

Р.А. НИСБЕТ

ВОЗВРАЩЕНИЕ “СВЯЩЕННОГО”

Вряд ли можно найти другое понятие, которое бы столь ясно говорило об уникальной роли социологии среди прочих общественных наук XIX столетия и так точно выражало ее основные утверждения о природе человека и общества, как понятие "священное".

Я называю этим словом совокупность феноменов, включающую миф, ритуал, таинство, догму, нравы и нормы человеческого поведения – всю сферу индивидуальной мотивации и социальной организации, выходящую за пределы утилитарного или рационального и черпающую свою жизненную силу в том, что Вебер называл харизмой, а Зиммель – набожностью.

Примечательно, что понятие "религиозно-священное" вошло в социологию не столько потому, что авторы, подобные Дюркгейму или Веберу, в той или иной форме (будь то анализ или описание) обращали внимание на религиозные феномены, сколько потому, что данное понятие использовалось для интерпретации таких отнюдь не религиозных феноменов как авторитет, статус, община и личность.

Все основные направления в социологии – начиная с исследования Токвилем связи между догмой и интеллектом, описания Фюстелем де Куланжем подъема и упадка древней гражданской общины и вплоть до веберовской теории харизмы, зиммелевского понятия набожности и известного дюркгеймовского противопоставления священного и светского – использовали понятие "религиозно-священное", в отличие от других общественных наук. Типология "священное – светское" имеет такое же методологическое значение, как община – общество, статус – класс, авторитет – власть. Это – концептуальная аналитическая конструкция, позволяющая по-новому взглянуть на природу не только религии, но и общества, экономики и государства. Религиозно-священное, не будучи лишь иллюзией или надстройкой, укоренено в обществе; его нельзя отправить на свалку истории, ибо, как говорил Дюркгейм, "есть нечто вечное в религии".

В том, что социология заново открыла религию, есть своя ирония. Разве не убедил нас век Разума и Просвещения в невозможности вернуться к институциональной религии и в несоответствии Разума всем замшелым атрибутам религии: догматической страстности и "энтузиазму", с одной стороны, литургии, ритуалу и таинству, с другой? Даже автор религиозных работ XVII-XVIII столетий должен был рационализировать религию и по возможности освобождать ее от литургических излишеств и догматической веры. На протяжении этих двух столетий необычайная мода на естественное право и индивидуалистический рационализм была бесспорной как в религиозном, так и любом другом типе мышления. А этим векам предшествовало Возрожде-

© *Nisbet R.* The sociological tradition. New York: Basic Books, 1966. Перевод представляет собой фрагмент главы "Священное" из указанной книги Р. Нисбета.

Перевод с английского кандидата философских наук Е.Д. Руткевич.

ние, дух которого, по самой своей сути, был если и не антирелигиозным, то уж точно не христианским.

Говоря о Просвещении, особенно во Франции, справедливости ради стоит отметить, что при всем разнообразии мнений и ценностей того непростого времени было нечто, объединявшее всех философов-просветителей: презрение к показной или институциональной религии любого рода. Конечно, в этом отношении философы вторили светским рационалистам всех времен, начиная с Демокрита и Лукреция в древности до Бертрана Рассела в наши дни.

Если и существует какой-то единый взгляд на природу и происхождение религии, характерный для критической рационалистической традиции от Лукреция до Рассела, то суть его в том, что религия возникает в результате помутнения разума, отсутствия науки или истинного знания, короче говоря, религия рождается из предрассудка. В европейской истории не было другого периода, когда эта позиция была настолько распространена и выражена так блестяще, как во времена французского Просвещения в конце XVIII столетия. Для таких работ как "Словарь" Вольтера, "Исследование о человеке" Гельвеция, "Человек-машина" Ламетри, "Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума" Кондорсе, "Система природы" Гольбаха характерно утверждение, что религия, особенно христианство, – это совокупность предрассудков, в которых нуждается лишь невежественный и иррациональный человек.

