, чтобы их можно было описать в современных научных терминах. Короче говоря, мы не можем провести в прошлом историческую кривую, как проводят свои кривые ученые; мы можем лишь угадывать ее и набрасывать ее от руки самым предположительным образом. Чтобы значительно продвинуться, понадобятся поколения терпеливого труда. Более того, эта кривая *не поддается* экстраполяции. Дело в том – и это третий пункт нашего изложения, – что всегда возможно появление новых переменных, появление подлинных,

непредсказуемых новшеств. Как мы уже отметили, Маркс, по темпераменту один из самых выраженных абсолютистов в философии истории, в общем оказался плохим пророком, не сумевшим угадать ряд новых факторов – например тех, которые произвели революцию не в Англии, а в России. Если есть некая болезнь, убивающая цивилизации, мы слишком далеки от знания этой болезни, чтобы распознать ее в нашем обществе. Конечно, искусные историки вроде Тойнби могут указать тревожные симптомы, почти одинаковые в культуре позднего Рима и в нашей культуре; но мы в действительности не знаем, что эти симптомы означают. Во всяком случае, если есть параллель между частотой разводов в наше время и у римлян, то беспокоиться по поводу нее было бы уже чем-то вроде ипохондрии.

Детерминизм, свойственный большинству философий истории, в наше время уравнивается некоторой формой индетерминизма – например, свойственным нашему времени особым вниманием к процессу, – поскольку процессы всегда связаны с идеей потока, изменения, роста. Отсюда вытекает волюнтаризм, возникший в последние пятьдесят лет во многих непохожих друг на друга формальных философиях – у Ницше, у француза Бергсона, у американцев Уильяма Джеймса и Джона Дьюи. У культурных людей Запада еще недавно была модна философия Бергсона; они находили в его *élan vital* [«Жизненный порыв» (фр.)], в его «творческой эволюции» и в других подобных выражениях самую приятную философию изменения и течения. Бергсон принадлежал к прямой линии романтического протеста против того, что романтики находили неприятным и неприемлемым в традиции Просвещения. Трудно точно определить, что именно вызывало у них такую неприязнь – романтики описывали это как нечто мертвое, законченное, головное, скучное, формальное, сухое, лишённое воображения. Мы уже попытались выше, с некоторыми извинениями, резюмировать всю эту ненавистную романтикам совокупность идей словом «голова», а то что они любили – словом «сердце».

Во всяком случае, детерминизм обычно исходит из головы, а волюнтаризм из сердца. Но Бергсон, как современный и утонченный мыслитель, не может попросту вернуться к дикому и первобытному, не может отбросить все сложное наследие современной мысли. Он пытается взять лучшее из обоих миров, и свежесть эмоций, и отчетливые логические построения мысли. Более того, мышление – деятельность, которую неинтеллектуал обычно связывает с безопасностью сидения в кресле – само по себе содержит опасности и приключения, что составляет одну из центральных тем самого выдающегося философа двадцатого века, покойного Алфреда Норта Уайтхеда. Прагматизм Джеймса и Дьюи – самых выдающихся американских философов по их вкладу в формальное философское мышление – также является восстанием против уверенности и статичности систематического мышления. Джеймс полагал, что мышление является орудием воли; хорошее мышление – это мышление, доставляющее человеку то, чего он хочет. Конечно, он не был циником или анархистом, и не был настолько логичен, чтобы думать, что любое желание – хорошее желание, по крайней мере с точки зрения того, кто желает. Для Джеймса хорошо было то, что нашел бы хорошим чувствительный, терпимый, добросердечный, но в основном респектабельный интеллектуал Новой Англии в его время. Он любил, или по крайней мере симпатизировал странностям и расстройством в человеке, чего и следовало ожидать от хорошего психиатра, и соглашался с Джоном Миллем, что хорошие, полезные и выгодные новшества могут происходить из самых неожиданных источников. Для Джеймса отличие, конфликт и разнообразие имели практическое значение, поскольку они действуют – или действовали в 1900 году.

Наконец, двадцатый век, как и другие последние столетия, выдвинул великого ученого, работу которого философы, эссеисты и вообще люди с идеями по-видимому считают таким же руководящим образцом, каким была в восемнадцатом веке работа Ньютона. Это

физик Альберт Эйнштейн, физические труды которого были понятны лишь немногим его коллегам. Но для широкой публики Эйнштейн был не просто главным волшебником нашего времени, он был человеком, который изобрел относительность, представление о том, что вещи различно выглядят для наблюдателей, находящихся в разных местах и в разное время, что истина зависит от точки зрения ищущего истину, что человек, движущийся со скоростью света, видит все совсем иначе, чем человек, движущийся с другой скоростью, короче говоря, что нет Абсолютной истины, а есть лишь относительные истины. Имя Эйнштейна олицетворяет также в общественном мнении великую научную революцию первой половины этого века. Мы не занимались в последних главах подробной историей современной науки. Все знают, что естественные науки продолжали в наше время свой плодотворный союз с техникой и промышленностью, что они продолжали оставаться кумулятивными. Однако, работа таких физиков и математиков как Эйнштейн, Планк и Бор, принесла свои плоды в начале двадцатого века; она произвела великие новые построения, относящиеся к физической вселенной, так что популяризаторы науки нередко утверждают, будто физика Ньютона «опровергнута». Правильнее сказать, что теория относительности, квантовая механика и дальнейшее изучение поразительно сложного атома (в котором греческий философ Демокрит никогда не узнал бы свой простой философский атом) внесли улучшения и прибавления к Ньютоновой физике. Тот факт, что квантовая механика усматривает в поведении отдельного атома непредсказуемость, не означает, что исчезает прежняя предсказуемость в статистическом смысле, для массы атомов. В действительности Ньютонова физика по-прежнему годится для множества важных повседневных, более грубых применений. Действительная важность новой физики, с интересующей нас точки зрения, состоит в том, что она завершила разрушение простых понятий девятнадцатого века о причинности, представлявших все отношения во вселенной в виде отчетливой механической модели, и связанных с весьма невинным понятием о научной индукции. Современные научные теории о методах науки весьма тонки и сложны; они признают, что творческий ученый есть в некотором смысле творческий художник, что образ вселенной, заключенный в его теоремах, отчасти является продуктом его собственного разума, а не простой механической копией действительности. Хорошие физики скажут, что они не открывают закономерности, а изобретают их. [Утверждение, содержащееся в этой фразе, отражает лишь некоторую часть процесса познания, поскольку «изобретения» физика – продукт взаимодействия между его активным разумом и изучаемой природой] Что еще более важно, современный ученый знает, или должен знать, что найденные им закономерности – не абсолютные истины, *не истины в традиционном смысле, как понимает их религия и большая часть западной философии.*

Впрочем, в этом месте мы лишь отметим, что с точки зрения историка идей постоянные элементы, особенно в последние два или три столетия, кажутся более впечатляющими и более важными, чем элементы новизны. Атомная бомба, в некотором смысле, новая вещь; она взрывается по-новому, и конечно с новой силой и интенсивностью. Но ощущение, что атомная бомба может принести с собой гибель человечества, «конец света», ново лишь в отношении атомной бомбы; как *человеческое чувство*, как часть человеческого опыта, даже в сравнительно ограниченной сфере культурной истории Запада, ожидание конца света было повторяющимся явлением. Время от времени – в начале христианства, и значительно слабее в 1000 году – этот страх был эпидемическим, и во все времена он был эндемическим среди маргинальных личностей и членов крайних сект. Вряд ли расщепление атома вызвало новые страхи у верующего читателя Апокалипсиса.

Большая часть того, что мы рассмотрели в нескольких последних главах, все еще существует среди нас. Трудно отрицать, что в современном мире все еще живет большая часть идей, встретившихся нам в этой книге. Кумулятивное знание, то есть знание

естественных наук, продолжало нарастать без серьезных задержек. Более того, войны, горячие и холодные, стимулируют некоторые стороны научных достижений. Может быть и правы чувствительные люди, утверждающие, что в военное время происходят лишь вульгарные практические применения науки, а для творческой работы в «чистой науке» нужен мир. Но социальные и культурные условия, необходимые для процветания естествознания, нам в действительности неизвестны. Факт состоит в том, что в течение разорванной войнами первой половины двадцатого века и чистая, и прикладная наука Запада несомненно расширили свои кумулятивные достижения.

Что касается некумулятивного знания, то наша культура представляет почти невероятный палимпсест [Пергамент или другой материал, на котором написанный текст отчасти стерт и заменен другим], на котором ничто никогда не стирается внезапно или *полностью*. Относительный успех или мода на те или иные установки и идеи могут меняться, но они очень редко исчезают. Рассмотрим материал нескольких последних глав. Христианство несомненно сохраняется, и со сторонней точки зрения в нем сохраняется богатое разнообразие и напряжение между этим миром и иным миром. В нашем столетии не появлялись новые крупные христианские секты, а только откалывались группы верующих, равнодушных к религии, и каждое поколение проповедников определенного темперамента рассматривало эти группы как новые секты – или делало вид в своих проповедях, что так их рассматривает. Но в этом столетии наблюдалось также оживление духовной энергии всевозможных сект во всевозможных местах – в том числе, возможно, в советской России, столь энергично пытавшейся уничтожить христианство. В России было интеллектуальное религиозное возрождение, примечательным образом аналогичное тому, что произошло после кризиса Французской революции. Русский изгнанник Бердяев был во многих отношениях чем-то вроде современного Жозефа де Местра, по крайней мере, в своем ощущении греховности безбожного поколения, навлекшего на себя нынешний кризис. Две самых глубоких и самых влиятельных попытки исправить с христианской точки зрения плоский оптимизм нашей демократической западной космологии были предприняты Карлом Бартом в Германии и Рейнгольдом Нибуром в Соединенных Штатах. Римский католицизм по-прежнему претендовал на бóльшую мудрость, чем когда-либо проявило Просвещение, и несколько не меньшую озабоченность судьбой простого человека на земле. Жак Маритен показывает, что католики все еще способны произвести мыслящего, чувствительного, ортодоксального, но не догматического политика и моралиста.

Продолжается и деятельность антихристиан. Все еще существуют последователи Тома Пейна и Герберта Спенсера, благочестиво и догматически либеральные агностики, гуманисты, секуляристы, позитивисты, материалисты, последователи «этической культуры» и тому подобные, хотя они кажутся уже немножко старомодными и причудливыми. Но они могут вдруг снова войти в моду, наподобие турнюров и юбок с разрезами, хотя, подобно женским модам викторианского и эдуардовского времени, в несколько более умеренном виде. И в самом деле, некоторые из них появились в своих новых костюмах во время популярности экзистенциализма, распространившегося среди образованной публики к концу войны 1939-1945 годов. Экзистенциализм сосредоточился во Франции, где его известнейшим представителем является писатель Жан-Поль Сартр. Экзистенциалисты не веруют в Бога – во всяком случае в благого Бога – и находят этот мир весьма неприятным местом, где человек очевидным образом находится в безвыходном беспокойстве. Этим решительным пессимистам доктрина прогресса кажется большой бессмыслицей. Но они, как все проповедники, готовы бороться за доброе дело, по-существу они готовы жить моральной жизнью (не чопорной викторианской жизнью, а моральной жизнью художников); в общем, они согласны существовать, поскольку

человеку свойственно существование. [«Существовать» имеет тот же корень exist, что и экзистенциализм]

Как легко видеть, экзистенциализм – всего лишь симптом усталости Западной Европы в конце мировой войны. Но пророки этого движения, Ницше и Кьеркегор, были люди девятнадцатого века. С некоторой точки зрения, экзистенциализм – пессимистическое и разочарованное обращение оптимистических материалистических верований девятнадцатого века. Впрочем, экзистенциализм и другие вызывающие антихристианские философии в нашем Западном обществе не очень привились. Более того, есть и *христианские* экзистенциалисты, сколь бы еретическим ни казалось такое сочетание. Кажется правдоподобным, что в Западном мире обычный образованный человек – *l'homme moyen intellectuel* – все еще, как и в девятнадцатом веке, представляет смесь христианского конформизма с оптимистическим натурализмом восемнадцатого века, хотя и с прибавлением индифферентизма двадцатого.

Марксизм далеко еще не мертв. В России эта вера испытала судьбу большинства реформирующих верований, пришедших к власти. Процесс превращения марксизма в России из взрывчатого – или во всяком случае возбуждающего – средства в успокоительное происходил в течение нескольких десятилетий. Он зашел так далеко, что, по-видимому, лояльного гражданина советской России уже не беспокоит противоречие между старым марксистским лозунгом «от каждого по его способностям, каждому по его потребностям» и существующими в Советском Союзе очень значительными различиями в индивидуальных доходах и статусе. Мы на Западе не в силах справедливо оценить, что означает марксизм в России и государствах, находящихся под ее влиянием. Мы не находимся в условиях, необходимых для надлежащего беспристрастия. Во многих частях мира марксизм остается еще растущей и борющейся верой, которую нельзя просто отбросить как нечто скверное и порочное, а следует рассматривать, по меньшей мере, как тяжелый симптом нашей неспособности восстановить хотя бы тот уровень социальной устойчивости, какого Запад добился в девятнадцатом веке.

Что касается национализма, то в середине двадцатого века он все еще остается, по-видимому, сильнейшим фактором в существующей системе интересов, эмоций и идей, связывающих людей в территориальные политические группы. Национализм, представляющий собой сложную смесь почти всех элементов культурной жизни Запада, стал чем-то вроде резерва для всех более абстрактных политических форм, которые мы рассмотрели в нескольких последних главах – для русского коммунизма (несмотря на космополитические и антинационалистические принципы первоначального марксизма), для германского нацизма, для американской демократии. В последней войне сражавшиеся сообщества были *национальными* сообществами. Новые азиатские и африканские государства, возникшие в борьбе против колониализма, являются *национальными* государствами. Те, кто ненавидит войну и надеется покончить с ней на земле, теперь большей частью убеждены в необходимости всемирного государства, или по крайней мере небольшого числа региональных государств, устраняющих национальные государства в их нынешнем виде. Но через два столетия после невинного культа природы восемнадцатого века нам представляется, что национализм, хотя и происходящий от окружающей среды, превратился в столь определенный и прочный продукт истории, что он не может быть значительно изменен в течение жизни одного поколения никакими новыми и планомерными влияниями среды – такими как написанная на бумаге мировая конституция и даже региональные экономические ассоциации.

Национализм – это факт современной жизни, один из тех наблюдаемых фактов, которыми ученый не может пренебречь. Он не одинаков ни в каких двух национальных

государствах, поскольку является лишь одним из элементов культурного комплекса. Он может быть преодолен, как его преодолело в определенном смысле активное меньшинство всемирных федералистов, – хотя нет ничего столь «национально» американского, как оптимизм, вера в магическую силу писанных конституций, благочестивое опьянение высокими этическими абстракциями, как у большинства сторонников всемирного правительства. Но у большинства людей национализм – это чувство, глубоко коренящееся во всей их жизни. Лучше всего его изучает социальная психология, которая пока еще находится в самом начале своего научного становления, строя свое кумулятивное знание. Эта наука может уже выдвигать гипотезы; по одной из этих гипотез национализм принимает самые агрессивные формы в национальных группах, чувствующих себя угнетенными, обиженными и униженными; и он кажется менее агрессивным, более похожим на приятную культурную разновидность цветущей жизни, какую представлял себе Мадзини, в небольших, сравнительно благополучных, но политически независимых группах вроде швейцарцев, норвежцев или, в последнее время, ирландцев. Более того, многие независимые государства, освобожденные от колониального господства после 1947 года, несомненно проявляют обычные симптомы национализма западного образца.

Таким образом, идеалы девятнадцатого века, с изменениями, внесенными нашим опытом, все еще сопровождают нас. У нас все еще есть демократический центр, он все еще подвергается атакам справа и слева. Отметим еще один пережиток девятнадцатого века. Наши интеллектуалы все еще отчуждены от простого народа, все еще возмущаются, все еще не согласны между собой, куда направить это возмущение. Те, кто пишет, рисует, играет на сцене и проповедует, по прежнему образуют отдельную группу. В Америке, правда, был короткий период между Великой Депрессией и войной 1939-1945 годов, когда писатели радостно верили, подобно герою Синклера Льюиса Джорджу Бэббиту, в демократию, личную инициативу простого человека и американский образ жизни. Но это был короткий, или даже совсем иллюзорный медовый месяц. Теперь писатели-интеллектуалы и другие художники опять восстают и пишут неприятные вещи об этом мире и друг о друге. Некоторые из них марксисты, принадлежащие к всевозможным сектам, от советской ортодоксии до новейших разновидностей ревизионизма; другие продолжают культивировать более тонкие и менее вульгарные виды антидемократических идей, от критика Ирвинга Бэббита до настоящих интеллектуальных фашистов вроде Эзры Паунда. И все они продолжают жаловаться: как только вы откроете «Партизан ревью», или «Атлантик», или даже «Ридерз дайджест», вы сразу же наткнетесь на статью под названием вроде «Что происходит с...». Наконец, обратимся к великому разнообразию архитектурных стилей, которые мы уже представили как символ разнообразия современного западного общества. Никто не скажет, что в середине двадцатого века мы вернулись к прежней привычке человечества строить в одно время в одном стиле. Правда, в двадцатом столетии выработался, несмотря на некоторые индивидуальные варианты, достаточно унифицированный стиль, который многие использующие его архитекторы называют «функциональным», а непосвященные «модернистским». Этому стилю сопутствуют аналогичные внутренние украшения и произведения пластического искусства, так что можно построить и обставить дом, принадлежащий середине двадцатого века и никакому другому месту пространства-времени. Но в действительности эта возможность лишь прибавилась ко всей мешанине как новая составляющая. Модернистский стиль многих приводит в ярость – больше всего тех, кто не может его себе позволить. К 1960 году уже началась некоторая реакция, смягчающая и украшающая строгость функционализма.

Западный интеллектуал середины двадцатого века, по-видимому, вполне сознает, что разнообразие современного мира во всем, большом и малом, представляет собой

сравнительно новое явление в истории человечества, и несколько испуган тем, что мы не можем его принять. Ему нужен новый синтез, в новая вера, общее согласие по поводу Больших Вопросов. Выдающийся американский психолог Генри А. Меррей предложил даже, чтобы соответствующие люди собрались и выбрали из всей мировой литературы нечто вроде *новой* Библии, подлинно действенный светский Новый завет. Но для такого предложения, по-видимому, нет необходимых условий; неясно, с чего начать этот новый духовный синтез, даже если он будет всего лишь прибавлением к смеси всего остального, как модернистский стиль в архитектуре. Это не значит, что у нашей эпохи нет своего духа времени, своего аромата, своих стилистических оттенков, по которым ее будут узнавать будущие историки. Скорее надо сказать, что мы до сих пор представляем лишь один из вариантов весьма устойчивого культурного типа, выросшего из средневековья и принявшего отчетливый вид в семнадцатом и восемнадцатом столетиях. В действительности новейшие явления нашей интеллектуальной жизни, несмотря на популярный модернизм, вовсе не имеют отношения к эстетике; в самом деле новой является тенденция к изучению людей и человеческих отношений, которая может быть подлинным началом того, что долго существовало лишь на словах – общественных наук.

Антиинтеллектуализм – определение

Впрочем, эта тенденция во многих своих конкретных проявлениях очень стара – следы ее можно найти в «Политике» Аристотеля – и может быть нельзя рассматривать ее всерьез как начало формального научного изучения человеческих отношений. Возможно, то, что мы здесь называем антиинтеллектуализмом, будущие историки сочтут всего лишь одним из направлений культуры двадцатого века, частью духа времени, частью всей нашей установки по отношению к жизни и вселенной, столь далеко выходящей за пределы кумулятивного знания или науки. Как нам кажется, правильнее рассматривать антиинтеллектуализм просто как одно из характерных проявлений духа нашего времени, особенно в том, что касается изучения общественного человека. Самое название «антиинтеллектуализм» неудачно, и особенно неудачно подчеркнутое в нем отрицание или оппозиция, но в настоящее время, по-видимому, нет ничего лучшего. Как мы скоро выясним, любая попытка указать в названии этой тенденции ее позитивные ценности, например, превосходство эмоции над мышлением, сердца над головой, человеческих стремлений, побуждений, фрейдовского «либидо» или «ид» над интеллектом, лишь исказила бы ее смысл. Антиинтеллектуализм, в том смысле как мы пользуемся здесь этим термином, по существу не рассматривает человеческую способность к мышлению как нечто *дурное*, а считает, что у большинства людей она чаще всего *слаба*. Романтик согласится с Томасом Харди, что «мышление – это болезнь плоти»; антиинтеллектуалист заметит лишь, что мышление часто поддается влиянию влечений, страстей, предрассудков, привычек, условных рефлексов и многого другого в человеческой жизни, что не является мышлением. К сожалению, в этом вопросе нет общепринятых наименований. В этой книге мы используем термин «антиинтеллектуализм» для обозначения попытки рационально оценить подлинную роль рациональности и нерациональности в человеческих делах. Однако этот термин широко используется для обозначения чего-то совсем иного – для *восхваления* нерациональности, восхищения нерациональностью как действительно желательным человеческим поведением, для принижения рациональности. Такую установку неприязни к рациональности и любви к нерациональности мы предпочитаем называть *романтизмом*, романтизмом в смысле гётевского изречения «чувства – это все». Вордсворт выразил эту ненависть к рассуждению в очень твердой форме:

Один стимул из весеннего леса
Научит вас большему о человеке,

О моральном зле и о добре,
Чем все мудрецы вместе.

Довольно искусства и науки;
Закройте эти бесплодные листы;
Пойдем, и возьмем с собой сердце,
Способное видеть и воспринимать.

[Мы приводим буквальный перевод, поскольку поэтическая неясность скрывает точный смысл сказанного, а перевод в стихах часто заменяет его другим. Для целей автора важен именно точный смысл, а не поэтическое искусство Вордсворта]

Современные любители нерационального, как, например, многие апологеты нацизма, заходят гораздо дальше этих первых романтиков. Пожалуй, крайнее выражение этого настроения принадлежит одному испанцу двадцатого века, с его восклицанием: «Долой интеллигенцию, и да здравствует смерть!». И все же, корень этой концепции в романтизме. Очень прискорбно, что подобное смешение возникло в очень важной проблеме терминологии. Но мы попытаемся использовать термин «антиинтеллектуализм» без похвалы или порицания, для описания попытки установить место рациональности в подлинном человеческом поведении.

Антиинтеллектуалист склонен не доверять определенному роду абстрактного, дедуктивного мышления о Больших Вопросах, с каким мы часто встречались в этой книге, и особенно по поводу Гегеля. Но антиинтеллектуалист *в определенном смысле* – подлинный наследник Просвещения. По существу он верит в способность мышления улучшить человеческую жизнь на земле. Сам Фрейд, которого некоторые чувствительные люди совершенно ошибочно считают апостолом тьмы и потворства инстинкту, не менее твердо, чем любой философ восемнадцатого века верил, что истина – должным образом установленная научная истина – может содействовать хорошему поведению человека, усвоившего эту истину. Но – и в этом важнейшее различие – философы-просветители думали, что между индивидом и усвоением истины стоял лишь прогнивший остов разложившихся учреждений, католическая церковь и французская монархия; тогда как Фрейд думал, что между индивидом и усвоением истины стоит не только очень прочная структура учреждений, но также прочная структура «естественных» человеческих влечений и прочная структура привычек, выработанных в раннем детстве. Даже до несчастий своей старости и изгнания Фрейд не надеялся, что *многие* люди могут в короткое время пробить себе путь к истине этого рода.

Умеренные надежды на медленное улучшение человеческих отношений – улучшение, которое даже антиинтеллектуалисты левого толка не представляли себе утопически совершенным – видны в следующей дальше цитате из Грэма Уоллеса, английского фабианца времени Уэллса, Шоу и Уэббо, прогрессивного члена Совета Лондонского графства и автора книги под названием «Природа человека в политике» (Лондон, 1908). Уоллес предпринял мягко антиинтеллектуальное и «реалистическое» исследование британской политики, в котором указал, что избиратели не рассуждают холодно и логично и даже не часто проявляют разумный личный интерес, а поддаются влиянию лести, предрассудков, внешнего вида кандидатов, и прежде всего отзываются на личное внимание к ним, например, на такую мелочь, как обращение по имени. Уоллес был обижен, когда некоторые рабочие, его собравшие по лейбористской партии, обвинили его за этот антиинтеллектуализм, считая, что он продался врагу. Он писал:

«Мышление, может быть, поздно явилось в эволюции, оно, может быть, удручающе слабо как движущая сила, но, как мы видели, без его руководства ни один человек и ни одна организация не могут найти надежный путь в безличных сложностях мироздания».

Антиинтеллектуалист настаивает, что человек – сложное существо, поведение которого надо изучать, насколько возможно, не считая его заранее хорошим или плохим. Антиинтеллектуалист рассматривает роль хорошего поведения точно так же, как роль логического мышления в человеческой жизни; он не отрицает отличия между добром и злом, без колебаний предпочитает хорошее поведение дурному. Но, как он настаивает, судя по наблюдениям человеческого поведения, в человеческих поступках есть значительная доля дурного, и по-видимому нет прямой и простой причинной связи между моральными представлениями человека и его действиями. Поэтому антиинтеллектуалист, вслед за Бэконом, воздает хвалу Макиавелли, который во многих отношениях был ранний антиинтеллектуалист: «Мы все очень обязаны Макиавелли и другим, писавшим, что люди делают, а не что они должны делать».

Выводы состоят в следующем. Большинство антиинтеллектуалистов принимает в общих чертах как свои цели порядок, счастье, индивидуальную свободу и все остальное, связываемое с Просвещением, но они считают, что эти цели лишь несовершенно и очень медленно достижимы на земле; и они полагают, что лучший способ достигнуть их – не проповедовать, что они должны быть достигнуты, *не претендовать, будто они уже достигнуты* (что нередко делают американские воспитатели, издатели, проповедники, обращаясь к массовой аудитории), а терпеливо работать над построением подлинной социальной науки, основанной на испытанных методах кумулятивного знания в надежде, что люди используют это знание ради добра, а не ради зла. [Странно, что «антиинтеллектуалисты» возлагают свои надежды на науку. Это подчеркивает неудачное название, соединяющее очень разных мыслителей. Павлов и Фрейд, считавшие себя учеными, были бы удивлены тем, под каким названием они рассматриваются в этой главе] Они гораздо более согласны между собой в том, что такое добро, чем молодые циники, лишь недавно открывшие, что понятия о прекрасном и благом на Новой Гвинее не совсем те же, что в Нью-Йорке. Они больше различаются в своих надеждах. Парето, с которым мы скоро встретимся, перед своей смертью в 1923 году, по-видимому, очень мало надеялся, что люди используют лучшее знание социальной науки для содействия добру на земле. Современные американские социологи, находящиеся под влиянием антиинтеллектуализма (их много, хотя им обычно не нравится название антиинтеллектуалистов), по-видимому верят, следуя доброй американской традиции, что новое знание в целом будет применено к благим целям – что социальная наука будет использована для лучшей работы общества, лучшего общественного здоровья, как медицина используется для лучшего телесного здоровья.

Современный антиинтеллектуализм

Мы уже отметили, каким образом такие представители естествознания как Ньютон и Дарвин определили направление общественных наук. В наше время направление задают больше всего биология и психология. Вероятно, в смысле влияния на изучение общества главное место занимают два ученых, Павлов и Фрейд, психологи, с подготовкой в физиологии и других биологических науках. [Это определение вряд ли подходит к Павлову, который не считал себя психологом] Заметим еще раз, что как и в случае Ньютона, мы рассматриваем здесь не значение их профессиональных исследований в их собственных, очень специализированных в наше время профессиях, а их влияние на гораздо более общие направления мышления у людей разных профессий, занимающихся человеческими делами.

Случай Павлова проще. Русский ученый, независимость которого уважало и царское правительство, и советское, стал известен во внешнем мире своим знаменитым термином «условные рефлексы». Собаки Павлова стали самыми знаменитыми из лабораторных животных. Как известно, после повторного кормления с определенным предварительным

сигналом, например звонком, они начинали выделять слюну в предчувствии пищи по одному только сигналу. Естественная реакция выделения слюны – то есть реакция неподготовленного животного – происходит обычно лишь в том случае, если перед собакой находится настоящая пища; но Павлов искусственно вызывал ту же реакцию с помощью сигнала, не имеющего для собаки ни запаха, ни вида пищи. Отсюда ясно следовало, что тренировка (кондиционирование) может вызывать у животного автоматические реакции, по существу сходные со врожденными реакциями животного, или с тем, что некоторые современные биологи называют «специфическим видовым поведением». [То же, что инстинкт] Условные рефлексы вроде слюноотделения происходят так же, как естественные рефлексы слюноотделения, когда перед животным держат вкусный кровавый бифштекс.

Для социолога отсюда следуют некоторые общие выводы. Представление восемнадцатого века о действии среды (тренировки, воспитания), высказанные столь отчетливо Робертом Оуэном, подтверждаются в том смысле, что манипуляция средой вызывает у организма новые реакции; но – и это тяжелый удар по оптимизму восемнадцатого века – как только организм усвоил такую тренировку, ее результаты закрепляются почти так же, как если бы они были продуктом наследственности, а не среды, и дальнейшее изменение становится очень трудным, а в некоторых случаях невозможным. Павлов фрустрировал и приводил в замешательство своих тренированных собак, смешивая сигналы и отказывая им в пище после сигнала, означавшего для них кормление, и таким образом он смог вызвать у них симптомы, близкие к человеческим симптомам невроза, или даже психоза.

Конечно, осторожный социолог не станет некритически применять павловскую теорию условных рефлексов ко всему человеческому поведению. Например, он не будет предполагать, что житель штата Вермонт, привычно голосующий за республиканцев, ведет себя как собака, выделяющая слюну по привычному звонку. Даже в Вермонте голосование за республиканцев, вероятно, не совсем условный рефлекс. Но осторожный социолог может предположить, что условные рефлексы проливают свет на значительную часть привычного человеческого поведения. Для антиинтеллектуалиста работа Павлова послужила дальнейшим доказательством, что очень большая часть нашего поведения не определяется – и даже не особенно зависит – от того, что происходит в коре головного мозга.

Фрейд – гораздо более сложная личность, чем Павлов, одна из самых сложных личностей в интеллектуальной истории Запада. Он был неверующий еврей, ученый, воспитанный в простой вере мастерового в материальную вселенную без всякого сверхъестественного, с презрением ученого ко всяким метафизическим идеям, за исключением неосознанной, позитивистской метафизики традиционной современной науки. В книге этого объема мы не можем надлежащим образом рассмотреть все сложности работы Фрейда; но его работа, как и у всех великих мыслителей, создающих системы, выгладит совершенно по-разному для сторонних людей и для верующих последователей. Он создал метод лечения некоторых человеческих болезней, обычно рассматриваемых как психические – нервных срывов, неврозов и тому подобных. Этот метод называется психоанализом, и его надо отличать от традиционного лечения психических болезней, обычно выполняемого врачами со специальной подготовкой в неврологии, так называемыми психиатрами. Хотя в 1960-е годы психоанализ Фрейда составляет часть медицинской науки, гораздо более уважаемую среди традиционных врачей, чем несколько десятилетий назад, он все еще рассматривается главным образом как ересь, как верование ревностной секты. Это особенно справедливо, когда идеи Фрейда, развитые им при лечении психических болезней, распространяются чуть ли не на все области общественных наук, как это делал и сам Фрейд в конце жизни. Более того, хотя «передовым» людям, молодежи, работы

Фрейда уже кажутся старомодными, мы все еще не достаточно далеки от них, чтобы судить о них, не ссылаясь на моду.

Фрейд оказал влияние на многих исследователей человеческого поведения, ничего не знавших или очень мало знавших о психоанализе и его метафизической надстройке. В нашем столетии психология является поистине модной наукой, и в разговорах образованной публики психологические термины заняли такое же место, как законы физики и астрономии Ньютона в салонах восемнадцатого века. Многие из этих ходячих выражений были отчеканены самим Фрейдом – либидо, эдипов комплекс, детская сексуальность, сублимация. Может быть, самую ходячую монету из всех – комплекс неполноценности – отчеканил его ученик Адлер, впоследствии поссорившийся с учителем и устроивший собственную психологическую школу.

Здесь, как и во всей нашей книге, мы сосредоточили внимание не на профессиональном значении идей Фрейда для психологии и медицины, а на той стороне этих идей, которая воздействовала на интеллектуальные классы. Для этой цели достаточно будет схематически изложить его основные идеи, как они сложились примерно к 1920-му году. Согласно Фрейду, людьми движет целая система «влечений», которую он сначала назвал «либидо» [Libido – желание, влечение, стремление (лат.)] и тесно связал с сексуальными влечениями, а в дальнейшем назвал «ид» [Id – то (лат.)], придав ему несколько менее отчетливый сексуальный характер; заметим однако, что для Фрейда половые отношения никогда не сводились к простому чувственному удовлетворению, а были сложной системой из различных элементов, в том числе и таких, которые не столь убежденные «материалисты» как Фрейд назвали бы «духовными». Ид как часть человеческого существа бессознательно; оно желает и оно побуждает человека действовать. Но поведение человека в целом зависит также от двух других частей человеческой психики, «эго» [Ego – я (лат.)] и «суперэго» [Super-ego – сверх-я (лат.)]. Представителей традиционных естественных наук немало раздражает тот факт, что нет способа локализовать ид, эго и суперэго в человеческом мозгу, или в каком-нибудь другом месте человеческого тела; никто никогда не *видел*, даже под микроскопом, никакой части ид; но в действительности Фрейд не погрешил в этом против подлинной науки – критерий для оценки этих понятий зависит не от возможности их обнаружить, даже с помощью приборов, но от того, работают ли они, помогают ли они лучше понять человеческое поведение.

Эго полностью – или почти полностью – составляет часть сознательной психической жизни человека, но это не чисто логическая деятельность; это судья или управляющий, страж интересов всего организма в целом и арбитр противоречивых желаний, поднимающихся в сознании из ид. Некоторые из этих желаний эго подавляет, особенно если они кажутся ему дискредитирующими личность человека, но они продолжают сильно действовать в его подсознательном ид; некоторые из них «сублимируются», обращаются от сексуальной цели, например, к поэзии или к управлению людьми. *Суперэго* включает некоторые элементы, входящие в условные рефлексy. Суперэго хранит усвоенные индивидом понятия о том, что хорошо и что плохо, как «правильно» себя вести, каких «правильных» идей надо держаться, и воздействует соответствующим образом на поведение индивида. Суперэго отчасти бессознательно, его повеления прививаются с детства, так что они не подвергаются логическому контролю и не сталкиваются с проблемами альтернативного поведения. Эго несколько напоминает христианскую индивидуальную совесть, а суперэго – коллективную совесть, действующую на индивида и в нем самом. Эго – посредник между ид и внешним миром материальной *действительности*; суперэго – посредник между ид и внешним миром идеалов, «высших предметов», которым Фрейд в конце концов неохотно приписывает некоторую объективную реальность. В здоровом индивиде ид, эго и суперэго

сотрудничают, поддерживая в нем ощущение реальностей окружающей среды и доставляя ему возможность приспособлять свое поведение к этим реальностям – в общем, превращая его в счастливого человека и доброго гражданина. Но в невротическом индивиде желания, подавленные эго или суперэго, или тем и другим, загоняются обратно в подсознание, где они продолжают жить и действовать, как это свойственно желаниям. Они составляют материал человеческих снов. [В подлиннике *the stuff of the men's dreams*, слова Шекспира: «то, из чего делаются сны»] Они выражаются в замаскированном (а не подлинно сублимированном) виде во всех действиях, очевидным образом несогласных с нормальным, разумным поведением – в навязчивых страхах, в уклонении от обычной ответственности, в беспокойстве и раздражительности и во множестве других видов поведения, которые теперь называются «невротическими». Важно заметить, что эти подавленные желания бессознательны, так что невротический индивид в действительности не знает, чего он хочет.

Основные представления Фрейда о терапии – которые и дают нам основание считать его сыном Просвещения – можно резюмировать следующим образом. Терапия состоит в сложном, трудном (и очень дорогостоящем) способе объяснить пациенту, чего он в действительности хочет, или, как сказал бы более невинный моралист, чего он *должен хотеть*. Более конкретно, Фрейд полагал, что первоначальное подавление, загоняющее обратно в ид некоторые желания, становится источником зла, *травмой* или раной, нанесенной психике индивида. Он думал, что эта травма обычно восходит к детству и связана с тем фактом, что самые ранние сексуальные желания ребенка строго осуждаются нашей культурой, что эго и суперэго очень жестко наставляют запрещать такое поведение. Фрейд полагал, что раннее детство всегда имеет важнейшее значение, даже если в нем нельзя найти отдельный простой эпизод, ответственный за некоторую трудность в дальнейшей жизни. Но каким образом индивид может восстановить эти забытые переживания? Это возможно лишь с помощью длительного процесса «свободных ассоциаций», в ходе которого индивиду приходится день за днем рыться в своей памяти в присутствии сидящего рядом психоаналитика, отмечающего тонкие ключевые детали, возникающие в потоке памяти, а также с помощью сновидений, недавних или сохранившихся в памяти.

Конечно, мы не можем здесь подробно описать методы терапии Фрейда. Подчеркнем главное: Фрейд полагал, что индивид является клубком запутанных мыслей и желаний, лишь с величайшим трудом поддающимся осмыслению; но если после длительного исследования аналитик может объяснить индивиду, *почему* он ведет себя определенным образом, неприемлемым для него и для других, то индивид прекращает это плохое поведение. Отметим, что Фрейд *не* занимает старую невинную позицию Руссо, полагавшего, что все трудности происходят от первоначального подавления, а потому можно избежать этих трудностей, позволив каждому с самого детства следовать всем своим желаниям, то есть позволив ид диктовать человеку все его поступки. Фрейд и фрейдисты в самом деле склонны к «пермиссивному» [Дозволительному] воспитанию детей, они стремятся к идеалу человеческой свободы, насколько она достижима в обществе. Сам Фрейд, по-видимому, никогда не любил того, что содержится в большинстве наших суперэго, то есть «высших предметов» западной традиции. Но фрейдисты не проповедуют оргию вседозволенности, они не хотят, чтобы человек был рабом своих грубых влечений, они – большей частью – не антиномические сумасброды. [Антиномичане (здесь) – сторонники полной свободы человека следовать своим желаниям] Они квалифицированные врачи, соблюдающие требования своей трудной профессии и пытающиеся видеть людей такими, как они есть.

Фрейд внес очень большой вклад в современный антиинтеллектуализм. Его работа, вместе с работой Павлова и других психологов и физиологов, особо подчеркнула, что во многих человеческих действиях традиционное орудие мышления не играет роли или играет очень небольшую роль, как бы оно ни называлось – *phronesis* Аристотеля, *ratio* христиан, разум Локка и энциклопедистов, даже иллативное чувство Ньюмена. Человеческое действие представляется антиинтеллектуалистам результатом автоматических естественных реакций или условных рефлексов, всевозможных бессознательных стремлений и влечений, традиций, социальных привычек, даже теологических и метафизических принципов, выработанных ранним обучением и отчасти кондиционирующих индивидуальный способ реакций при принятии решения. Для антиинтеллектуалиста отношение чисто рассудочного мышления индивида к его остальной жизни даже меньше, чем отношение видимой части айсберга к его полному объему. То, в чем действительно расходятся антиинтеллектуалисты и их оппоненты, это не *существование* рассуждения, а его *место* в человеческой жизни. Традиция американского морального и политического мышления *не* является антиинтеллектуальной. Но на практике значительная часть американской политики и американской жизни по существу *антиинтеллектуальна* – о чем свидетельствует, например, реклама.