В книге "Здравый смысл" Гольбах, вслед за многими другими рассудочными философами, утверждал: "Пусть сознание людей наполнится истинными идеями, пусть их разум совершенствуется, пусть ими правит справедливость, и тогда не будет нужды устанавливать страстям такую слабую преграду, как страх перед Богами" [1, с. 50].

В эту эпоху мало кто сомневался в том, что краеугольным камнем подлинной морали был исключительно разум. Главной задачей было определение естественного права. Но "кто же сможет разглядеть естественное право за таинственной завесой, которой священники окружают его? – спрашивал Гельвеций в трактате "О человеке". – Это право, говорят они, – канва всех религий. Пусть так. Но священники разукрасили эту канву таким множеством тайн, что она совершенно исчезла под слоем этих украшений. Всякий, кто обращался к истории, обнаруживал, что людская добродетель тем меньше, чем больше сила предрассудков. Как можно научить суеверного человека следовать своему долгу? Как во тьме заблуждения и невежества может он встать на путь справедливости?" [1, с. 56].

Конечно, были у философов и расхождения, но всех их объединяла убежденность в том, что религия Откровения – это совокупность предрассудков, которых человек будет придерживаться лишь до тех пор, пока ему не известны открытия современной науки и философии. Философы-просветители не считали религию неотъемлемой частью души или, скажем, общества. Они понимали ее исключительно как систему интеллектуальных утверждений о Вселенной и человеке. А так как утверждения эти были, несомненно, ложными, можно было с уверенностью предсказать их полное уничтожение (а то и помочь ему!) благодаря распространению веры в разум.

Революция своими поразительными указами 1793-1794 годов о дехристианизации, внесла свою лепту в "шторм небес", причем такую, о которой не мог мечтать ни один, даже самый оптимистически настроенный философ-секуляризатор. В ретроспективе этот бесплодный эпизод Революции кажется несколько комичным: торжественное изгнание христианского культа в какой бы то ни было форме; отказ от присущего ему символизма; запрещение его терминологии; введение нового календаря с предписанием навсегда изгладить из памяти старые предрассудки; благочестивое поклонение Духу Разума на городских площадях Франции; публичные заявления в форме высокопарных религиозных обращений и тому подобное. Но сколь бы тщетными и недолговечными ни казались эти усилия, ничто во всей Революции, за исключением, пожалуй, террора, не оказало столь глубокого воздействия на консервативное и религиозное сознание остальной Европы, как эти указы о дехристианизации. Вряд ли можно усомниться в том, что именно волна ужаса, поднятая ими, во многом способствовала необычайной по силе реакции на рационалистический секуляризм в XIX веке.

Нельзя сказать, что светская традиция утратила свою силу или значение. В работах Бентама или Маркса, если говорить о самых влиятельных последователях просветителей, в отношении к религии сквозит та же самая ненависть, что была характерна для трудов Гольбаха и Гельвеция, и то же презрение, поскольку они считали, что религия не может помочь в объяснении общества и человеческого поведения.

В своих ранних работах Бентам довольствовался нападками на религию Откровения. Подобно некоторым французским философам-просветителям, он нашел прибежище в рационализированном христианстве, очищенном от всего, кроме самых простых заповедей, и одобряющем естественное право.

Однако к 1822 году Бентам отказался даже от естественной религии. Он полагал, что любая форма религии пагубна. Помимо интеллектуальных нелепостей, религия способствует возникновению "в обществе искусственной антипатии между верующими и неверующими, между практикующими религию и теми, кто ее не практикует, а также между людьми, практикующими ее по-разному" [2, р. 293]. Для Бентама в религии и ее атрибутах не было ничего, что могло бы обогатить науку о человеке.

Точно так же и Маркс не нашел в религии ни концептуальной, ни функциональной пользы для человеческого сообщества. Все самое существенное для науки об обществе Маркс видел в материальной и особенно в экономической сфере. Религия, говорит Маркс, коренится в социальном угнетении. По Марксу, источник религии – в отчуждении человека от своих собственных сил, которые он переносит на сверхъестественное. И отчуждение, и религия, считает он, возникают из социального угнетения: "Религиозное убожество есть в то же самое время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия – это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому, как она – дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа" [3, с. 415].