Во многих областях современной жизни можно проследить корни и разветвления этого взгляда, по которому орудие человеческого мышления занимает в действительности небольшое функциональное место во всей сумме человеческой деятельности на земле – причем этот факт не вызывает особой радости или огорчения. Мышление социологов в значительной степени опирается на дарвинизм; но хотя вообще можно утверждать, что человек достиг столь замечательных результатов в борьбе за существование благодаря своему мозгу, в более конкретных случаях победителем в борьбе за существование ни в коем случае не был интеллект, «чистый мыслитель».

Одним из первых и наиболее интересных политиков и моралистов девятнадцатого века, кто занимался этой темой, был англичанин Уолтер Бэйджхот, «Физика и политика» которого (1869) была одной из самых ранних попыток ввести дарвиновские идеи в изучение человеческих дел. Эту книгу следовало бы назвать «Биология и политика»; Бэйджхот просто использовал слово «физика» вместо «естествознание». Бэйджхот утверждал, что первой стадией построения цивилизации из простой дикости было состояние тоталитарно жесткого закона и порядка – не личная диктатура, а, по выражению Бэйджхота, диктатура «твердого обычая». В конкуренции между группами побеждала, как правило, группа с лучшей дисциплиной, с самым твердым обычаем. Но на следующей стадии начинает играть роль изобретательность ума; возникают новые идеи, позволяющие одной группе лучше справляться с окружающей средой, чем другой; и наконец наступает «управление путем дискуссии», характерное для современной эпохи.

Все это как будто похоже на традиционную викторианскую доктрину прямолинейного прогресса. Но Бэйджхот особо настаивает, что даже после разрушения твердого обычая новыми идеями успешное общество должно все еще обладать многими старыми неинтеллектуальными чертами, а в противном случае погибнет. В самом деле, он предложил парадоксальное для своего времени, но типично антиинтеллектуалистское для нас объяснение успеха парламентской демократии. Большая трудность цивилизации, устроенной видом *Homo sapiens*, состоит в том, что люди – нетерпеливые, несдержанные животные, которым всегда хочется *что-нибудь сделать*; важное достоинство управления посредством дискуссии состоит в том, что оно *откладывает* действие, занимает время спорами и разговорами, и тем самым оставляет время для целительной работы природы. Примерно таким же образом Бэйджхот приходит к выводу, что беда французов состоит в их чрезмерной интеллектуальности, что они чересчур заинтересованы в идеях, чтобы добиться политической устойчивости; он считает, что английский народ в целом способен

противостоять искушению погрузиться в абстрактное мышление, то есть что он достаточно глуп для действенной демократии.

Тот же Ницше, который в одном из своих настроений взывал к сверхчеловеку и сочинял псевдобиблейскую прозу о пророке Заратустре, в другом настроении был ранним антиинтеллектуалистом. Ницше попытался изложить «естественную историю морали» – краткий очерк того, как люди в действительности себя вели, по сравнению с тем, как они считали правильным себя вести. Подобно многим представителям той же школы, он возражал против общего верования, что поступки людей логически вытекают из их верований, и впал при этом в парадоксы. Более того, он не способен был к систематическому исследованию; все его сочинения представляют ряд афоризмов – это длинная и необычная книга изречений. И все же Ницше отчетливо указал на другую важную черту антиинтеллектуального мышления, которой уже коснулся Макиавелли. Это наблюдение, что люди часто достигают выгодных результатов для себя и для общества, руководствуясь ложными идеями.

«Для нас ложность некоторого мнения не является возражением против него: пожалуй, в этом отношении наш новый язык звучит наиболее странно. Вопрос в том, насколько некоторое мнение способствует жизни, сохраняет жизнь, сохраняет вид; может быть, воспитывает вид; и мы самым решительным образом настаиваем, что самые ложные мнения (к которым принадлежат синтетические суждения *a priori*) наиболее необходимы для нас; что без распознавания логических фикций, без сравнения действительности с чисто *воображаемым* миром абсолютного и неизменного... человек не мог бы жить – что отказ от ложных мнений был бы отказом от жизни, отрицанием жизни. *Признание неправды как условия жизни*: конечно, это опасным образом оспаривает традиционные представления о ценности, и философия, решающаяся на это, тем самым ставит себя по ту сторону добра и зла».

К двадцатому веку нечто от антиинтеллектуализма начало проникать в интеллектуальные классы, а в менее очевидных формах стало просачиваться в народное сознание. Точка зрения, которую мы здесь называем антиинтеллектуализмом, в своем начале была в значительной мере самодовольной и «высокомерной» позицией людей, достаточно мудрых, чтобы понять, как мало значит мудрость в этом мире. Эта точка зрения легко превращается в некоторый вид снобизма, в ощущение, что массы представляют собой стадо, а мы, немногие мудрецы, – его господа, или должны быть его господами. Все это видно у Ницше, который яснее всего представляет это направление современного антиинтеллектуализма. Но есть и другое направление, достигающее полной ясности у Фрейда: оно подчеркивает, что обыкновенные люди могут усвоить истину о самих себе, истину гораздо более сложную, чем взгляд на мир восемнадцатого века, и что усвоив эту истину, они сами могут сделать необходимые приспособления к этой постигнутой ими реальности. Согласно этому более демократическому взгляду, как только люди поймут действительно серьезные трудности прямого мышления, они тем самым выйдут на путь прямого мышления.

Самая известная разновидность современного антиинтеллектуализма отчетливо проявляет эту сторону дела. Слово «семантика» широко распространилось, особенно в англосаксонских странах, – начиная с темных и трудных философских писателей вроде Альфреда Кожибского до более изящных литераторов, таких как И. А. Ричардс, и откровенных популяризаторов вроде Стьюарта Чейза. Семантика – это наука о смысле, изучающая, каким образом люди общаются друг с другом. Семантик заметит, например, что три разных наблюдателя могут по-разному описать действия четвертого человека: первый назовет их «тупыми», второй «упрямыми», а третий «твердыми». Действия здесь

одни и те же, но слова, использованные наблюдателями для описания этих действий, вовсе неодинаковы; они указывают на определенные чувства наблюдателя и сообщают эти чувства, вместо объективного свидетельства. Таким образом, слова нагружены эмоциональными обертонами, это не простые знаки, как x и y в алгебре. «Тупой» несет на себе оттенок сильного неодобрения, «упрямый» – оттенок не столь сильного неодобрения, а «твердый» содержит некоторое одобрение. В нашей культуре еще более одобрительно звучало бы слово «настойчивый».

Кроме того, есть большие, значительные слова, влекущие к себе всевозможные смутные человеческие надежды и страхи, так что даже при тщательном анализе очень трудно – по мнению ревностного семантического реформатора, даже невозможно – приписать им конкретный смысл. На языке семантики такие термины как «свобода», «равенство», «братство» не имеют *референта*; это значит, что мы не можем выполнить «операцию» их доказательства, как математик доказывает теорему, и не можем проверить их истинность, как ученый проверяет истинность своих законов и закономерностей экспериментами или наблюдениями; они «бессмысленны». Стюарт Чейз говорит в своей книге «Тирания слов», что каждый раз, когда мы испытываем искушение произнести важное неясное выражение, такое как «демократический образ жизни» или «западный индивидуализм», мы должны просто заменить эти слова словом «чепуха». Конечно, в этом крайнем случае мы встречаемся лишь с нынешней формой номиналистской позиции. Теперь мы готовы рассмотреть, как этот антиинтеллектуализм отражается в формальной философии.

Это отражение принимает парадоксальную форму: является философия, устраняющая из наших исследований большую часть философии. Представители этой философии, «логические позитивисты», или «лингвистические философы», или «неопозитивисты» развили свою позицию, исходя не из простой веры позитивистов девятнадцатого века в индукцию и естествознание, как это делали во времена Герберта Спенсера, а из логики силлогизмов [Имеется в виду математическая, или символическая логика, отнюдь не сводящаяся к «логике силлогизмов». Последнее выражение обычно относится к логике Аристотеля, применявшейся в средневековой философии], математики и из современных концепций научного метода. Коротко говоря, логический позитивизм утверждает, что единственным достоверным видом знания является кумулятивное знание, какое мы находим в естественных науках. Для знания этого рода существует процесс, постепенно разработанный в западной культуре нашими учеными, с помощью которого можно проверить истинность любого утверждения, предлагаемого в качестве знания. Как говорит Бриджмен, к заданному утверждению можно применить операцию проверки, позволяющую судить об истинности или ложности этого утверждения – иногда длительную и трудную операцию, включающую лабораторные и полевые исследования, много математики и строгое логическое мышление.

Как правило, логические позитивисты заимствуют свои иллюстрации законного вида знания из естественных наук. Мы можем видоизменить их процедуру и рассмотреть оба вида знания, законное и незаконное (в их смысле) в применении к одному и тому же предмету. Если нам предъявляют утверждение «Все люди веруют в Бога», мы можем проверить это утверждение методами тестирования публики. Мы можем разослать людей, которые зададут всем встречным вопрос «Верите ли вы в Бога?» Как только один из опрошенных скажет «Нет», мы имеем операционное доказательство, что утверждение ложно. Но допустим, что нам предъявляют следующее утверждение: «Все люди в самом деле веруют в Бога глубоко в своей душе, независимо от того, что они говорят»; в этом случае мы выходим за пределы общественного мнения, за пределы возможности тестов, какие признают логические позитивисты. Если вы говорите «Бог существует», вы делаете утверждение такого рода, которое логический позитивист откажется причислить к

области «знания». Отвечая на это утверждение, вы даете метафизический ответ на метафизический вопрос; вы делаете при этом то же, что люди делали всегда, начиная с греков. Но ответы такого рода ни в коем случае примут все – и уж конечно не те, кто получил специальную подготовку в философии.

Сами логические позитивисты – в высшей степени абстрактные мыслители, позитивные интересы которых состоят, главным образом, в современном расширении математического подхода к миру, именуемого символической логикой. Некоторые из них, достаточно невинные, надеялись, что как только они разработают в совершенстве символическую логику, все коммуникации в символической логике будут совершенно понятны всем людям, которые вследствие этого никогда не будут ссориться, так как не будут страдать больше от невежества и недоразумений. Говорят, что один из них, родитель, хотел получить учебник о воспитании детей, написанный символической логикой! Но большинство логических позитивистов попросту отбрасывало вопросы о моральных и эстетических нормах (ценностных суждениях), поскольку для них эти вопросы были «бессмысленны». Они просто не могли постигнуть, что если на эти вопросы нельзя дать научного ответа, то именно по этой причине ответов будет столько же, сколько людей на земле. Эти люди не были в своей собственной практике моральными циниками или нигилистами. Они попросту считали, что о ценностях думать бесполезно, и эта точка зрения раздражает людей, воспитанных в преобладающей западной традиции, в которой принято было думать, что некоторые суждения о морали и эстетике более истинны, или во всяком случае имеют больше смысла, чем другие. [Это суждение о логических позитивистах явно не относится к самым известным из них, Расселу и Витгенштейну. Разумеется, книги этих авторов не могли пройти мимо внимания Бринтона]

Впрочем, поскольку антиинтеллектуализм, от его более невинных форм до более утонченных, подчеркивает огромную роль иррационального в человеческой жизни, антиинтеллектуалист постоянно подвергается соблазну замечать лишь отчетливо видимый триумф объективного мышления, именуемого естествознанием. Будучи наследником давней западной традиции жесткого мышления, он пугается того вида мышления, который Ньюмен защищал в своей работе об иллативном чувстве. Он видит, что *все* психически здоровые люди с достаточным образованием могут быть убеждены в истинности некоторых предложений физики; он видит, что *не все* психически здоровые люди с достаточным образованием могут быть убеждены в любом предложении, касающемся английской литературы – за исключением простых утверждений вроде того что Вильям Шекспир написал пьесу под названием «Ромео и Джульетта». И притом есть люди, утверждающие, что эту пьесу написал Фрэнсис Бэкон или кто-то еще! Действительно осторожное утверждение должно быть: «Автором «Ромео и Джульетты» теперь обычно считается человек, именем которого теперь обычно считается Шекспир». Согласно этой позиции, о любом утверждении, кроме простых утверждений о допускающих проверку фактах и утверждений о научно установленных закономерностях, можно с одинаковым правом сказать что угодно, или, как однажды выразился Бентам, «игра в иголочку ничуть не хуже поэзии». Но большинство людей – даже антиинтеллектуалистов – находит такую позицию неприятной.

Как мы уже видели, Макиавелли и Ницше указали таким людям некоторый выход: если невозможно рационально установить истинность ценностных суждений, то *можно* установить их важность в общественной жизни данной культуры. Общество, верующее в эффективность некоторых религиозных ритуалов, не поддающихся научной проверке, может все же извлекать силу из таких верований. Парето приводит пример древнегреческих моряков, приносивших жертву богу морей Посейдону перед опасным плаваньем; конечно, мы склонны теперь согласиться с мнением логического позитивиста, что невозможно доказать его существование; но, – говорит Парето, – ясно, что вера в

хорошие отношения с Посейдоном побуждала команду лучше грести, поддерживала лучшую дисциплину, спланировала моряков перед лицом опасности, так что вера в Посейдона была для них полезной, и в некотором смысле истинной.

В лице Парето мы сталкиваемся с самым представительным антиинтеллектуалистом двадцатого века; он был инженер и математик, обратившийся сначала к экономике, а затем к социологии, в попытке построить социальную науку, выдерживающую сравнение с естествознанием. Парето был итальянец; большая часть его творческой работы прошла в Швейцарии, но в последние годы он принял должность под властью Муссолини; этим, а также доктринами его книги «Разум и общество» он приобрел репутацию реакционера, правого, «Карла Маркса буржуазии». Подобно большинству отчетливо выраженных антиинтеллектуалистов, он был признанный ученый и интеллектуал. Парето был эмоционально привязан к идеалу, высказанному Джоном Миллем в его книге «О свободе»; он видел, что окружающий его мир все больше удаляется от индивидуальной свободы и терпимости к разнообразию человеческого поведения, от международного мира и свободного обращения людей и идей. Он был, в некотором смысле, разочарованный либерал, пытавшийся объяснить, почему либерализм не действует, но не радовавшийся этому. Конечно, для традиционного либерала-реформиста, закутанного в слова и верования, уже одно только допущение, что либерализм не действует, что жизненные факты не совсем таковы, как думает и надеется либерал, свидетельствуют о предательстве Парето. Более того, Парето глубоко возмутил многих читателей своим слишком темпераментным настоянием, что он в действительности первый человек, изучающий человеческие отношения с холодным беспристрастием ученого, не допускающий в свою работу ценностные суждения; он в самом деле настаивал, что вообще никогда не высказывает ценностных суждений. Предметом его ненависти были люди, которых он называл «виртуистами» [«Сторонниками добродетели», от слова *virtue*, «добродетель»], воинственные реформаторы, стремящиеся с помощью законодательства, администрации и, может быть, некоторого воспитания, стереть с лица земли сексуальные отклонения, алкогольные напитки, азартные игры и другие, не столь серьезные пороки.

Предисловие Парето к «Разуму и обществу» содержит несколько утомительное, но отнюдь не лишнее эссе о том, что такое научный метод. Он называет этот метод *логико-экспериментальным*; другие виды сознательной психической деятельности человека он называет *не логико-экспериментальными*. Заметим, что он не пользуется просто словом «логический»; дело в том, что как он полагает, логическое мышление – всего лишь набор правил для определенного способа использования разума, который можно применить и к проблемам о существовании Троицы или Аристотелевой энтелехии [Реализация или действительность, в противоположность возможности], и к таким проблемам как химический состав заданного белка.

Как социолог Парето занимается главным образом проблемой отделения в человеческой деятельности рационального (логико-экспериментального) от нерационального (не логико-экспериментального). Как он полагал, часть нашего социального поведения выражает определенные мнения, которые он называл «радикалами» [Термин Парето *residues* означает (по-английски и по-французски) «остатки», но имеет в химии еще другой смысл – «радикалы», что означает постоянные группы атомов, входящие в разные соединения. По смыслу, Парето имел в виду именно это значение. Поскольку латинское *residuum* («остаток») не поддается «руссификации», мы избрали термин, который вряд ли может привести к недоразумению], другая же часть, выражает другие мнения, которые он назвал «деривациями». [Этот термин означает «выводы» и переводится калькой] Ни радикалы, ни деривации не означают для Парето человеческих стремлений, влечений, потребностей, либидо, или каких-нибудь иных мотивов человеческого поведения, которые психолог пытается анализировать как животные побуждения. Парето допускает такие мотивы, но оставляет их изучение психологам; его как социолога интересует само действие – как оно выражается в словах, ритуалах и всевозможном

символизме. Одним из таких действий является, например, покупка шерстяных носков в холодное время года. Если их покупают с намерением получить хорошие носки за цену, приемлемую для покупателя, это рациональное, или логико-экспериментальное действие, соответствующее интересам действующего. Но если сентиментальный любитель Англии покупает, не считаясь с ценой, импортные английские носки, чтобы внести свой вклад в помощь Англии, то это уже очевидно нечто другое, здесь входит в игру мотив, которым экономист в своей статистике цен пренебрегает. Это нечто другое и является предметом исследования Парето.

Для Парето часть поведения греческих моряков, касающаяся Посейдона как повелителя морей, поднимающего и успокаивающего бури, является *деривацией*, то есть объяснительной теорией, обычно логичной по форме, но *не логико-экспериментальной*, не поддающейся проверке методами естествознания. Деривации близки к тому, что Бэкон называл «идолами», и что мы теперь называем «рационализациями». Парето дает для них более сложную и более полезную классификацию, чем Бэкон. С точки зрения семантики это один из лучших анализов самого обычного подхода людей к социальной и этической теории. Ему самому ясно, что эти деривации очень мало влияют на общее социальное поведение людей, очень мало воздействуют на социальные изменения. То что мы назвали в этой книге космологиями, Парето счел бы сплетениями дериваций; он утверждал, что они очень мало влияют или вовсе не влияют на поведение людей, которые их придерживаются. Но в его собственной эмоциональной жизни он очевидным образом не способен был считать, что все космологии стоят друг друга. Он ненавидел социализм, а также и средневековое христианство. Сам он был в сущности буржуа девятнадцатого века.

Согласно Парето, то что движет людьми в обществе и удерживает их вместе в этом обществе – это радикалы. Хотя им обычно придают логическую форму, в них совсем мало интеллектуального. Они выражают сравнительно постоянные, привычные настроения людей, и их обычно следует отделять от дериваций, которые могут меняться – значительно и даже быстро. Он пользуется термином «радикал» (остаток), чтобы указать на то, что эти настроения «остаются» после социологического анализа деривации. Вернемся к нашим греческим морякам-язычникам и сравним их с группой греческих моряков-христиан, живших несколькими столетиями позже, которые перед отплытием молились, зажигали свечи и давали обеты Деве Марии. *Деривации* – объяснения того, что делает Посейдон или Богоматерь. Они меняются. Верующие в Богоматерь думают, что их языческие предшественники пагубно заблуждались. Но *радикалы* – это потребности в божественной помощи и утешении перед трудным предприятием, и выполнение определенных ритуальных действий дает уверенность в такой помощи и утешении. Для обеих морских экипажей радикалы почти одинаковы. И язычники, и христиане имеют одинаковые социальные и психологические потребности, и удовлетворяют их почти одинаковыми способами, хотя и с очень различными рациональными (интеллектуальными) объяснениями того, что они делают.

Концепция радикала у Парето была гораздо оригинальнее, чем концепция деривации, и гораздо труднее поддавалась разработке. Предложенная им классификация радикалов и его детальный анализ их действия в человеческом обществе далеко не столь удовлетворительны, как его анализ дериваций. Но два выделенных им главных класса радикалов сохраняют свое значение и помогают в построении того, что можно было бы назвать его философией истории – может быть, не логико-экспериментальной и ограниченной, но подлинной космологии. Во-первых, это радикалы *постоянных агрегатов* – настроения, отличающие людей со сходными регулярными обычаями, дисциплиной и традицией, людей вроде спартанцев, которых можно назвать львами; во-

вторых, это радикалы *комбинационного инстинкта* –настроения, отличающие людей, любящих новшества и приключения, изобретающих новые подходы, любящих освобождаться от старого и испытанного, людей, которых нелегко смутить, людей, ненавидящих дисциплину, людей вроде афинян, которых можно назвать лисами. Отдельные люди содержат в себе логически несовместимые смеси всевозможных радикалов – двух указанных выше и других (менее важных для Парето). Но в обществах, состоящих из многих отдельных членов, на людей влияет преимущественно тот или другой из этих главных радикалов, характерный для этого общества. Как и большинству философов истории, Парето далеко не ясно, каким образом консервативное общество, где преобладают радикалы постоянных агрегатов, превращается в общество другого рода. Но у него есть концепция колебания маятника, Инь и Ян [Женское и мужское начало в традиционной китайской философии] – более того, хотя это сравнение огорчило бы Парето – у него есть борьба тезиса и антитезиса.

В понимании Парето девятнадцатый век на Западе был веком, в котором радикалы комбинационного инстинкта играли, по-видимому, наибольшую возможную роль. Девятнадцатый век был веком конкуренции между индивидами, полными новых идей, изобретений, предприятий, людей, убежденных в негодности старых способов жизни, жаждущих больше всего новшеств. Это было общество, очевидным образом потерявшее равновесие. Оно должно было вернуться к радикалам другого рода, к постоянным агрегатам, к обществу с большей безопасностью и меньшей конкуренцией, с большей дисциплиной и меньшей свободой, с большей однородностью и меньшим разнообразием. Оно должно было пойти путем, по которому, как думал Парето, мы уже шли, – к тоталитарному обществу.

Завершающая общая концепция Парето – это концепция общественного равновесия, постоянно нарушаемая, по крайней мере в западном обществе, но постоянно возобновляемая чем-то вроде *vix medicatrix naturae* [Целительная сила природы (лат.)], которую нельзя заменить никакой социальной медициной или планированием. Парето не вполне исключает возможность небольших изменений общественных учреждений по продуманным планам. Но он решительно подчеркивает, что в человеческих делах общее изменение всего человеческого поведения следует отличать от изменения в человеческих идеях и идеалах. Поскольку люди остаются такими как они есть, и в нашей западной культуре широко распространены радикалы комбинационного инстинкта, во многих областях человеческих интересов должны происходить изменения. Можно сказать, что моды и зависящая от них коммерция изменяются едва ли не ради одного изменения. Но есть уровень человеческого поведения, который меняется очень медленно, почти столь же медленно, как это происходит в геологии и эволюции, и для Парето особенно важно обратить на это внимание, потому что этого не видят реформаторы, либералы, виртуисты, все оптимистические составители планов.

Уровень человеческого поведения, который столь медленно меняется, – это уровень радикалов. Как утверждает Парето, самое большее, чего может добиться искусный политический лидер – это манипулировать деривациями таким образом, что некоторые радикалы остаются сравнительно пассивными, а другие активизируются. Он не может производить новые радикалы или разрушать старые. Например, если он хочет добиться эффективной правительственной инспекции мяса, ему не поможет ни призыв к гражданской ответственности, ни рациональная аргументация с стиле восемнадцатого века, если он не прибавит к этому пропаганду вроде книги Эптона Синклера «Джунгли», вызывающей у возможно большего числа людей чувство страха, что если они будут есть не проверенное правительством грязное мясо, они могут умереть от пищевого отравления.

Конечно, люди, управляющие американской рекламой, – последователи Парето, хотя они этого не знают.

Согласно Парето, мудрый руководитель, прочитав знаменитый афоризм Бэкона «природой можно управлять лишь повинувшись ей» (*natura non vincitur nisi parendo*), поймет это в том смысле, что «человеческой природой можно управлять, лишь повинувшись ей» – или по крайней мере принимая ее во внимание! Нельзя рассчитывать, что люди будут последовательно бескорыстны, рассудительны, преданы общему благу, добросердечны, мудры. И прежде всего нельзя рассчитывать, что их сделает такими какое-нибудь учреждение, какой-нибудь закон, конституция или договор. Но Парето несколько отступает от этой позиции. Он говорит, что планирование опасно, за исключением ограниченных и всегда очень конкретных целей. Таким образом, Парето, отпавляясь от математики и техники, при всей его враждебности к христианству подходит в этом вопросе очень близко к христианину Берку. Если планируется большое честолюбивое законодательное изменение, то оно, очень вероятно, не достигнет планируемых результатов; более того, оно, вероятно, вызовет непредвиденные и даже злополучные результаты. Можно предположить, что Парето немало порадовался бы судьбе Восемнадцатой Поправки [Так называемый «сухой закон», запретивший продажу алкогольных напитков], которая не способствовала трезвости в Соединенных Штатах, а породила новые, во многих отношениях худшие привычки – например, сделала алкогольные напитки респектабельными для женщин среднего класса. Прежде чем мы не продвинемся дальше в социальной науке, лучшее, что мы можем делать, это положиться на ту сторону человеческой природы, которую самонадеянные интеллектуалы нагло осуждают, называя ее иррациональной; мы должны верить, что укоренившиеся привычки человеческого рода даже по эволюционным критериям полезнее для его выживания, чем неуместная логика реформаторов.

Многое из современного антиинтеллектуализма, при всей его невыносимости для оптимистических демократических вкусов, широко распространилось в нынешней западной культуре. Даже семантика проникла в народное сознание, разумеется, в формах, которые вряд ли узнал бы Кожибский. Все мы наслышаны о рационализации, пропаганде, амбивалентностях и других намеренных искажениях языка; нам всем ежедневно напоминают, что если мы хотим выдвинуться в этом мире, мы должны искусно манипулировать другими людьми, намеренно приобретать друзей и влиять на людей, пользуясь иными средствами, чем логика. Эксперты в области пропаганды знают, что один из факторов, с которыми они должны считаться, это осведомленность публики о пропаганде и недоверие к пропагандистам, к не очень хорошо скрытым внушениям, которые французы выразительно и цинично называют – *bourrage de crâne*. [Буквально «забивание черепа» (фр.)]

Возникает вопрос, как относится антиинтеллектуализм к нашей демократической традиции, образу жизни и космологии. Демократия, в том виде как она созрела в восемнадцатом веке, надеялась на быстрое и основательное изменение общества в направлении всеобщего счастья на земле, которое будет достигнуто, когда всех людей научат пользоваться их естественным разумом – или когда они, по крайней мере, доверят власть просвещенной группе политических планировщиков, которые сконструируют учреждения, обеспечивающие всеобщее счастье и будут ими управлять. Антиинтеллектуализм утверждает, вопреки этим демократическим верованиям, другое верование – что люди не руководствуются своим разумом и не смогут руководствоваться им даже при наилучшей системе воспитания, что влечения, ид, радикалы, привычки, условные рефлексы, главным образом руководящие людьми, нельзя быстро изменить, что в природе человека есть нечто, заставляющее его вести себя почти так же, как он вел себя

в прошлом, и как он будет вести себя в ближайшем будущем. Эти две системы верований, демократическая и антиинтеллектуальная, кажутся несовместимыми. Многие из левых и правых атак, рассмотренных в предыдущей главе, кажутся сравнительно близкими к демократии, ее простыми расширениями или видоизменениями. Но позиция Парето, например, кажется в некоторых отношениях столь же полярно противоположной демократии, как позиция Местра, и столь же бесполезна для нас в наше время.

Как мы заметили, Грэм Уоллес относился с симпатией к тому, что мы называем демократией, но во многом оказался попутчиком антиинтеллектуалистов. Антиинтеллектуализм сильно повлиял даже на столь лояльного защитника всевозможных демократических дел, как Стьюард Чейз. За исключением самых мягких и идеалистических социологов, все люди нашей культуры, занимающиеся общественными науками, вынуждены были отступить от рационализма восемнадцатого века и поучиться у антиинтеллектуалистов. И большинству из нас трудно читать высказывания Парето о человеческой природе и человеческих делах – а также высказывания Макиавелли, Бэкона,

Ларошфуко и других «реалистов» – без ощущения, что в их словах много правды. Конечно, мы возвращаемся здесь к столь сильному в Западной культуре вечному контрасту, вечному напряжению между этим миром и иным миром, между реальным и идеальным, между практическим и желательным. На первой стороне В каждом из этих противоречий антиинтеллектуалисты подталкивают демократию к первому выбору. Но подчеркивая жизненные факты, «запятнанную действительность», не обязательно приходиться к выводу, что существующие условия нельзя улучшить. В действительности в западной традиции реалисты (в нашем современном смысле, резко отличающемся от средневекового смысла философского «реализма») бывали чаще этическими мелиористами и даже оптимистами, чем циниками. Они редко злорадствуют при виде неприятных фактов, реальность которых они подчеркивают. Как мы настаивали на протяжении всей этой книги, реальное и идеальное по своей природе не враждебны. Они связаны между собой. И лишь в том случае, если они расходятся, если каждое действует, пренебрегая другим, общество оказывается в опасности. Один из больших вопросов, стоящих теперь перед искренними демократами, – могут ли они принять реальность антиинтеллектуалистов, сохраняя свою веру, что эту реальность можно улучшить.

Глава 14

Середина двадцатого века

Некоторые неоконченные дела

Запад и другие культуры

До сих пор мы намеренно занимались интеллектуальной культурой Запада, лишь случайно упоминая другие культуры. Мы сосредоточили внимание на установке западного человека по отношению к Большим Вопросам, к космологиям. Но в целом Запад не испытывал сильного влияния космологических, и даже этических или эстетических идей других культур. Несомненно, в первой форме западной культуры, изученной нами – греческой – в тысячелетия, предшествующие Гомеру и ионийцам, многое произошло от культур восточного средиземноморья. Но во многих отношениях эти ранние культуры просто являются предками нашей западной культуры; во всяком случае, за исключением древнееврейских и других ближневосточных элементов

христианства, они большей частью проделали свою работу до развития великой греческой культуры.

Конечно, подробное изучение западной культуры должно было бы привлечь во внимание многие разнообразные контакты с другими культурами, особенно с индийской, китайской и японской, и отметить многие особенности нашего наследия, отразившие влияние этих контактов. Прежде всего, был обычный обмен материальными благами, который можно проследить уже в доисторические времена по археологическим находкам. Запад охотно принимал необычные товары, осторожно экспериментируя с чужими видами пищи. Западные люди были не так уж привержены к новшествам, изобретениям, экспериментам, как казалось прогрессистам девятнадцатого века. Даже в нашей культуре были неофобы [Враги новшеств]. И все же, во всех современных западных языках имеются следы заимствований из всех частей света – сахар, алкоголь, карри [Острый индийский соус], помидоры, табак, пижама, каутау [Китайский ритуальный поклон], бунгало, и многие другие.

Иногда заимствования были связаны с изобретениями и идеями; очень типичным примером такого внешнего влияния на западную культуру было введение знака ноль, происходящего из Индии и заимствованного через арабов. Это заимствование, как и многие другие, было важно; во всяком случае, без некоторых из них западная культура не была бы такой, как сейчас. Интеллектуалы восемнадцатого века особенно восхищались Китаем. Как мы увидим, они пользовались мудрыми конфуцианцами как орудием для опровержения своих христианских оппонентов. Но они принесли также на Запад китайское искусство, повлиявшее на западное – о чем свидетельствует, например, китайский чиппендейл. [Английский стиль мебели восемнадцатого века] Мода на *chinoiserie* [«Китайщина» (фр.)] была началом современного эклектизма, из которого может еще возникнуть настоящий стиль. Французские физиократы [Школа французских экономистов восемнадцатого века] находились под сильным китайским влиянием.

С открытиями пятнадцатого века и началом экспансии Европы изучение всевозможных неевропейских стран и народов стало занимать важное место в западной учености. Но в эти ранние столетия большинство формальных наук росло очень медленно. Антропология возникла в девятнадцатом веке; даже сравнительная лингвистика, серьезное изучение Индии и Китая начались не ранее Просвещения. Но к девятнадцатому веку тщательное изучение всех сторон жизни и культуры народов, не входивших в европейскую традицию, стало обычным занятием исследователей и учащихся. Популярная печать, книги и публичные лекции распространили среди миллионов западных людей хотя бы поверхностное знание о других народах. Знание это было отнюдь нешироким и не глубоким; вероятно, немногие люди Запада думали, что они в самом деле могут чему-то научиться у язычников. Пожалуй, типичный британец или француз был не так уж «культурно замкнут», не так уж нарцисстически восхищен Западом, как думали интеллектуалы, которым хотелось бы, чтобы мы стали подлинными космополитами, подлинно человеческими и усвоили все лучшее во вселенной. Но известная цитата из Теннисона может служить образцом оценки, какую девятнадцатый век давал Востоку: «Лучше пятьдесят лет в Европе, чем эпоха [У Теннисона *сусле*, намек на исторические циклы индийской философии] в Катае» – то есть в Китае.

Есть другая сторона взаимодействия культур, лучше всего видимая в Просвещении восемнадцатого века. Это использование обрывков информации – чаще даже неверной информации – о некоторой культуре для поддержания определенной политики в вашей собственной культуре. В восемнадцатом веке философы-просветители любили изобретать мудрых персов, китайцев, индусов, Гурунов и островитян Южных морей, которые при встрече с европейскими обычаями критикуют европейские нравы с точки зрения своей

мудрости. Но все эти желтые, черные, коричневые и красные люди, якобы применяющие к европейским проблемам свою туземную мудрость, на поверку оказываются теми же европейскими философами, высказывающими точно те же идеи о добре и зле, о красоте и уродстве, о разуме и суеверии, о природе и условностях, какие были у просвещенной публики. Эти неевропейцы – не более чем выдумки, чучела, орудия для борьбы с западными предрассудками; они отнюдь не доказывают, что люди Запада в самом деле научились у других народов высоким этическим и метафизическим истинам. Когда в девятнадцатом веке улучшилось знание таких наук как география и антропология, эту невинную игру больше нельзя было продолжать, во всяком случае в том же виде. О примитивных народах слишком многое стало известно. Но в нее все еще играют, хотя гораздо искуснее, как о том свидетельствуют добросовестно сотрудничающие зуньи [Индийское племя] в «Паттернах культуры» Рут Бенедикт и сексуально блаженные девицы в «Созревании на Самоа» Маргарет Мид.

Вернемся к нашему предмету. Для историка идей, исследующего системы представлений о Больших Вопросах, до сих пор преобладавшие на Западе, вряд ли необходимо посвящать много внимания другим культурам. Это утверждение не выражает провинциальную ограниченность или другие подобные пороки; оно просто констатирует факт. В самом деле, судьба небольших современных групп, обращавшихся к восточной мудрости, от буддизма или теософии в стиле мадам Блаватской до ученого восхищения мудростью Конфуция, Лао-Цзы или Будды, свидетельствует о минимальном и сектантском характере таких влияний. Эти экзотические культы остаются вне главного течения западной мысли и чувства, сколь бы ни были интенсивны и реальны некоторые отдельные обращения в такие верования.

Вполне возможно, что эта духовная самодостаточность Запада может меняться, и что, например, в следующем столетии на Западе и во всем мире возникнет великая синкретическая религия и философия, в которую вольется древняя мудрость Востока. Может быть, недавняя книга Ф.С.К. Нортропа «Встреча Востока и Запада» – пророческая и симптоматическая книга. Может быть, Единый Мир духа сделает возможным Единый Мир плоти. Уже ясно, что очень многие люди Запада должны научиться понимать культуры незападных народов, если даже такое понимание не станет настоящим обращением. Но мы не можем быть уверены в столь отдаленном будущем, не можем предвидеть космологии двадцать первого и двадцать второго века. Даже самые возвышенные и космополитические умы не могут исключить возможности, что в течение нескольких ближайших поколений остальной мир может перенять по крайней мере западные материальные потребности, и что автомобили Форда, кондиционеры и комиксы одержат верх над Конфуцием, Лао-Цзы и Буддой.

Формирование современной мысли – Резюме

Каковы подлинно постоянные мотивы или черты западной культуры? Конечно, на этом высоком уровне абстракции ничто не может удовлетворить тот тип мышления, который отказывается признать законность наших аналогий со спектром или с нормальной кривой распределения. Возможно, что где-то на протяжении двух или трех тысяч лет нашей культуры можно найти в ней людей, представляющих едва ли не все возможные виды человеческого опыта. Нет даже единого мнения по поводу непрерывности Западной культуры. Такой человек как Шпенглер полагает, что кажущийся непрерывный поток ее в действительности состоит из трех частей, никак не сообщающихся между собой – аполлонического или греко-римского, магического или арабского и фаустовского или европейского, каждый продолжительностью примерно в тысячу лет. Если даже вы сочтете Шпенглера чересчур мечтательным немцем, вспомните, что есть много любителей и

ненавистников средних веков, рассматривающих средневековую культуру как прямой антитезис нашей нынешней (в обычном, а не гегелевском смысле).

И все же можно сделать некоторые широкие обобщения по поводу интеллектуального климата Запада. Прежде всего, надо отметить, что ни в одной культуре естественные науки не процветали так, как на Западе. Правда, люди других культур все более занимались естественными науками, и с большим успехом; наука во многих отношениях – самое успешное из человеческих усилий преодолеть границы современных замкнутых территориальных групп или национальных государств, – более успешное в этом смысле, чем торговля, более успешное, чем религия. Но наука в ее современной форме несет на себе очевидный отпечаток Запада, где она развилась. Вряд ли она могла развиваться вне западной атмосферы напряжения между реальным и идеальным, между этим миром и иным миром. Полное погружение в область духа, во всяком случае, в иной мир, полная приверженность внутренней логике сделала бы науку невозможной; но и полная поглощенность этим миром, каков он есть, простая несистематическая изобретательность в конкретных мирских проблемах привела бы к такому же результату. Наука нуждалась не только в интересе к материальным предметам; она нуждалась в интеллектуальном аппарате для разгадки невероятно сложного устройства мира, который и называется наукой; и прежде всего она нуждалась в длительной подготовке разума, доставленной греческой и средневековой философией и теологией, столь презируемыми нашими невинными логическими позитивистами. [Виднейшим представителем логического позитивизма считается Рассел. Его «История западной философии» содержит ясную, и вовсе не презрительную оценку древних и средневековых мыслителей. Более того, Рассел отлично понимал роль средневековой логики в подготовке современной «символической» (или математической) логики. Возможно, здесь у автора семантическое расхождение с пониманием «логического позитивизма», принятым в обычной терминологии. Но странно, что автор ни разу не ссылается на упомянутую книгу, оказавшую значительное влияние на понимание «Больших Вопросов» в западном мире]

Но, как мы уже говорили, естествознание само по себе не доставляет космологии. Оно конгруэнтно или созвучно с нынешними западными космологиями; оно не столь созвучно с другими космологиями. Например, восточный мистик, для которого тело является полной иллюзией, будет, несомненно, питать эту иллюзию минимальным количеством еды и питья (которые столь же иллюзорны), но не станет знатоком человеческой физиологии. Конечно, наука не может ответить на вопрос, является ли человеческое тело иллюзией (вопрос, бессмысленный с точки зрения науки); она не может даже ответить на вопрос, лучше ли нам, западным людям, считать человеческое тело реальным, или считать его иллюзией (также бессмысленный для науки). Короче говоря, приобретение научного знания вполне может быть *частью* наших западных ценностей, но не может составить *все* наши западные ценности.