Это позволяет нам понять иной взгляд на религию, отличный от характерного для эпохи Просвещения. Для Маркса религия, безусловно, предрассудок, но остановиться на этом – значит свести религию лишь к интеллекту-

альному измерению, к абстрактной вере. Это создает впечатление – как мы уже видели это у философов Просвещения – будто религия может быть просто заменена новыми рациональными верованиями. Маркс понимал этот вопрос гораздо глубже. Мало изменить только верования. Требуется переустройство всего социального порядка, ибо вера глубоко укоренена в социальных отношениях людей.

Подобно Людвигу Фейербаху, Маркс считал: то, что человек отдает Богу в форме поклонения, он забирает у самого себя. То есть человек, убежденный своим страданием или ложным учением, переносит на сверхъестественное существо то, что принадлежит ему самому. И даже известная марксова критика Фейербаха – следствие его убежденности в том, что главное – не религиозные формы, против которых призывал восставать Фейербах, но экономические формы существования. Отказ от религии как от "иллюзорного счастья" необходим ради действительного счастья людей, заявлял Маркс. Но прежде, чем упразднить религию, нужно избавиться от условий, ее породивших. "Требование отказа от иллюзий о своем положении есть требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях" [3, с. 415].

Священное и светское

Однако в основном русле социологической мысли религия отнюдь не считается иллюзией, а если и считается, то лишь иллюзией функционально необходимой, которая вряд ли исчезнет в процессе изменений материальных или социальных условий. В своей работе "Элементарные формы религиозной жизни" Дюркгейм писал: "Есть нечто вечное в религии, чему предназначено пережить все частные символы, в которые религиозная мысль последовательно себя облекала. Не существует такого общества, которое не испытывало бы потребности вновь и вновь поддерживать и подтверждать коллективные чувства и коллективные идеи, благодаря которым оно сохраняет свою сплоченность и свое лицо" [4, р. 427].

Не являясь лишь суммой верований, подвластных, согласно философии Просвещения, разрушительному воздействию науки и образования, религия прочно укоренена в самой природе умственной и социальной жизни. Наравне с политическими и экономическими силами она может быть причинным и определяющим фактором. На этом твердо стояли Конт, Токвиль, Вебер, Дюркгейм и Зиммель, представляя другой фланг социологического бунта против индивидуалистического рационализма этого века.

Это, однако, не означает, что социологи были более религиозными, чем, скажем, утилитаристы. Дюркгейм, чьи "Элементарные формы", вероятно, являются наиболее впечатляющей работой из всего, когда-либо написанного по поводу необходимости религии для общества, был последовательным агностиком. Вебер и Зиммель тоже, несомненно, были агностиками, хотя, может, и менее последовательными. Токвиль был верующим католиком, по крайней мере, называл себя так, но настолько скептическим ко всему, кроме минимума основных христианских истин, и столь критичным по отношению к клерикализму, что вряд ли его можно считать религиозным. И хотя позитивизму суждено было стать своего рода религией в сознании Конта, именно он делает общество Великим Существом и именно в позитивизме, равно-

значном науке, черпает свои догмы. Короче говоря, тот факт, что в социологии подчеркивается методологическое значение религии как ключевой переменной при изучении общества, не имеет ничего общего с личной религиозностью социологов. Скорее он объясняется глубоко изменившимся пониманием природы религии.

Теоретическое внимание социологии к религии – часть того глубокого интереса к религиозным феноменам, наличие которого было характерно для многих мыслителей XIX века. Историки, изучающие современную мысль, редко осознают, что именно XIX век – пока речь идет о работах по религии – один из двух или трех самых плодотворных во всей истории Западной Европы.