Приведем конкретную иллюстрацию. Генетика, биологическая наука, изучающая наследственность, хотя еще несовершенная в своем практическом мастерстве, уже может многое сказать о биологических возможностях евгеники, то есть способов успешного выведения людей. С другой стороны, социология, хотя и находящаяся в младенческом возрасте и часто не удостоиваемая звания науки, может все же научить кое-чему, что поможет убедить людей принять рекомендации биолога, может кое-что сказать о социальных группах, какие произойдут при выведении определенных человеческих типов, и о многих других относящихся сюда социальных проблемах. В этих областях остается, конечно, огромная область неведения, особенно там, где обе науки сходятся друг с другом; например, мы в действительности не знаем, каковы отношения между человеческим телом и человеческой личностью. Но все же предположим, что мы знаем или можем узнать, как выводить людей.

Какой же тип людей мы станем выводить? Специализируемся ли мы на таких типах, как художник, футболист, менеджер, торговец, или выведем последовательность людей разного интеллекта, от интеллектуалов альфа до рабочих нижней касты эпсилон, как в мрачном романе Олдоса Хаксли «Прекрасный новый мир»? Или мы попытаемся вывести всестороннего человека, способного применить свои руки и свой мозг к чему угодно? Или же, с более далеким прицелом, мы попробуем, так сказать, совсем избавиться от тела, или по крайней мере свести его к минимуму, как в пьесе Шоу «Назад к Мафусаилу», и таким парадоксальным образом присоединиться к платоникам? Наука не может ответить на эти вопросы. Человеческий разум, во всяком случае логический, рассудочный разум, в самом деле на них не отвечает. То, что на них отвечает, можно лучше всего назвать человеческой волей, всей силой человеческой личности. В демократии можно назвать эту силу общей волей, чем-то вроде примерного равновесия конкурирующих, но не враждебных групп, преследующих различные, но не совсем различные цели. В западной традиции эти цели в значительной степени формируются руководителями, *aristoi* [Лучшие, благородные (греч.)], элитой, правящими классами, которые убеждают массы их принять. Но они не полностью определяют эти цели, намерения, ценности – по крайней мере в традиции Запада. В самом деле, первое обобщение некумулятивного мышления Запада от греков и средневековых христиан до Просвещения и нашего времени состоит в том, что ощущение человеческих ценностей есть постепенное осознание организованности вселенной, не очевидной для поверхностного взгляда, не доказуемой научными методами, не вполне очевидной даже для лучших и мудрых – но *организованности*, а не хаоса. В течение веков это чувство яснее всего выражается общим термином *закон природы*, который не означал в точности то же самое для стоика, схоласта или философа восемнадцатого века, но доставлял им всем веру в желанную для них суть вещей. Иными словами, самая концепция *закона природы* означала веру в то, что расхождение между реальным и идеальным, между наличным и желательным – не пропасть, не настоящее расхождение, а *отношение*. Оно резюмируется в Послании к Евреям: «Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего».

Во-вторых, через всю интеллектуальную историю Запада проходит ощущение так называемого «достоинства человека». Это неискоренимое представление, что с людьми нельзя обращаться как с вещами или животными – представление, область применения которого менялась. Для ранних греков она некоторым образом ограничивалась замкнутой группой эллинов; столь же ограниченной была замкнутая группа ранних евреев. Греческие стоики и еврейские пророки расширили эту группу на весь человеческий род. Для христиан все люди были равны в том, что обладали бессмертной душой. Град небесный восемнадцатого века был основан на демократических принципах «свободы, равенства, братства»; в нашей современной космологии это прямое отражение, прямое следствие христианской концепции равенства душ перед Богом. Можно заметить, кстати, что главная западная традиция твердо отделила человека от остальной природы, отказав ей в особой привилегии участвовать в моральной борьбе. Для Запада животные не имеют души. Пантеизм, и самым определенным образом метампсихоз – не являются нормальными западными доктринами. Индуисты, находящие в нас столько грубости, полагают, что мы самым неуважительным образом относимся к нашим собратьям животным.

В-третьих, западные представления о хорошей жизни на земле отличаются поразительной непрерывностью. Опять-таки, мы воспользуемся представлением спектра. Центральное место в этом спектре занимает идеальный образ жизни греческой аристократической культуры – идеал Золотой Середины, избегающий всех крайностей. С этим утверждением не согласятся те, кто отводит центральное место христианскому идеалу, почти достигнутому в тринадцатом веке – аскетическому, потустороннему, недостижимому; с

ним не согласятся и те, для кого центральное место в западной культуре занимает какое-нибудь маниакальное стремление к высотам – любым высотам. Мы могли бы сделать еще и четвертое обобщение, что западная культура, за исключением, пожалуй, промежутка Темных веков, проявила поразительное разнообразие моральных и эстетических взглядов и поведения, поскольку и в самых устойчивых состояниях западное общество даже не приближалось к спартанскому образцу однообразия и дисциплины; в нашей традиции очевидны и аскетический, и маниакальный (фаустовский?) образ жизни. И все же наблюдается нечто вроде повторного разрешения сложных напряжений между западным стремлением к идеалу, недостижимому совершенству и западным влечениям и интересам к земному миру. Можно подумать, что здесь по-прежнему действует старое греческое правило золотой середины, хотя равновесие Фомы Аквинского или Чосера или даже Джона Милля и Уильяма Джеймса проявлялось в формах, которые вряд ли узнал бы Перикл. Одна из самых острых проблем современности состоит в том, насколько можно приблизиться в массовом обществе к этому аристократическому кодексу поведения. Основное верование философов восемнадцатого века, формулировавших демократический идеал, предполагало, что простой человек сможет вести такой образ жизни, когда материальные блага, отсутствовавшие у греческих масс, станут потенциально доступны всем.

Вряд ли можно выйти без колебания за пределы этих обобщений, что разочаровало бы любителей философии истории. Мы не располагаем ответом на захватывающий вопрос, почему наше западное общество, по крайней мере по его собственным не вполне субъективным критериям эволюционного выживания, оказалось до сих пор самым «успешным» обществом во всей человеческой истории. Ответ зависит от многих переменных, которые мы не можем изолировать, а потому не можем собрать в нечто вроде формулы. Вероятно, здесь нет даже центрального корня, некоторого определяющего фактора вроде того, какой марксисты усматривают в способе производства. Конечно, марксисты не дают в самом деле удовлетворительного объяснения, почему развитие западной экономической жизни от простоты охотничьей жизни до сложности современной индустриальной жизни было столь отлично от развития средств производства в других частях света. Наше поколение не доверяет простым объяснениям, исходящим из условий среды, например, излюбленной гипотезе об особых преимуществах Европы. По этой гипотезе небольшой европейский полуостров азиатского континента был особенно благоприятен для разных добродетелей, объясняющих успех западного общества – энергии, изобретательности, воображения, любви к соревнованию и т. д. Большинство из нас не доверяет простым – и даже сложным – формам объяснения, приписывающим определенным группам или расам некое внутреннее превосходство, происходящее от Бога или от эволюции. Мы не можем поверить, что в самом деле существует какой-то *Homo occidentalis* [«Западный человек» (лат.), воображаемая зоологическая единица], арийский, нордический, кавказский человек или какой-нибудь другой, с наследственным биологическим оснащением, достаточно отличным от незападного, чтобы объяснить наш недавний успех в соревновании с другими обществами. Большинство из нас не доверяет также никаким формам идеалистического объяснения, никаким объяснениям, приписывающим характер нашей культуры *разуму* западного человека. Конечно, кумулятивное знание было средством, с помощью которого западные люди приобрели оружие, победившее весь остальной мир, и материальное изобилие, соблазняющее его. Но многие читатели, вероятно, отвергнут только что выдвинутое в этой книге мягко интеллектуалистическое представление, что рост кумулятивного знания отчасти связан с удачным равновесием, сложившимся в нашей главной космологической системе между этим миром (опытом) и иным миром (логикой, планированием, *esprit de système* [Духом системы (фр.)]).

Но все эти объяснения, которые мы справедливо отвергаем как единственные объяснения, вероятно, являются компонентами того крайне неустойчивого соединения, которое мы называем западной культурой. Если отнять одно из них, или одно из многих других, не вошедших в наш анализ, то не получится та западная культура, какую мы знаем. Если отнять у Западной Европы уголь, железо, гидроэнергию, банки и капитал, то не получится Промышленная Революция, какую мы знаем; если отнять святого Павла и святого Августина, Кальвина и Карла Маркса, то не получится наш западный взгляд на жизнь.

Наши нынешние разногласия

В перспективе западной интеллектуальной истории многие проблемы, кажущиеся нашим алармистам столь новыми, столь настоятельными, столь требующими решения, оказываются очень старыми проблемами, которые люди западной культуры смогли пережить, не разрешив их. Пророки гибели, которые настаивают, что люди современного Запада должны прийти к согласию по поводу Больших Вопросов, что мы должны спастись от нынешнего разнообразия в новом Веке Веры, сталкиваются со свидетельством тысячелетий западной истории, в течение которых люди расходились в этих фундаментальных вопросах. Но за пределами этой проблемы соглашения о Больших Вопросах находится более конкретный космологический вопрос, подлинная проблема нашего времени: можем ли мы сохранить даже видоизмененные представления восемнадцатого века о прогрессе, о возможности здесь и сейчас, или очень скоро, заполнить разрыв между «есть» и «должно быть», тот разрыв, который, как свидетельствует история Запада, никогда не удавалось сократить, и который всегда пытались заполнить?

Всегда остается возможность, что следующие несколько поколений не увидят почти никаких изменений западной космологии, что мы будем по-прежнему принимать, в общем, те же ответы на Большие Вопросы, какие мы принимаем теперь, при всем их поразительном и противоречивом разнообразии. Такое постоянство существующих состояний психики, конечно, возможно, а для некоторых темпераментов даже вероятно. В клиническом смысле слова мы, конечно, не знаем, какие изменения в установках, касающихся фундаментальных проблем, ценностей и поведения, может вынести наше общество. Но пророки, говорящие о кризисе, распутье и предупреждающие, что осталось мало времени, может быть, *не совсем* ошибаются. Почти наверное нам придется сделать некоторые дальнейшие поправки к тому, что мы унаследовали от Просвещения. В самом деле, разрыв между нашими идеалами и нашим поведением, между миром, который мы считаем желательным – морально справедливым и необходимым – и миром, где нам приходится жить, со времени Просвещения всегда был в психологическом смысле совсем иным, чем разрыв, который знали и ощущали традиционные христиане. Разрыв между должным и наличным существует, вероятно, в умах всех людей, и несомненно в умах всех цивилизованных людей. Но простые люди и их лидеры *не обязательно постоянно сознают этот разрыв и испытывают раздражение от него*. Большую часть времени им приходится каким-то образом убеждать себя, что разрыва в действительности нет, хотя сторонний наблюдатель может считать их позицию лицемерной. У них есть много способов заполнять этот разрыв. Личные отношения, ритуалы, убеждение в принадлежности к избранным, мистическое подчинение некоей большей воле – все это помогает заполнить разрыв. Для тех же, кто должен думать обо всем человечестве, есть более трудный путь оптимистического реформатора, надеющегося заполнить разрыв одним последним законом, одной последней проповедью. Есть также христианская установка в отношении разрыва – что он никогда не может быть до конца заполнен на земле, но те, кто добросовестно работает, справедлив и уважительно относится к

заполнению этого разрыва на земле, найдут его совершенно заполненным на небе, а остальные – совершенно заполненным в аду.

Но для многих наследников Просвещения разрыв все еще болезненно ощутим, все еще зияет, как всегда. Христианский выход для них невозможен, потому что они не могут уверовать в иной мир, а веруют лишь в этот, часто довольно неприятный мир. У них есть твердое представление о том, что находится по другую, идеальную сторону разрыва – мир, изобилие, счастье во всех его видах, от ленивого комфорта до сердечных порывов. Они верят, что мы, люди, должны получить то, чего мы хотим, что мы не можем успешно заполнить разрыв между тем, чего мы хотим и что у нас есть, словами, ритуалами или другими утешительными иллюзиями. С естественноисторической точки зрения в этом и состоит причина неудачи викторианского компромисса, причина, по которой низшие классы отказались оставаться в прежнем положении, по которой социализм, после достижения политической демократии стал проповедовать экономистскую демократию. Люди хотели не только духовного равенства, но и экономического равенства. Никакой ритуал не мог удовлетворить желание бедных стать материально богаче. Материальные идеалы восемнадцатого века обманчиво просты; именно потому, что они так просты и так материальны, было очень трудно претендовать, будто мы их достигли, когда в действительности мы их не достигли. Последнее поколение увидело ту же дилемму, распространившуюся на отношения между людьми Запада и «колониальными» народами. Азиаты и африканцы тоже отвергли викторианский компромисс, доктрину о «бремени белого человека». Они тоже хотят реального, а не символического равенства.

Может показаться возможным уменьшить разрыв между реальным и идеальным, снизив идеал и приблизив его таким образом к реальности, ставя небольшие, скромные текущие цели – не «трезвость», а менее криминальный алкоголизм; не совершенная сексуальную жизнь на земле, а уменьшение числа разводов; не устранение «мыльных опер» и вестернов, а более уравновешенные программы радио и телевидения; не полная экономическую безопасность, а менее катастрофические депрессии с не столь большой безработицей; не мировое правительство, гарантирующее вечный мир, а Объединенные Нации, помогающие предотвращать войны и может быть делающие их менее варварскими, когда они происходят. Этот список можно продолжить до бесконечности. Умеренный реалист хочет, чтобы демократия доставила нам нечто из оптимизма восемнадцатого века, из его веры в естественную доброту и разумность человека, в магическое действие легко поддающейся изменению социальной и политической среды (законы, конституции, договоры, новые учреждения и программы образования), в близость тысячелетнего царства. Он хочет, чтобы демократия приняла в некоторой мере и пессимизм традиционного христианства, воплощенный в доктрине первородного греха, нечто из трагического ощущения человеческой ограниченности, вдохновившего великую литературу, нечто из сомнения в универсальной способности всех людей к прямому мышлению, происшедшего из современной психологии, нечто из практического представления о невозможности совершенства, подсказываемого здравым смыслом и происходящего у большинства людей из ответственной деятельности.

Возможно, западные демократы способны освободиться от чрезмерного оптимистической веры совершенствования человека, унаследованной от Просвещения, и приспособить свои идеалы к этому суровому миру. Многие из них все более сознают необходимость что-то сделать для заполнения разрыва между обещаниями и делами, открывшегося в западных демократиях и во всем мире. Они не могут следовать за обманывающими себя идеалистами, как будто полагающими, что надо лишь как можно тверже повторять обещания. Короче говоря, они начинают обнаруживать вкус горечи в собственных утверждениях, свидетельствующий, что даже идеалисты могут посмотреть на себя со

стороны. Позиция демократии, готовой смотреть в лицо жизненным фактам, весьма последовательно изложена Артуром М. Шлезингером мл. в его книге «Жизненный центр». Не исключена возможность, что в ближайшие годы эта точка зрения начнет пробивать себе путь на Западе.

Но вероятна ли, даже возможна ли такая пессимистическая демократия, решительно отказывающаяся обещать небо на земле, не возвращаясь к прежнему небу в ином мире? Как мы подчеркивали, одним из важнейших элементов демократической космологии был отказ от сверхъестественного, отказ от потусторонней жизни. Как мы видели, значительная часть демократической космологии в какой-то мере примирилась с формальным церковным христианством; но мы заметили также, что, особенно в либеральных протестантских группах, в формальной, рационалистической вере осталось уже очень мало от божественного, чудесного, трансцендентного. И, наконец, во всех западных демократиях остаются, конечно, миллионы людей со всевозможными взглядами, от страстных позитивистов и антиклерикалов до вполне светских и равнодушных – миллионы людей, которые попросту не христиане. Могут ли эти люди найти в себе духовные силы, встретившись с трудностями, фрустрацией, борьбой и несчастьем – со всеми бедствиями, которые, как им внушали, вскоре будут изгнаны из человеческой жизни?

В течение последних трех столетий было множество христианских групп, державшихся буквы и духа традиционной веры; возникли также и некоторые суррогаты христианской веры, потерянной или превратившейся в псевдохристианский оптимистический рационализм. Эти суррогаты – демократия, национализм, социализм, коммунизм, таталитаризм, с их всевозможными вариантами и сектами. Большинство этих суррогатов разделяет общую веру в совершенствование людей на земле – при условии, что будут приняты надлежащие меры. Большинство из них не верит в сверхъестественное существо, способное вмешиваться в земные дела, хотя многие все же сохраняют представление о некоем руководящем принципе блага – чем-то вроде безличного Бога, – и все они верят, что вселенную можно сделать удобным местом для человеческой жизни. За всеми этими убеждениями стоит очень общая установка или космология Просвещения, может быть, наилучшим образом представленная в либеральной демократической системе ценностей Джона Милля. Но подлинной институциональной формой, церковью этой веры было территориальное национальное государство, так что на практике демократия и национализм соединялись сложными и разнообразными способами. Социализм первоначально был еретическим развитием ранней демократической мысли – если угодно, углублением демократических целей – которое также, во всех успешных случаях, связывалось с национальным государством и с национализмом.

Описывая эти безличные веры, эти формально нетеистические религии, гипостазирующие абстракции вроде добродетели или свободы, или некоторые национальные группы, мы намеренно использовали термин *суррогат* со всеми его коннотациями несколько синтетического и не вполне адекватного *заменителя*. Неадекватность безличных верований по сравнению с христианством особенно очевидна в случае личных трудностей. Эти безличные верования слабы в исцелении душ. Правда в их сражающихся и воинственных стадиях – каким был, например, социализм перед приходом к власти – они способны вызвать у многих верующих полный духовный энтузиазм, дать им ощущение принадлежности к чему-то истинно великому, переплавить их мелкий эгоизм в эмоциональную самоотдачу. Но как только они утверждаются, как только они сталкиваются с повседневным миром, эти безличные верования мало что могут предложить несчастному, неприспособленному, страдающему человеку.

Вероятно, сильнейшее из этих верований – национализм. Он поддерживает слабого и неспособного участием в великом целом, в «надутым самоуважением» патриотизма. В времена кризиса он мог полагаться и на человеческое терпение, и на человеческое дерзание. Но он не может заменить утешающего Бога. Марианна, символ Французской Республики, может быть героической фигурой на баррикадах. Но вряд ли можно молиться Марианне, как поколения людей молились Деве Марии. Социализм, кажется, еще меньше обладает этой утешительной силой. Несомненно, верующего марксиста вдохновляет знание, что диалектический материализм усиленно трудится на благо угнетенных. Но если человек в самом деле несчастен, он нуждается в чем-то более человеческом, более внимательном *к нему самому* – не временной жертве способа производства, а важному, единственному, суверенному человеческому существу, заслуживающему прямого внимания Бога и его помощников.

Более того, эти современные суррогаты прежних теистических верований имеют еще одну психологическую слабость. Этим новым светским религиям с крайним трудом дается покаяние. В многочисленных процессах предателей (еретиков), прошедших в Советской России, сломленные обвиняемые обычно признавались во всех своих заблуждениях, но их ни в коем случае не прощали и не допускали обратно в лоно церкви. Правительство Соединенных Штатов в нынешнее время придерживается мнения, что «кто был однажды коммунистом, всегда будет коммунистом», особенно если это англичанин или другой человек из Западной Европы. Французский интеллектуал, признающий, что он был членом коммунистической партии в темные времена тридцатых годов, но с тех пор объявивший о своем раскаянии, с точки зрения Государственного Департамента, по-видимому, все еще коммунист. Впрочем, это явление очевидно при любом исследовании современных социальных и политических движений. Во время Великой Французской Революции, например, человеку, явно голосовавшему в 1790 году с умеренными, было очень трудно, даже невозможно получить прощение в 1793 году от победоносных экстремистов, признавая свои ошибки и заявляя о своем раскаянии. Обычно он оканчивал свою жизнь на гильотине. В этих безличных религиях трудно эффективно каяться.

Между тем, прощение раскаявшегося грешника было одной из сильнейших сторон христианкой религии, одним из способов, которыми мудрое христианское руководство проявляло милосердие к своим остриженным овцам. Возможно, что жесткое отношение к раскаянию этих новых безличных религий связано с их абстрактным и совершенным идеалом – *идеалом, неразумно отделенным от действительности*, – какого они требуют от человека в своей земной утопии. Те, кто веруют в эти идеалы, столь страстно требуют от человека совершенства, что не могут простить ему ни малейшего несовершенства. Вполне посясторонний идеалист непременно стремится устранить всех, кто не следует в точности его идеалам. [Это несколько искусственное объяснение, во всяком случае, оно не относится к мотивам московских процессов, о которых шла речь выше, хотя и может относиться к их восприятию верующими членами партии] Несомненно, более зрелые демократии, вроде английской, гораздо менее требовательны, чем коммунисты, гораздо более готовы мириться с человеческими слабостями. Но ни одна из них не дает своим лидерам возможности эффективного и отнюдь не постыдного компромисса, требуемого христианским прощением кающегося (заметим, что это *требование*). Они не доставляют также верующему духовную уверенность, гибкую дисциплину, какую дает им христианская доктрина греха и покаяния.

Наконец, эти абстрактные верования представляют серьезную опасность для современного интеллектуала, поскольку они подтверждают, и даже как будто облагораживают его уже сложившиеся представления, что он в точности знает, что неправильно в это мире и как это исправить. Как мы уже видели, эти верования

способствуют отделению идеала от действительности, поскольку они чересчур упрощают природу человека. Между тем, современный интеллеktуал, уже отделенный от массы его собратьев разрывом, безусловно не сузившимся с тех пор как он образовался в начале девятнадцатого века, больше нуждается в тщательном и реалистическом изучении всего диапазона человеческого поведения, чем в развитии его представлений о «должном», в состоянии морального негодования. Если даже эти представления кажутся реалистическими, цинично принимающими мир как он есть, они очевидным образом представляют тот «обращенный идеализм», какой некоторые авторы находили уже у Макиавелли. Суть дела в равновесии, здоровом разрешении напряжения между идеальным и реальным. Конечно, это равновесие может быть отклонено далеко в сторону от идеала, как это было у многих современных интеллеktуалов вроде Парето. Но в данный исторический момент более серьезную опасность представляет отклонение его в сторону идеала, свехупрощенного идеала, что составляет большую опасность для грубых и примитивных суррогатных верований.

Резюмируя, можно сказать, что эти новые верования лишены богатства и глубины понимания человека, свойственных прежним религиям; поэтому они хуже старых религий справляются с проблемой человеческих отношений в смутные времена. До сих пор демократия и социализм находились, в некотором смысле, в сравнительно удобных условиях развития, поскольку основные показатели материального благополучия постоянно росли. Им не пришлось еще встретиться с множеством несчастных людей, даже отдаленно не ощущающих неба на земле, но угрожающе кричащих: «устройте это, или убирайтесь!». Может быть, это и не случится. Может быть, большие массы Запада смогут занять позицию, до сих пор свойственную лишь аристократам вроде стоиков, – что это суровый мир, где никто не счастлив всю жизнь, где каждый должен справляться со своими неприятностями, и где нет загробного воздаяния. Но это кажется крайне невероятным. Масса людей, даже на Западе, никогда не была способна принять столь трагический взгляд без помощи личной религии – до сих пор всегда трансцендентной, свехъестественной, потусторонней религии. И если демократия не вернется искренне к христианству (чего многие теперь хотели бы), она должна будет заняться исцелением душ.

На пути к пессимистической, реалистической демократии без веры в свехъестественное стоит еще одно, более определенное интеллеktуальное препятствие. Такая демократия должна будет распространить на всю нашу деятельность свойства, характерные для работы ученого, какие все мы хотя бы отчасти приобретаем при решении наших специальных задач: сомнение, готовность к эксперименту, терпение, примирение с медленностью, признание границ человеческих усилий, обозначаемое словами *невозможно* и *неразрешимо*. В такой демократии очень большое число людей должно будет отказаться от удовольствий уверенности, от заранее известных абсолютных истин, от представления, что в нас самих есть нечто неизменное, независящее от истории. Между тем, ясно, что мы, люди, стремимся к уверенности; те, кто утратил христианскую уверенность, сразу же пытаются обрести научную уверенность, историческую уверенность, любую уверенность, какая найдется. Вдобавок к уверенности мы стремимся ко всезнанию – к всезнающей силе, если уж мы не можем иметь всезнающего Бога. Если от граждан нашей пессимистической демократии потребуется серьезный релятивизм в отношении ценностей (разумеется, не нигилизм) – а по-видимому лишь такой релятивизм может эффективно поддержать их пессимизм и удержать их от каких-нибудь новых безответственных обольщений, – то в наше время будет очень трудно устроить подобную демократию. Она очень многого потребует от бедной человеческой природы, в самом деле больше, чем оптимистическая демократия, поскольку среднему гражданину старой оптимистической демократии дозволена была его доля старой утешительной религии.

Более того, в середине двадцатого века мы приходим к трудности, уже встретившейся в древних Афинах. Афинские интеллектуалы имели определенную установку по отношению к Большим Вопросам; можно ли судить по этому, как относились к ним все другие слои общества, все уравновешенное общество? При малейшем внимании к тому, что происходит среди западных интеллектуалов – экзистенциалистов во Франции и в других местах, последователей Барта и Нибура в Германии и Америке, способных молодых людей в Англии, обратившихся в католичество, западных сторонников дзен-буддизма, даже «новых консерваторов», – становится ясно, что интеллектуалы затягивают свои духовные пояса, готовясь к долгому трудному походу, относятся все презрительнее на таким радостным демократам как Бенджамин Франклин, или таким плоским демократам как Томас Джефферсон. Может быть, Просвещение подвергнется еще более ожесточенным атакам, чем нападки романтиков во времена Вордсворта. Но очень трудно представить себе среднего американца – или среднего европейца – в таком же настроении чувствительного, возвышенного, всеобъемлющего отчаяния, какое охватило авангард западных интеллектуалов. Заметна некоторая грубость, подобная кипучим фаблю середины тринадцатого века, вызывающая подозрение, что дела будут идти своим чередом даже в нашем трагическом мире.

Нет причин опасаться, что наша западная культура собирается совершить *volte-face* [Поворот кругом (фр.)] в другой Век Веры. Почти наверное демократическая космология Запада подвергнется еще одной ревизии, более серьезной, чем ревизия первоначального наследия Просвещения в девятнадцатом веке. В данное время нельзя сказать, какую форму примет эта ревизия. Очень многое будет зависеть от исхода борьбы между Соединенными Штатами и Советской Россией, борьбы, в которой на карту поставлена вся космология. Настоятельные потребности этой борьбы сами по себе могут превратить Запад в гораздо более регламентированное общество, чем этого хочет наша традиция. В самом деле, один из неприятных фактов в человеческих отношениях – тех фактов, с которыми должны будут столкнуться новые реалистические демократы – состоит в том, что во время войны, холодной или горячей, приходится терпеть бóльшую власть и пользоваться меньшей свободой, чем в более спокойные времена.

Можно сделать самое грубое обобщение, при всех возражениях, какие оно может вызвать, что, по-видимому, в настоящее время Соединенные Штаты и Россия воплощают ряд противоположностей, сочетание которых до сих пор поддерживало характерное для Запада напряжение. Конечно, мы не чистая Свобода, а они не чистая Власть. Мы не представляем индивидуализм крупных кошачьих, а они не представляют коллективизм пчелиного улья или муравейника. Мы не воплощаем разнообразие, а они – единообразие. Ни одна из сторон не достигает крайностей в своей системе ценностей. И все же противоположность есть, она очень реальна, несмотря на недавнюю конкуренцию в аналогичных видах технологии и на участие в одной и той же «культуре». Мы представляем в общем ряд ценностей, рассматриваемых в этой книге как главные ценности западной культуры – привязанность к неискоренимому началу в каждом человеке, лучше всего выражаемому старым избитым словом *свобода*. Если остановиться и немного подумать, эта привязанность сталкивается с очень реальными проблемами, заключенными в таких изречениях как «заставить человека быть свободным», «вы свободны, если вы правы, но вы раб, если вы неправы» или «свобода, но не своеволие»; и все же вы чувствуете вызывающее несогласие с этими парадоксами. Западная традиция, главными защитниками которой мы теперь являемся, твердо *индивидуалистична*, – не в догматическом и даже не в идеалистическом смысле.

Наши шансы сохранить традиции Запада, и притом сохранить их в форме, с достаточным основанием называемой демократической, больше, чем допускают наши пророки гибели. В самом деле, хотя антиинтеллектуализм нескольких последних десятилетий в некоторой степени подорвал самые наивные надежды устроить небо на земле, усовершенствовав природу человека, или просто освободив природу человека от дурной окружающей среды, у нас все же есть причины верить, что наш демократический образ жизни в самом деле коренится в привычках, традициях, настроениях, условных рефлексах и суперэго, способных пережить даже очень суровую реальность. То что казалось нашим дедам силой демократии – ее зависимость от рациональности человека – теперь кажется скорее ее слабостью; но, пожалуй, в конце концов демократия не зависит от рациональности человека. Демократический Запад перенес две войны, в которых он, с его пристрастием к разнообразию, недисциплинированности, духовным разногласиям и даже комфорту, как можно было предположить, должен был потерпеть поражение перед лицом более высокой дисциплины, твердости и единодушия его антидемократических врагов. Но он не потерпел поражения, а одержал победу, несмотря на все, что некоторые критики считали его слабостью, а вернее, именно благодаря этому. В самом деле, то что при чисто интеллектуальном анализе кажется разложением, препирательством, неспособностью ни о чем договориться, может быть всего лишь разногласием в вопросах, о которых мы, западные люди, публично и яростно спорили с того времени, как Сократ разыгрывал роль овода в Афинах. Люди разных верований – католики, протестанты, евреи и марксистские материалисты воевали рука об руку в американских войсках в двух мировых войнах. Это поистине удивительно, если подумать обо всех логических следствиях их верований. Можно сказать, что они в действительности верили меньше в свои формальные религии, чем в Соединенные Штаты, но это слишком логично, чтобы быть верным. Можно сказать, что они «верили» в религиозную терпимость как положительное благо, и это было несомненно верно в отношении многих из них. Но самое справедливое, что можно сказать, состоит в том, что они вовсе и не думали об общей проблеме религиозной терпимости, что большинство из них просто принимало существование католиков, евреев, протестантов и всевозможных материалистов, как жизненный факт, с которым надо считаться, как например с погодой. У самого обыкновенного американца очень значительная часть западного образа жизни находится вероятно не в коре головного мозга, а в каком-то гораздо более безопасном месте, которое физиолог не может определить, – как обычно говорят, в сердце. Таким образом, мы возвращаемся к утверждению, что из всего известного в терминах кумулятивной социологии невозможно вывести отношение между силой данного общества и степенью согласия его членов в космологических вопросах. По-видимому есть превосходные свидетельства, что очень значительные расхождения в вопросах теологии, метафизики, искусства, литературы и даже этики могут сохраняться, если существование таких расхождений принимается не как высокий идеал терпимости и постепенного прогресса (как думают многие интеллектуалы), а просто как нечто данное, нечто нормальное для человека. Если демократия в самом деле так неестественна для западных интеллектуалов, как, по мнению западных интеллектуалов, неестественно интеллектуальное согласие, то с демократией все кончено. Но весь ход нашей интеллектуальной истории свидетельствует о том, что западные интеллектуалы каким-то извращенным, но упорным образом всегда извлекали пользу из своих расхождений, и что каким-то образом эти расхождения не настолько беспокоили неинтеллектуалов, чтобы нарушить социальное равновесие. Даже в ниши дни нет убедительных доказательств, что интеллектуальная тревога в наше время философского беспокойства вышла за пределы небольшой части населения, обладающей высокими словесными способностями. Мы даже не вполне уверены, что такие психологи как Эрик Фромм правы, заявляя, что нервная неустойчивость и даже невроз настолько распространились во всех частях нашего общества, что угрожают нашему традиционному демократическому образу жизни. Может быть, «Бегство от свободы» было преувеличено.

Есть еще одна большая интеллектуальная трудность, которой не может избежать мыслящий демократ. Мы предположили, в соответствии с направлением современного антиинтеллектуализма, а вероятно и здравого смысла, что в человечестве есть глубокая энергия и твердость, которую не может подавить никакая интеллектуальная система, что наша культура имеет источники силы, не особенно зависящие от нашей философии – или отсутствия таковой. Ведь даже Парето приводит в качестве одного из сильнейших радикалов *радикал построения дериваций* – то есть осмысления. Потребность удовлетворить наше стремление к пониманию, привести наш опыт в логически связный вид, избежать позорной, явной непоследовательности, не быть лицемером в собственных глазах и в глазах других – всё это сильнейшие человеческие потребности. Можно с уверенностью сказать, что ни одной цивилизацией не руководил интеллектуальный класс, убежденный, что его мир ценностей, его объяснение своего собственного положения были притворством, лицемерием, простым обманом. В демократии не может долго существовать неверующий интеллектуальный класс вместе с верующим неинтеллектуальным классом; скептический или циничный интеллектуальный класс не может изобрести религию для масс.

Наши интеллектуальные классы вовсе не находятся теперь в таком положении. Но многие их представители пришли в замешательство, которое будет усиливаться, пока они не найдут более удовлетворительное видоизменение нашего наследия, полученного от Просвещения восемнадцатого века. В заключение мы кратко резюмируем эту проблему. Демократическое мировоззрение было сформулировано в восемнадцатом веке после трехсот лет изменений, кульминацией которых был триумф естествознания в работе Ньютона и его братьев. Каковы бы ни были философские и теологические взгляды этих ученых как частных лиц – а многие из них были искренние христиане, – как ученые они пользовались интеллектуальным методом обобщений, всецело зависевшим от наблюдаемых фактов. Если даже их инструменты, с помощью которых они наблюдали эти факты, намного превосходили своей утонченностью человеческие чувства, факты эти в конечном счете были высказываниями о мере чувственного опыта, об этом мире – и никак другом. Короче говоря, утверждение, соответствующее методам естествознания, должно соответствовать фактам этого мира; оно не может выйти за их пределы или противоречить им.

И вот, два главных обобщения демократической веры, которая возникла в восемнадцатом и девятнадцатом веках – доктрина о естественной доброте и разумности человека и доктрина о неизбежном прямолинейном прогрессе, направленном к совершенствованию человека на земле, – либо выходят за пределы научного представления об истине, либо противоречат ей. Достаточно проследить в течение веков, от Фукидида до Макиавелли, а затем до самых одаренных современных исследователей общества, мнения тщательных наблюдателей человеческого поведения, чтобы убедиться, что установившаяся у них традиция считает человека существом, преследуемым бедствиями, и полагает, что, во всяком случае, в исторические времена природа человека существенно не менялась. Если мы изучим сведения о поведении *Homo sapiens* с древнейших времен до середины двадцатого века в духе естествознания и его методами (насколько это допускает состояние исторических данных), то мы вряд ли сможем занять позицию вроде позиции Кондорсе, или даже Пейна и Джефферсона. Мы не сможем принять, даже как грубые научные обобщения, представления об естественной доброте и разумности человека и о возрастающем совершенстве нашей жизни на земле.

С другой стороны, мы не сможем также полностью согласиться с другими наследниками Просвещения и его «просвещенных деспотов», нашими современными технократами и планировщиками культуры. Мы не поверим, что такой планировщик сможет

спроектировать *и провести в жизнь* такое общественное устройство, которое, принимая людей такими как они есть, преобразовало бы их поведение в утопически совершенное. Нам придется расстаться с Робертом Оуэном, Фурье и их современными последователями (в большинстве оптимистически настроенными психологами). Мы не примем доктрину о бесконечной, или даже сколь угодно большой пластичности человеческой природы. [Выражение «человеческая природа» в этой книге никак не определяется, а в представлениях вековой традиции, на которую ссылается автор, не было различия биологической и культурной наследственности человека. Культурная составляющая человеческого поведения может оказаться более пластичной, чем думали мудрецы прошлого, хотя и не столь легко изменяемой, как полагал Оуэн]

Короче говоря, демократия *отчасти* является системой суждений, несовместимых с научными истинами. Это несоответствие не привело бы к трудностям – во всяком случае не привело бы к некоторым из нынешних трудностей, – если бы демократ мог сказать, что царство его не от мира сего, что его истина ни в какой мере не подлежит проверке учеными, так же как истина католической доктрины причастия не проверяется химическим анализом хлеба и вина. Такое решение интеллектуальных трудностей демократии не вызывает восторга, но его можно себе представить. Демократия стала бы в этом случае подлинно трансцендентальной верой [Выходящей за пределы (естествознания и повседневного опыта)], не требующей согласия ее утверждений с фактами жизни на земле. Некоторые циники говорят, что когда американец похвастается отсутствием классовых различий в его стране, он не обременяет свой ум фактами – фактами о нашей классовой структуре, фактами о неграх, евреях, порториканцах или мексиканцах. Мы, американцы, без труда признаём, что основные принципы демократической ереси, называемой марксизмом, нарушаются почти всей действительной структурой социальной жизни нынешней России; мы признаем, что российская «демократия» определяется совсем иначе, чем наша. Короче говоря, может быть, демократия способна перенести обещанное ею небо за пределы этого мира, в мир ритуальных церемоний, трансцендентальной веры, компенсирующего удовлетворения человеческих желаний и таким образом сохранять идеал, не слишком запятанный контрастом с нечистой действительностью.

С другой стороны, можно представить себе, что выработается демократическая установка по отношению к миру, признающая ограничения обычной человеческой природы, принимающая пессимистический взгляд на этот мир, демократию без небесного блаженства и даже без вполне удовлетворительного земного блаженства. Враги ее давно уже говорят, что демократия годится лишь в хорошую погоду, что даже неполное осуществление свободы, равенства и братства налагает на человеческую природу требования, к которым человеческое поведение может приблизиться лишь во времена успеха и благополучия. Но во время бедствий, – говорят они, – нам понадобятся дисциплина, руководство, солидарность, недостижимые, если разрешить людям – даже в теории, даже в фантазии – следовать своей личной воле. Такую дисциплину люди в самом деле принимают во времена кризиса, как это показали западные демократии в течение последней войны. Большинство европейских народов приняло с удивительно небольшим психическим ущербом бомбардировки городов, поставившие все гражданское население, отнюдь не в метафорическом смысле, на поле боя. Еще более удивительно состояние духа, в котором большинство американцев шло на эту войну. К ужасу чувствительных идеалистов, они шли на войну с очень небольшой надеждой устроить гораздо лучший мир, в отличие от воинственного духа войны 1914 – 1918 годов. Они шли на войну, как на неприятное, но необходимое дело, которое они сумели очень хорошо завершить, не видя в нем радости и не пытаясь его облагородить. *Они шли на это как реалисты, а не как циники.* И до сих пор, вопреки ужасным предчувствиям многих интеллектуалов, западные народы, по-видимому, не впадают в массовый психоз от перспективы атомной или водородной войны.