Это столетие, наряду с индивидуалистическим рационализмом и секуляризмом, было отмечено глубоким интересом к вопросам веры и литургии и дало миру некоторых наиболее выдающихся теологов в истории христианства. Среди их произведений можно выделить некоторые работы, представляющиеся нам наиболее интересными. Прежде всего, это весьма популярный в свое время "Гений христианства" Шатобриана (1802), который привлек внимание светских философов и историков, обратил их научные интересы к религии и создал почву для такого почтения к религии и всему с ней связанному, какого не было века. Кроме того, следует отметить важную и глубокую работу Ламенне "Эссе о безразличии", "Сравнительный анализ влияния протестантизма и католицизма на европейскую цивилизацию" Бальмеса (обе книги выдержали множество переизданий и переводов в первой половине века) и "Сущность христианства" Фейербаха.

Последнюю, в отличие от трех первых, вряд ли можно считать прославлением христианства, но, пожалуй, найдется немного работ, равных ей по силе проникновения в доктринальные и литургические тайны христианства. Главное, что в ней исследуется, – значение религии в обществе, и ей было суждено оказать влияние на ряд теологов. В чем преуспели в начале века эти и подобные им труды по религии, так это в пробуждении интереса к роли религии в человеческом мышлении и в обществе. Мы видим проявление этого интереса в самых различных местах: у Кольриджа и Саути в Англии, у Гегеля в Германии, у Сен-Симона и Конта во Франции. И сколь бы ни были различны предпосылки и идеи этих авторов, их объединяет признание необходимости хоть какой-то религии для общества – любого общества, созданного в соответствии либо с гегелевскими нормами среднего класса, либо с позитивистскими определениями Конта.

В "Философии права" Гегеля религия оказывается самостоятельной областью социального существования, подобно семье, корпорации и социальному классу. По Гегелю, религия не сводится к верованию и вере. Она представляет собой один из важнейших "кругов ассоциации". У религии есть своя цель и своя внешняя организация. "Религиозный культ предполагает наличие доктрины и ритуала; для совершенства культа требуются владения и собственность, а также индивиды, посвящающие себя служению пастве. Таким образом, между государством и церковью возникает взаимосвязь. По логике вещей, государство выполняет свой долг по отношению к церкви, всячески содействуя ей и оказывая защиту при осуществлении ею своей религиозной

цели. Кроме того, поскольку религия – интегрирующий фактор в государстве, внедряющий чувство сплоченности в сознание людей, государство должно требовать от всех своих подданных, чтобы они входили в церковную общину" [5, с. 298]. Гегель как мог подчеркивал решающую роль религии в социальном порядке и индивидуальном мышлении. Он был рационалистом, но совершенно иного рода, чем рационалисты, предшествовавшие ему в Германии.

Когда обращаешься к Конту, с трудом вспоминаешь, что это работы не теолога, а того, кто называл себя ученым. Религиозность была у Конта в крови, и о ней нельзя судить лишь по страницам "Позитивной политики", которую он написал в конце жизни. Уже в "Очерках", написанных им в молодости, чувствуется понимание необходимости "духовного авторитета" для общества, что поразительно отличается от взглядов философов-просветителей, которых он критиковал как за это, так и за многое другое.

В одном из своих очерков Конт говорит, что истоки нынешних неурядиц в обществе восходят к духовной дезорганизации Европы, начавшейся с Реформации, когда благодаря учениям Лютера и Кальвина произошел раскол христианского единства. Для средневекового мира, пишет Конт, было характерно четкое разделение духовной и светской властей, разделение, сдерживавшее власть королей, с одной стороны, и придававшее самостоятельный и мирской характер моральным законам церкви, с другой. Что необходимо сегодня, пишет Конт в "Очерках", так это возрождение "духовного авторитета, отличного и независимого от временной мирской власти" [6]. Только такому духовному авторитету под силу приостановить моральное опустошение, которое несет с собой секуляризм, вызванный к жизни "метафизическими догмами" Просвещения.