Здесь мы можем закончить, если книга этого рода вообще может иметь окончание. *Идеалистическая* демократия, *верующая* демократия (в старом трансцендентальном смысле религиозной веры), может быть, возможна, хотя такой демократии трудно было бы приспособить свое поустороннее и научное наследие к потусторонней вере. Ее Бог должен был бы по меньшей мере пойти на некоторые трудные компромиссы с психиатром. *Реалистическая*, пессимистическая демократия – демократия, в которой обычный гражданин подходит к морали и политике с готовностью работать с материалами несовершенной действительности, как работает хороший фермер, хороший врач, хороший целитель душ, будь он священник, психолог или психиатр – такая демократия потребует от своих граждан большего, чем требовала любая культура до сих пор. Если эти требования будут выполнены, она может стать самой успешной из культур. Наконец, *циничная* демократия, демократия, граждане которой провозглашают в этом мире одну систему верований, а живут в другой, совершенно невозможна. Никакое общество этого рода не может выжить. В здоровом обществе напряжение между идеальным и реальным может быть разрешено многими способами; но ни в коем случае нельзя делать вид, будто его не существует.

Аннотированный список собственных имен

Абеляр, Петр, 1097-1142. Французский ученый, теолог и философ.

Августин, св., 354-430. Епископ Гиппона, отец латинской церкви.

Адам де Сен-Виктор, ум. 1192. Мистический поэт августинского монастыря св. Виктора в Париже.

Адамс, Генри, 1838-1918. Американский историк, философ, литератор, сын Чарльза Френсиса Адамса и правнук Джона Адамса.

Адамс, Джон, 1735-1826. Второй президент Соединенных Штатов, политический теоретик, один из главных деятелей Американской Революции, дипломат.

Адамс, Сэмюэл, 1722-1803. Массачусетский лидер американской революции.

Аденауэр, Конрад, 1876-1967. Германский политик и государственный деятель, первый канцлер западно-германской федеральной республики после Второй мировой войны.

Аксён франсэз. Французская правая политическая группа (монархически-авторитарная, националистическая), основанная, вместе с газетой того же названия в 1899 году Шарлем Моррасом.

Алеви (Галеви), Эли, 1870 – 1937. Французский историк.

Александр VI (Родриго Борджиа), 1431-1503. Папа с 1492 до 1503, «ренессансный папа», богатый и развращенный.

Александр Великий (Александр III Македонский), 356-323 до н.э. Сын Филиппа Македонского, ученик Аристотеля, завоеватель цивилизованного мира.

Альбигойцы. Члены нескольких еретических сект (противники священства, манихейские дуалисты), преобладавших в Южной Франции в 12 и 13 столетиях. Названы по имени города Альби в Лангедоке. Подверглись истреблению в кровавом «альбигойском крестовом походе», 1208-1213.

Амвросий, св., 340-397. Епископ Милана и один из отцов латинской церкви.

Анабаптисты. Общее название ряда протестантских групп, возникших в Германии в начале реформации 16 века. Их доктрины менялись, но название происходит от их отрицания действительности крещения младенцев.

Анаксимандр, ок.611- ок.547 до н.э. греческий философ-математик; член ионийской школы.

Ансельм, св. , 1033-1109. Философ (онтологическое доказательство существования Бога) и прелат (архиепископ Кентерберийский, 1093-1109).

Апокалипсис, или Книга Откровения. Последняя книга Нового Завета; приписывается св. Иоанну; или, более общим образом древнееврейская и христианская мистическая пророческая литература.

Арий, ок.256-336. Теолог в Александрии; его учение (арианство) о природе Христа было объявлено еретическим на Никейском соборе (325).

Аристарх Самосский, ок.310-230 до н.э. Греческий астроном и математик, знаменитый как автор первой гелиоцентрической теории вселенной.

Аристотель, 384-322 до н.э.

Аристофан ок.450-ок.385 до н.э. Афинянин, автор греческих комедий. консервативный моралист и политический сатирик.

Арнольд, Метью, 1822-1888. Английский поэт, критик, эссеист, моралист.

Архимед, 287-212 до н.э. Греческий ученый, важнейший математик, инженер и физик древности.

Астарта. Семитическая (финикийская) богиня любви и плодородия, аналогичная греческой Афродите.

Афанасий, св., ок.298-373. Грек, епископ Александрии и отец греческой церкви, главный противник арианства.

Ашер, Джеймс, 1581 – 1656. Ирландский протестантский прелат и ученый.

Байрон, Джордж Гордон, лорд, 1788 – 1824. Английский поэт.

Барт, Карл, 1886 – 1968. Теолог (швейцарской протестантской реформированной церкви) и профессор Базельского университета.

Батлер, Сэмюэл, 1835 – 1902. Английский романист.

Бах, Иоганн Себастьян, 1685 – 1750. Немецкий композитор и органист.

Бахаизм. Религия 20 века, основанная Баха Улла (Baha Ullah), 1844 – 1921. Проповедует единство религий, мир во всем мире, всеобщее образование, простую жизнь и служение человечеству.

Бейкер Эдди, Мэри, 1821 – 1910. Основательница церкви «Христианская Наука».

Бейль, Пьер, 1647 – 1706. Французский философ-рационалист и критик, один из авторов, сформировавших точку зрения Просвещения.

Беккер, Карл, 1873 – 1945. Американский историк, профессор европейской и с т о р и и в Корнельском университете (1917 – 1941).

Беллами, Эдуард, 1850 – 1898. Американский писатель.

Бенда, Жюльен, 1867 – 1956. Французский философ-рационалист, критик и романист. Оппонент философии Анри Бергсона.

Бенедикт, Рут, 1887 – 1948. Американский антрополог, преподаватель.

Бентам, Джереми, 1748 – 1832. Английский философ и политический теоретик. Основатель утилитаризма.

Бергсон, Анри Луи, 1859 – 1941. Французский философ, профессор в Коллеж де Франс, член Академии моральных и политических наук. Нобелевская премия по литературе, 1927.

Бердяев, Николай Александрович, 1874 – 1948. Русский философ.

Берк, Эдмунд, 1729 – 1727. Английский писатель, член парламента, оратор; консервативный критик французской революции в «Размышлениях о революции во Франции», 1790.

Беркли, Джордж, 1685 – 1753. Ирландский священнослужитель (англиканской церкви) и философ.

Бернард Клервосский, св. 1090 – 1153. Французский цистерцианский монах (аббат Клерво), ученый, доктор церкви, проповедник с огромным влиянием (Второй Крестовый Поход), полемист (против Абельяра).

Бернс, Роберт, 1759 – 1796.

Блант, Уилфред Скейвен, 1840 – 1922. Английский дипломат, поэт, писатель и оппонент империализма.

Боден, Жан, 1530 – 1596.

Бозанке, Бернард, 1848 – 1923. Английский философ (идеалист), профессор университета в Сент-Эндрюс.

Бойль, Роберт, 1627 – 1691. Английский химик и физик, открывший «закон Бойля» для газов.

Боккаччо, Джованни, 1313 – 1375. Итальянский поэт и новеллист.

Бор, Нильс, 1885 – 1962. Датский физик, автор теории строения атома Бора, лежащей в основе современной атомной физики.

Боссюэ, Жак-Бенинь, 1627 – 1704. Французский церковный деятель (епископ Мо), оратор, историк и полемист.

Браге, Тихо, 1546 – 1601. Датский астроном, известный точными определениями положения планет.

Брамс, Иоганнес, 1833 – 1897. Немецкий композитор и пианист.

Браун, сэр Томас, 1605 – 1682. Английский писатель и врач.

<п>Брукфарм, 1841 – 1847. Ферма вблизи Бостона (Массачусетс); сельскохозяйственное «утопическое» сообщество, вдохновлявшееся (после 1844 года) учениями Шарля Фурье.

Брэдли, Фрэнсис Герберт, 1846 – 1924. Английский философ, идеалист, оппонент утилитаризма.

Буало, Никола, 1636 – 1711. Французский поэт и литературный критик.

Будда, ок.563 – 483 до н.э. Индийский религиозный учитель. Основатель буддизма.

Бургхардт, Якоб, 1818 – 1897. Швейцарский историк, один из основателей истории культуры.

Бут, Уильям («генерал Бут»), 1829 – 1912. Английский проповедник, основатель Армии Спасения.

Бэббит, Джордж. Действующее лицо романа с тем же названием Синклера Льюиса, 1885 – 1951.

Бэббит, Ирвинг, 1865–1933. Американский писатель, критик, преподаватель (профессор французского языка в Гарвардском университете).

Бэйджхот, Уолтер, 1826 – 1877.

Бэкон, Роджер, ок.1214 – 1294. Английский францисканский монах, схоластический философ и ученый.

Бэкон, Фрэнсис, 1561 – 1626.

Бэнкрофт, Джордж, 1800 –1891. Американский историк (история Соединенных Штатов в 10 томах), дипломат, государственный служащий.

Ваал (на семитских языках «властитель» или «хозяин»). Ветхозаветное имя божеств Ханаана. Каждая местность поклонялась своему Ваалу, который мог иметь собственное имя, например, Вельзевул.

Вагнер, Рихард, 1813 – 1883. Немецкий композитор.

Валла, Лоренцо, 1407 – 1457. Итальянский гуманист.

Вальденсы. Последователи Петра Вальду (умер 1217). Эта еретическая секта проповедовала евангельскую бедность.

Ватто, Антуан, 1684 – 1721. Французский художник.

Вебер, Макс, 1864 – 1920. Немецкий социолог и экономист.

Вегилий, 70 – 19 до н.э. Римский поэт, автор «Энеиды».

Виг. Умеренный либерал, член одной из двух больших английских политических партий, возникших в конце 17 века.

Вийьон, Франсуа, 1431 – 1463. Французский поэт.

Вильгельм II (Фридрих), 1859 – 1941. Император Германии и король Пруссии (1888 – 1918, когда он отрекся от престола).

Вольтер (псевдоним Франсуа-Мари Аруэ), 1694 – 1778. Французский поэт, драматург, историк, философ и публицист.

Вулф, Томас, 1900 – 1938.

Гайдн, Франц Йозеф, 1732 – 1809. Австрийский композитор.

Гален, ок.130 – ок.200. Греческий врач и писатель (философия, грамматика, литература).

Галилей, 1564 – 1642.

Ганди, Мохандас Карамчанд, 1869 – 1948. Индийский политический деятель и пацифист.

Гарвей, Уильям, 1578 – 1657. Английский физиолог, прославившийся открытием системы кровообращения.

Гарди (Харди), Томас, 1840 – 1928. Английский романист и поэт.

Гардинг, Уоррен, 1865 – 1923. Двадцать восьмой президент Соединенных Штатов.

Гаррингтон, Джеймс, 1611 – 1677. Английский политический писатель, автор «Сообщества Океана».

Гаскинс (Хаскинс), Чарльз Гомер, 1870 – 1937. Американский историк, профессор.

Гегель, Георг Вильгельм Фридрих, 1770 – 1831. Немецкий философ.

Гейнсборо, Томас, 1727 – 1788. Английский художник.

Гельвеций, Клод, 1715 – 1771. Французский философ, один из энциклопедистов.

Генрих VIII, 1491 – 1547. Король Англии (1509 – 1547).

Георг III, 1738 – 1820. Король Англии.

Гераклит, ок.535 – ок.475 до н.э. Греческий философ.

Герард Кремонский, ок.1114 – 1187. Итальянский ученый.

Гердер, Иоганн Готфрид фон, 1744 – 1803. Немецкий философ.

Герике, Отто фон, 1602 – 1686. Немецкий физик и инженер.

Гиппократ, ок.460 – ок.370 до н.э. Греческий врач, прозванный отцом медицины.

Гладстон, Уильям Юарт, 1809 – 1898. Английский государственный деятель.

Глюк, Кристоф Виллибальд (фон), 1714 – 1787. Немецкий композитор.

Гоббс, Томас, 1588 – 1679. Английский философ и политический теоретик.

Гобино, Жозеф Артюр, граф де, 1816 – 1882. Французский дипломат и литератор.

Годвин, Уильям, 1756 – 1836.

Гольбах, Поль Анри Тири, барон, 1723 – 1789. Французский философ, один из энциклопедистов.

Гомер, жил до 700 до н.э. Греческий поэт, которому обычно приписываются «Илиада» и «Одиссея».

Гораций, 65 – 8 до н.э. Латинский лирический поэт.

Горер, Джеффри, 1905 – , американский психолог.

Грант, Медисон, 1865 – 1937. Американский писатель-националист.

Грей, Чарльз (граф Грей), 1764 – 1845. Английский государственный деятель, виг.

Григорий Турский, св., 538 – 594. Франкский историк («История франков») и епископ Тура.

Грин, Т. Х. , 1836 – 1882. Английский философ, главный сторонник Гегеля в Англии.

Гук, Роберт, 1635 – 1703. Английский физик, математик и изобретатель.

Даная. В греческих мифах – дочь Акрисия, родившая от Зевса Персея.

Данте Алигьери, 1265 – 1321.

Дантон, Жорж Жак, 1759 – 1794. Французский радикал, гильотинированный во время революции.

Дарвин, Чарльз Роберт, 1809 – 1882.

Декарт, Рене, 1596 – 1650.

Делакруа, Фердинан Виктор Эжен, 1798 – 1863. Французский художник-романтик.

Демокрит, ок.460 – 370 до н.э. Греческий философ.

Демосфен, ок.384 – 322 до н.э. Величайший афинский оратор.

Дефо, Даниэль, 1660 – 1731. Английский писатель; автор «Робинзона Крузо», «Молль Фландерс» и др.

Джемс, Уильям, 1842 – 1910. Американский философ и психолог, брат романиста Генри Джеймса.

Джералд, 1889 – . Английский эссеист, беллетрист и популяризатор науки.

Джефферсон, Томас, 1743 – 1826. Третий президент Соединенных Штатов. Автор Декларации о независимости.

Джинс, сэр Джеймс Гопвуд, 1877 – 1946. Английский физик, математик, астроном и философ.

Джонсон, Сэмюэл, 1709 – 1784. Английский писатель.

Джотто, ок.1266 – ок.1337. Флорентийский художник и архитектор.

Дзен-буддизм. Секта буддизма, настаивающая на психическом и физическом самоконтроле как пути к спасению.

Диггеры. Последователи Джерарда Уинстенли (ок.1609 – ок.1660), сторонники аграрного коммунизма и эгалитаризма. Наибольшая активность в 1649 – 1650.

Дидро, Дени, 1713 – 1774. Французский философ, моралист, критик и издатель великой «Энциклопедии» 18 века.

Диккенс, Чарльз, 1812 – 1870. Английский романист викторианской эпохи.

Диоген Циник, ок.412 – 323 до н.э. Греческий философ школы циников. Верил в простую жизнь, отвергая условности.

Доминик, св., ок.1170 – 1221. Кастильский священнослужитель, основатель доминиканского ордена.

Драйзер, Теодор, 1871 – 1945. Американский писатель.

Дрейфуса дело. 1894 – 1906. Суд (по обвинению в измене), осуждение, повторный суд и окончательное оправдание капитана французского генерального штаба еврея Альфреда Дрейфуса. Это дело разделило Францию на антидрейфусаров (националисты, монархисты, католики) и дрейфусаров (республиканцы, антиклерикалы).

Дунс Скот, Иоанн, ум.1308. Францисканский монах (из Ирландии или Великобритании) и схоластический философ.

Дьюи, Джон, 1859 – 1952. Американский философ и педагог.

Дюбуа, Пьер, ок.1250 – ок.1312. Французский публицист, политический теоретик.

Дюплесси-Морне, Филипп, 1549 – 1623. Французский протестантский деятель.

Евбулид, четвертое столетие до н.э. Греческий философ.

Евклид, ок.300 до н.э. Греческий математик.

Еврипид, род. 480 или 485 до н.э., ум. 406 до н.э. Греческий поэт, автор трагедий.

Европа. В греческой религии – финикийская принцесса. Родила от Зевса трех сыновей – Миноса, Радаманта и Сарпедона.

Желтая Книга. Английский ежеквартальный журнал (1894 – 1897), выступавший против викторианских приличий и защищавший свободу творчества («искусство для искусства»).

Жерсон, Жан Шарль де, 1363 – 1429. Французский теолог, канцлер Парижского университета, сторонник соборного движения.

Жуан дон. Легендарная испанская личность; вольнодумец и искусный соблазнитель.

Жуэнвиль, Жан, сир де, ок.1224 – ок.1317.

Зенон Стоик, ок.336 – ок.264 до н.э. Греческий философ, основатель стоицизма.

Зенон Элейский, ок.490 – ок.430 до н.э. Греческий философ.

Золя, Эмиль, 1840 – 1902. Французский романист-натуралист.

Зомбарт, Вернер, 1863 – 1941. Немецкий экономист.

Иероним св. ок.347 – ок.419. Христианский ученый и отец церкви.

Изида. Древнеегипетская богиня природы, в последствии предмет поклонения в средиземноморском мире, как прототип всех богинь.

Икария. Остров у берега Малой Азии. Принадлежит Греции.

Иннокентий III, род. 1160 или 1161, ум. 1216. Папа (1198 – 1216).

Иоанн из Солсбери, ок.1115 – 1180. Английский священнослужитель, схоластический философ, политический теоретик.

Ирод Антипа, ум. после 39. Тетрарх Галилеи и Переи; по его приказанию был казнен Иоанн Креститель.

Иуда Искариот. Ученик, предавший Иисуса.

Калас, Жан, 1698 – 1762. Французский протестант, торговец, жертва судебного убийства, вдохновленного религиозным фанатизмом.

Кальвин, Жан, 1509 – 1564.

Кант, Иммануил, 1724 – 1804. немецкий философ.

Каракалла, 188 – 217. Римский император, сын Септиния Севера. Его правление оставило дурную славу вследствие жестокости и кровопролитий.

Карл Великий (Карл I), ок.742 – 814. Король франков и римский император.

Карлейль, Томас, 1794 – 1881. Шотландский историк и эссеист.

Кастильоне, Бальдассаре, граф, 1478 – 1529. Итальянский писатель, придворный, дипломат.

Катулл, ок.84 до 54 до н.э. Римский лирический поэт.

Кейнс, Джон Мейнард, 1883 – 1946. Английский экономист.

Кеплер, Иоганнес, 1571 – 1630. Немецкий астроном.

Кёстлер, Артур, 1905 – 1983. Венгерский романист и журналист.

Кидд, Бенджамин, 1858 – 1916. Английский социальный философ.

Китс, Джон, 1795 – 1821. Английский поэт.

Клаттон-Брок, Артур, 1868 – 1924. Английский критик искусства и литературы, публицист, эссеист.

Клио. Муза истории, одна из девяти греческих богинь, покровительствовавших искусствам и наукам.

Коббет, Уильям, 1762 – 1835. Английский журналист, политик, памфлетист.

Кожибский, Альфред, 1879 – 1950. Американский ученый и писатель, основатель Института общей семантики.

Колет, Джон, ок.1467 – 1519. Английский теолог, изучавший классических писателей («христианский гуманизм»), друг Эразма и Томаса Мора.

Колридж, Сэмюэл Тейлор, 1772 – 1834. Английский поэт, критик и философ.

Колумб, Христофор, ок.1446 – 1506. Генуэзский мореплаватель.

Кондорсе, маркиз де, 1743 – 1794.

Конквистадоры. Предводители испанских завоеваний в Америке в 16 веке, например, Кортес, Писарро.

Константин I (Константин Великий), 247 – 337. Римский император, основатель Константинополя.

Конт, Огюст, 1798 – 1857.

Конфуций, 550 – 478 до н.э. Китайский философ.

Коперник, Николай, 1473 – 1543.

Копли, Джон Сингтон, 1738 – 1815. Американский художник, особенно знаменитый своими портретами позднего периода колониальной Новой Англии.

Коран. Священная книга Ислама.

Кранмер, Томас, 1489 – 1556. Архиепископ Кентерберийский.

Ксенофонт, ок.430 – ок.354. Афинский историк, ученик Сократа.

Кьеркегор, Сёрен, 1813 – 1855. Датский философ.

Лабарр, Лефевр, шевалье де, 1747 – 1766. Молодой французский аристократ, подвергнутый пытке и казненный за «намеренное» кощунство.

Ла Бозси, Этьен де, 1530 – 1563. Французский юрист, гуманист, политический теоретик.

Лабрюйер, Жан де, 1645 – 1696. Французский писатель классического периода.

Лавуазье, Антуан Лоран, 1743 – 1794. Французский химик и физик.

Ламартин, Альфонс Мари Луи де, 1790 – 1869. Французский поэт, романист и государственный деятель.

Ламетри, Жюльен Офре де, 1709 – 1751. Французский врач и философ.

Лао Цзы, родился в 604 до н.э. Китайский философ, который считается основателем таоизма. Его историческое существование вызывает сомнения.

Ларошфуко, герцог де, 1613 – 1680. Французский писатель классического периода.

Лафайет, Мари Жозеф Поль Ив Рош Жильбер дю Мотье, маркиз де, 1757 – 1834. Французский генерал и государственный деятель, активный участник Американской и Французской революций.

Левеллеры. Экстремистская секта Английской пуританской революции. Выступали за религиозное и социальное равенство.

Леда. Персонаж греческой мифологии. Зевс явился ей в виде лебедя, и она родила Елену, Кастора и Поллукса.

Лейбниц, Готфрид Вильгельм, барон фон, 1646 – 1716. Немецкий философ и математик.

Лекки, Уильям, 1838 – 1903. Английский историк.

Ленин, Николай, 1870 – 1924.

Леонардо да Винчи, 1452 – 1519. Итальянский художник, скульптор, архитектор, музыкант, ученый и инженер.

Лессинг, Готтольд, Эфраим, 1729 – 1781. Немецкий драматург и критик.

Лефевр д'Этабль, Жак, ок.1455 – 1536. Французский священнослужитель, гуманист, умеренный реформатор.

Ливий, 59 до н.э. 17 н.э. Римский историк.

Литре, Максимилиен, 1801 – 1881. Французский лексикограф.

Лойола, св. Игнатий, 1491 – 1556. Испанец, основатель ордена иезуитов.

Локк, Джон, 1632 – 1704. Английский философ; основатель британского эмпиризма.

Лопе де Вега (Карпыо), 1562 – 1635. Испанский драматический поэт.

Лукиан, греческий писатель-прозаик второго столетия.

Людовик IX (Святой Людовик), 1214 – 1270. Король Франции (1226 – 1270).

Лютер, Мартин, 1483 – 1546. Немецкий руководитель протестантской реформации.

Мадзини, Джузеппе, 1805 – 1872. Итальянский революционер.

Макиавелли, 1469 – 1527. Писатель итальянского Возрождения и государственный деятель; наиболее известное произведение – «Государь».

Маколей, Томас Бабингтон, 1800 – 1859. Английский историк и писатель.

Мальтус, Томас, 1766 – 1834.

Манихейство. Религия, установленная к третьему столетию персом Мани, учившим, что есть два непримиримо враждебных принципа, добро (духовный принцип) и зло (материальный принцип).

Маритен, Жак, 1882 – 1973. Французский теолог и философ-неотомист.

Мария Тюдор (Мария Кровавая), 1516 – 1558. Королева Англии, (1553 – 1558).

Марк Аврелий, 121 – 180. Римский император.

Маркс, Карл, 1818 – 1883.

Марсилио Падуанский, ум. ок.1342. Итальянский публицист, служивший Людовику IV, составил “Defensor pacis” («Защитник мира»).

Мейн, сэр Генри, 1822 – 1888.

Менандр, ок.342 – ок.291 до н.э. Греческий поэт, автор комедий.

Мерей, Генри А., 1893 – . Американский психолог.

Мерей, Гилберт, 1866 – 1957. Английский специалист по классической литературе и переводчик греческой драматургии.

Мессия (по-древнееврейски «помазанник»). Согласно верованию иудейской религии, это будет человек, посланный Богом, чтобы восстановить благополучие Израиля. По представлениям христиан. Мессией был Иисус Христос.

Местр, Жозеф де, 1754?—1821. Французский писатель и дипломат на службе Сардинии.

Меценат. Ум в 8 году до н.э. Римский государственный деятель и покровитель литературы.

Мид, Маргарет, 1901 – . Американский антрополог.

Микеланджело Буонаротти, 1475 – 1564. Итальянский художник, скульптор. Архитектор и поэт.

Миллериты, или адвентисты второго пришествия. Американская протестантская секта, основанная Вильямом Миллером (1782 – 1849), рассчитавшим, что второе пришествие Христа состоится в 1843 году.

Милль, Джон Стюарт, 1806 – 1873. Английский философ и экономист.

Митра. Персидский бог, религия которого была принята римскими легионами и распространена по всей империи.

Монтень, Мишель де, 1533 – 1592. Французский эссеист.

Монтескье, Шарль Луи де Секонда, барон де ла Бред и де, 1689 – 1755. Французский политический философ.

Мор, св. Томас, 1478 – 1535. Английский гуманист, автор «Утопии».

Морган, Луис, 1818 – 1881. Американский этнолог и археолог. Его труды были использованы Марксом и Энгельсом.

Морис, Ф. Д., 1805 – 1872. Английский теолог и профессор, лидер «христианских социалистов».

Моррис, Уильям, 1834 – 1896. Английский печатник, писатель, художник и социалист.
Моска, Гаэтано, 1858 – 1941. Итальянский социолог.
Моцарт, Вольфганг Амадей, 1756 – 1791. Австрийский композитор.
Мухаммед, ок.570 – 632. Пророк Ислама.
Непер, Джон, 1550 – 1617.
Нивур, Рейнгольд, 1892 –. Американский протестантский теолог и священнослужитель.
Ницше, Фридрих Вильгельм, 1844 – 1900. Немецкий философ.
Новая Гармония. Город в штате Индиана, где Роберт Оуэн учредил в 1825 году социалистическое сообщество.
Новый Курс. Программа реформы законодательства, введенная при президенте Франклине Рузвельте после 1933 года.
Нортроп, Ф. С. Ч., 1893 – 1975. Американский ученый, философ, профессор.
Ньюмен, Джон, 1801 – 1890. Английский писатель, кардинал Римской католической церкви, обратившийся из англиканства, основатель Оксфордского движения.
Ньютон, Исаак, 1642 – 1727. Английский физик и философ, формулировавший закон тяготения.
Оккам, Уильям из Оккама, род. между 1270 и 1300, умер ок.1349. Английский францисканский монах, схоластический философ.
Отман, Франсуа, 1524 – 1590. Французский юрист.
Оуэн, Роберт, 1771 – 1858. Английский промышленник и утопический социалист.
Оффенбах, Жак, 1819 – 1880. Французский композитор.
Павел, св. , ум. ок.67. Апостол, проповедовавший христианство язычникам.
Павлов, Иван Петрович, 1849 – 1936. Русский физиолог и экспериментальный психолог. Известен главным образом своими опытами над условными рефлексами.
Палладио, Андреа, 1518 – 1580. Итальянский архитектор эпохи Возрождения.
Парето, Вильфредо, 1848 – 1923.
Парменид, род. ок.513 до н.э. Греческий философ, основатель Элейской школы.
Паскаль, Блез, 1623 – 1662. Французский писатель, теолог, ученый, полемист и мистик.
Паунд, Эзра, 1885 – 1972. Американский поэт и критик.
Пейн, Томас, 1737 – 1809. Американский революционер и писатель.
Перикл, ок.495 – 429 до н.э. Афинский государственный деятель.
Песнь о Нибелунгах. Эпос на средневерхнегерманском языке, составленный около 1160.
Песнь о Роланде (Chanson de Rolland). Французская эпическая поэма, относящаяся примерно к концу одиннадцатого века, рассказывающая о смерти Роланда, рыцаря Карла Великого, в битве при Ронсевале в Пиренеях (778).
Пико дела Мирандола, граф Джованни, 1463 – 1494. Итальянский гуманист.
Планк, Макс, 1858 – 1947. Немецкий физик, формулировавший квантовую теорию.
Платон, ок.427 – ок.347 до н.э. Греческий философ.
Плейс, Фрэнсис, 1771 – 1854. Английский лидер чартистского движения.
Плиний Старший, 23 – 79. Римский юрист, государственный деятель, автор «Естественной истории».
Плотин, 204 – ок.262.
Плутарх, род. ок.46, умер после 120. Греческий биограф и философ, автор «Параллельных жизнеописаний» греков и римлян.
Полибий, ок.203 – ок.120 до н.э. Греческий историк, описавший рост римского господства в средиземноморском мире.
Рабле, Франсуа, 1490 – 1553. Французский писатель: «Гаргантюа» и «Пантегрюэль».
Расин, Жан, 1639 – 1699. Французский драматург «классического периода» французской литературы, автор трагедий.
Раскин, Джон, 1819 – 1900. Английский моралист и художественный критик.
Рассел, Бертран, 3-ий граф, 1872 – 1970. Английский философ, пацифист и математик.
Рафаэль (Санти), 1483 – 1520. Итальянский художник эпохи Возрождения.
Ричардс И. А., 1893 – . Английский семантик и литературный критик, профессор.

Робеспьер, Максимилиен, 1758 – 1794. Один из предводителей Французской Революции, главный представитель и защитник террора.

Робинсон, Джеймс Гарви, 1863 – 1936. Американский историк, профессор; основатель Новой школы социальных исследований.

Родс, Сесиль Джон, 1853 – 1902. Английский капиталист, государственный деятель и империалист.

Руссо, Жан Жак, 1712 – 1778.

Сартон, Джордж, 1884 – 1956. Американский историк науки и профессор.

Сартр, Жан-Поль, 1905 – 1980. Французский романист, драматург и философ-экзистенциалист.

Свифт, Джонатан, 1667 – 1745. Английский сатирик.

Сенека, Л. Аней, ок.5 до н.э.—65 н. э. Римский моральный философ стоической школы, наставник и советник императора Нерона (царствовал 54 – 68).

Сервантес, Мигель де, 1547 – 1616.

Сидней, Эджернон, 1622 – 1683.

Синклер, Эптон, 1878 – 1968. Американский романист.

Скиннер, Б. Ф., 1904 – 1990. Американский психолог, профессор.

Скотт, сэр Вальтер, 1771 – 1832. Английский романист и поэт.

Смайлс, Сэмюэл, 1812 – 1904. Шотландский врач, писатель.

Смит, Адам, 1723 – 1790.

Сократ, 469 – 399 до н.э. Афинский философ.

Сорель, Жорж, 1847 – 1922. Французский журналист, философ, интеллектуальный лидер анархо-синдикализма.

Сорокин, Питирим А. , 1889 – 1968. Американский социолог, профессор.

Софокл, 495 – 406 до н.э. Афинский трагический поэт.

Спенсер, Герберт, 1820 – 1903. Английский философ.

Спенсер, Эдмунд, ок.1552 – 1599. Английский поэт.

Спиноза, Барух или Бенедикт, 1632 – 1677.

Стевин, Симон, 1548 – 1620. Бельгийский ученый и математик.

Стоддарт, Лотроп, 1883 – 1950. Американский писатель-националист.

Столетняя война, 1337 – 1453. Династическая борьба между правящими домами Франции и Англии. В действительности ряд войн и перемирий.

Тацит, ок.55 – после 117. Римский историк, противник империи.

Твен, Марк (псевдоним Сэмюэла Клеменса), 1835 – 1910. Американский новеллист и юморист.

Тейлор, Генри Осборн, 1856 – 1941. Американский историк идей.

Теннисон, Алфред, лорд, 1809 – 1892. Английский поэт.

Теокрит, ок.310 – ок.250 до н.э. Греческий буколический поэт.

Теософия. Философская система, претендующая на более глубокое знание природы, чем доставляемое эмпирической наукой.

Тертуллиан, ок.160 – ок.230. Христианский апологет, яростный противник светского влияния на церковь и на интеллектуальные рассуждения.

Тойнби, Арнольд Джозеф, 1889 – . Английский историк, автор книги «Исследование истории».

Токвиль, Алексис де, 1805 – 1859. Французский историк и государственный деятель.

Томист. Последователь св. Фомы Аквинского.

Тони, Ричард Генри, 1880 – 1962. Английский экономист и педагог, профессор Лондонского университета.

Торндайк, Линн, 1882 – 1965. Американский историк науки.

Торо, Генри Дэвид, 1817 – 1862. Американский эссеист, натуралист и поэт.

Торричелли, Эванджелиста, 1608 – 1647. Итальянский физик и математик.

Трейчке, Генрих фон, 1834 – 1896. Немецкий историк и яростный националист.

Трельч, Эрнст, 1865 – 1923. Немецкий историк, профессор теологии, философии, социологии.

Третья Сила. Последовательность (1947 – 1951) умеренных коалиционных кабинетов французской Четвертой Республики, сопротивлявшихся правым голлистам и коммунистам.

Троллоп, Антони, 1815 – 1882. Английский романист.

Троцкист. Последователь Льва Троцкого (1879 – 1940), лидера Российской революции 1917 года, а затем, в ссылке, яростного оппонента Сталина.

Тэн, Ипполит, 1828 – 1893. Французский философ, критик, историк.

Уайльд, Оскар, 1856 – 1900. Ирландский поэт, драматург, романист.

Уайтхед, Алфред Норт, 1861 – 1947. Английский философ и математик.

Уиклиф, Джон, ок.1324 – 1384. английский религиозный реформатор.

Уильямс, Роджер, ок.1603 – 1683. Английский колонист, основатель Род Айленда, борец за религиозную свободу.

Уинтроп, Джон, 1588 – 1649. Английский колониальный губернатор в колонии Массачусетского залива, содействовавший установлению в колонии теократического правления.

Уитмен, Уолт, 1819 – 1892. Американский поэт.

Уоллес, Грэм, 1858 – 1932. Английский политический теоретик, член Фабианского общества.

Уэбб, Сидней Дж., 1859 – 1947. Английский экономист и социолог, основатель Фабианского общества; муж Беатрисы Уэбб (1858 – 1943), английской социалистки и лидера лейбористской партии.

Уэллс, Г. Дж. , 1866 – 1946. Английский романист, журналист, литератор (история, социология, наука).

Уэсли, Джон, 1703 – 1791. Английский священнослужитель, основатель методизма.

Фабианцы. Члены Фабианского общества, важного английского социалистического общества, основанного в 1883; предпочитали эволюционное социалистическое «проникновение» в капиталистические учреждения и противились революционному учению Маркса.

Фаланга. Древнегреческое пехотное формирование.

Фауст (доктор Фаустус). По немецкой легенде – ученый, продавший свою душу дьяволу за могущество, молодость и знание.

Фидий, ок.490 – ок.417 до н.э. Афинский скульптор.

Филипп Гессенский, 1504 – 1567. Деятель протестантской реформации.

Филмер, сэр Роберт, ум. 1653.

Фихте, Иоганн Готлиб, 1762 – 1814. Немецкий философ.

Фичино, Марсилио, 1433 – 1499. Итальянский философ-платоник.

Фома Аквинский, св., ок.1225-1274.

Фома Кемпийский, 1380 – 1471. Немецкий монах.

Форд, Генри, 1863 – 1947. Американский фабрикант автомобилей и филантроп.

Франциск I, 1494 – 1547. Король Франции (1515 – 1547).

Франциск Ассизский, св., ок.1182 – 1226. Основатель францисканского ордена.

Фрейд, Зигмунд, 1856 – 1939.

Фридрих II, 1272 – 1337. Король Сицилии.

Фромм, Эрих, 1900 – , немецко-американский психолог.

Фукидид, ок.457 – до 401 до н.э. Афинский историк, автор «Истории войны» между Афинами и Спартой (431 – 404) до н.э.

Фурье, Шарль, 1772 – 1837. Французский социальный философ.

Хаксли, Олдос Леонард, 1894 – 1963. Английский романист, эссеист и поэт.

Холмс, Джон Хейнс, 1879 – 1964. Американский либеральный священнослужитель (не принадлежавший никакой церкви). Один из основателей Национальной ассоциации содействия прогрессу цветного населения и Американского союза в защиту гражданских свобод.

Цвингли, Ульрих, 1484 – 1531. Швейцарский протестантский реформатор.

Цицерон, Марк Туллий, 106 – 43 до н.э. Римский философ, оратор, политик и государственный деятель. Его латинская проза стала образцом для латинистов, начиная с эпохи Возрождения.

Чейз, Стюарт, 1888 – 1975. Американский писатель, экономист, семантик.

Челлини, Бенvenuto, 1500 – 1571. Итальянский ювелир и скульптор.

Чепмен, Джон Джей, 1862 – 1933. Американский поэт, драматург и эссеист.

Чосер, Джефри, ок.1344 – 1400. Английский поэт, государственный служащий, предприниматель.

Чотоква. Курортный поселок на западе штата Нью-Йорк. Местонахождение Института Чотоква, основанного в 1874 году. Здесь возникло движение за образование взрослых, и устраивались лекции по искусству, естествознанию и гуманитарным наукам, а также концерты.

Шангри-ла. Любая скрытая райская долина (из книги Джеймса Гилтона «Потерянные горизонты»).

Шатильон (Кастальон), Себастьян, 1515 – 1563. Французский протестантский теолог, некоторое время связанный с Кальвином.

Шатобриан, Рене де, 1768 – 1848.

Швейцер, Альберт, 1875 – 1965. Эльзасский священник, музыковед, органист, философ и врач (во Французской Экваториальной Африке).

Шелберн, Уильям, Пети, Фитцморис, 2-ой граф, 1737 – 1805. Либеральный английский государственный деятель.

Шелли, Перси Биши, 1792 – 1822. Английский поэт.

Шеллинг, Фридрих фон, 1775 – 1854. Немецкий романтический философ.

Шлезингер, Артур, М. мл. , 1917 – . Американский историк.

Шоу, Дж. Б. , 1856 – 1950. Ирландско-английский драматург, критик (музыки и литературы), публицист, основатель Фабианского общества.

Шпенглер, Освальд, 1880 – 1936. Немецкий историк и философ.

Эгидий Роман, ок.1247 – 1316. Схоласт, доктор канонического и римского права и политический теоретик.

Эддингтон, сэр Артур Стэнли, 1882 – 1944. Английский физик и астроном.

Эдуард VI, 1537 – 1553. Король Англии. Сын Генриха VIII и Джейн Сеймур.

Эйнштейн, Альберт, 1879 – 1955. Американский физик, формулировавший теорию относительности.

Элиот, Т. С., 1888 – 1965. Английский поэт, драматург и литературный критик, родившийся в Соединенных Штатах.

Эмерсон, Ралф Уолдо, 1803 – 1882. Американский поэт и эссеист.

Эразм, ок.1469 – 1536. Голландский ученый-гуманист.

Эраст, Томас, 1524 – 1583. Швейцарский врач и теолог. Последователь Цвингли.

Эратосфен, ок.275 – ок.195 до н.э. Греческий ученый.

Эригена, Иоанн Скот, ок.810 – 880. Ирландский схоластический философ; глава придворной школы Карла Луиса в Париже.

Эсхил, 525-456 до н.э. Афинский драматург.

Юм, Дэвид, 1711 – 1776. Шотландский философ и историк.

Юнкер. Член прусской земельной аристократии.

Якобинские клубы. Во время Французской Революции – сеть радикальных политических клубов, связанных с парижским Якобинским клубом.

Янсенизм. Французское религиозное движение, названное по имени голландского римско-католического теолога Корнелиуса Янсена (1585 – 1638). Янсенисты подчеркивали личное благочестие и предопределение, сопротивляясь нормальной теологии иезуитов.