Однако именно в "Позитивной политике" "религиозная социология" Конта достигает наибольшей глубины и размаха. Из нее мы узнаем, что любому объединению людей всегда необходима религия. Средние века славятся своим органическим слиянием религии и общества. И хотя позитивизм считает христианство старомодным, это не означает, что религия выходит из употребления. Напротив, позитивизм, будучи явлением научного характера, сам становится новой религией человека, религией, Высшее Существо которой есть общество.

Контовскую религию позитивизма вполне можно охарактеризовать как "католицизм без христианства", и, вероятно, немного найдется читателей "Позитивной политики", которые не почувствуют влияния, оказанного на Конта его родителями, ревностными католиками и роялистами. В этой работе дается детальное описание как учения новой религии – позитивизма, так и ее литургии, таинств, ритуалов и даже одеяний позитивистских священников, которые в то же самое время являются и учеными.

Все это следовало бы рассматривать не иначе как мессианское вероучение светского пророка, если бы не тот факт, что в процессе выдвижения доводов в пользу религии для общества Конт проявил необычайную проницательность в понимании взаимосвязи религиозной догмы и личности; ритуала и интеграции семьи, общества, государства; веры и морального согласия [7]. Лишенная позитивистской полемики, в контексте которой возникает подоб-

ная пронизательность, она, несомненно, оказывается в русле философского понимания взаимосвязи религии и общества, начинающегося с Шатобриана и завершающегося Дюркгеймом или Вебером.

Если взглянуть на религиозные произведения, появившиеся в качестве реакции на секуляризм Просвещения и Революции в любой части Европы, можно отметить четыре основные перспективы, соответствующие особому социологическому видению религии.

Во-первых, религия нужна обществу не только в абстрактном моральном смысле, но как обязательный механизм интеграции людей и как символическая структура, объединяющая людей на основе их веры и преданности. Начиная с учения Бёрка о предрассудках и работы Шатобриана, где он подчеркивал ритуальную сущность христианства, мы сталкиваемся с отрицанием рационалистического взгляда, согласно которому религию можно свести к верованию или логическому утверждению. Подобно тому, как общинные связи необходимы для поддержания социального порядка, священные ценности необходимы для поддержания морального согласия. Ошибка Просвещения состояла в предположении, что священное – не более, чем преходящее заблуждение и что люди могут жить мирскими ценностями, основанными на разуме и интересе.

Во-вторых, религия – ключевой элемент и важнейшая сфера, необходимые для понимания истории и социального изменения. Все, что определяет ее символическую интегративную значимость для социального порядка, определяет также ее главную роль в качестве источника, из которого берут происхождение наиболее важные типы социального изменения, или же она обуславливает тот контекст, в котором материальные изменения превращаются в крайне необходимые мотивации и ценности.

По сути дела, именно этим можно объяснить интерес к протестантизму, наличие которого чувствовалось в работах религиозных консерваторов и романтиков. Для таких авторов, как Бональд, Ламенне и Бальмес, протестантизм с его особым вниманием к индивидуальной вере и пренебрежением к ритуалу и литургии представлялся разрушительной силой европейской истории.

Именно эта тема освещалась в работах XIX столетия. Она присутствует у Бёрка, который отмечал роковую связь религиозного раскола с торгашеским духом и демократическим выравниванием; у Ламенне, который проследил современную "индифферентность" вплоть до отделения протестантов от католической общины; у Шатобриана, видевшего в протестантизме главную причину того, что он считал упадком культурных ценностей в современном мире. Испанский католик Бальмес в работе "Сравнительный анализ влияния протестантизма и католицизма на европейскую цивилизацию" говорил, что протестантизм – главная причина не только безудержного торгашеского духа, но также и современного политического деспотизма.

В-третьих, религия – не только вера, учение и наставление. Это также ритуал и церемония, община и авторитет, иерархия и организация. В "Теории власти" Бональд утверждал, что религия созвучна государству как система прав и обязанностей. Согласно Ламенне, начало современной дезинтеграции и отчуждения следует искать как в крушении авторитетов, так и отделении

людей от религиозной общины. Обаяние и притягательность "Гения христианства" Шатобриана даже для светского сознания заключается в детальном освещении "тайн" и ритуалов, также как и эстетических ценностей христианства. "В жизни нет ничего более прекрасного, возвышенного и приятного, чем то, что является более или менее таинственным... Наиболее замечательны те чувства, которые вызывают трудно объяснимые впечатления. Принимая во внимание естественную склонность человека к таинственному, вряд ли стоит удивляться, что религии всех наций должны были иметь свои непостижимые тайны" [8, р. 51-53]. Именно потому, что христианство считается тайной, в нем особо подчеркивается роль священного и всех его аспектов – таинств, ритуалов, обрядов и праздников, что делает религию скорее единством символа и действия, чем разума и логики. Именно общинный характер веры, проявляющийся в литургии, таинстве и облачении, который символизируется церковными колоколами, говорит он, – самая живучая черта христианства. Способность религии поощрять, укреплять и защищать людей проявляется, преимущественно, не в религиозных идеях, но в ритуалах и таинствах, благодаря которым отдельный человек осознает свою принадлежность к обществу.

В-четвертых, в своем желании восстановить величие религии в истории человеческой мысли консерваторы нарекли ее источником всех основополагающих идей и верований. У Бональда есть длинный отрывок, где он стремится показать, что язык и категории мышления ведут свое происхождение от созерцания Бога примитивным человеком. Каким образом еще, спрашивает он, можно решить эволюционную антиномию мысли и речи, идеи и слова, как не в сфере божественного? [9].

Из религиозного общества возникают все другие формы общества; из религиозной лояльности – все другие формы лояльности; из религиозных идей – все прочие идеи. Не конечный индивид – источник идей и ценностей, заявляет Ламенне, так как индивид есть не что иное, как химера, "тень сновидения" [10, р. 718]. Ошибка индивидуализма – не только моральная, но и метафизическая. Только в том контексте, который человек считает божественным, первоначально и могли возникнуть главные идеи человечества.

Эти соображения способствуют появлению того, что я назвал аналитическим аспектом священного. Полемический и евангелический характер такого взгляда на религию достаточно ясно выражен в работах религиозных романтиков и консерваторов, а также в работах Гегеля и Конта. К чему мы должны теперь обратиться, так это к постепенному превращению полемического контекста в интеллектуальный анализ и к использованию этой позиции в целях понимания, а не евангельской проповеди.

Догма и демократия – Токвиль

Для Токвиля религия – это основной источник человеческих представлений о физической и социальной реальности. "Практически любое человеческое деяние, сколь бы частный характер оно ни носило, порождается всеобщими представлениями людей о Боге, о его отношении к человеческому роду, о природе души и об обязанностях людей перед себе подобными. Эти

идеи не могут не играть роль общего источника, из которого берут начало все остальные идеи и представления" [11, с. 328].

Религия, утверждает Токвиль, так же естественна для человеческого сознания, как надежда, и она в равной степени неугасима. "Если люди и отдаляются от веры, то лишь в силу заблуждений ума и вследствие нравственного насилия над своей природой. Их склонность к религии непреодолима. Неверие – это исключение из правила, естественным состоянием человечества является вера. Если рассматривать религию только как одно из порождений человеческого духа, то можно сказать, что все религии черпают часть своей силы в самом человеке. И так будет всегда, таково свойство человеческой природы" [11, с. 226].

Главная функция религии в обществе заключается в том, что она представляет собой структуру веры, позволяющую индивиду перевести внешнее многообразие в интеллектуальный порядок. Религия интегративна, и ее внезапная потеря может привести и к социальной дезорганизации, и к политическому деспотизму. Совсем не будучи препятствием на пути человеческого разума – как это повсеместно утверждалось Просвещением – она придает разуму силу. Без религии разум пребывает в вакууме, неразвитый и бессильный.

Сердцевину религии и всех священных вещей составляет догма. Догма, полагает Токвиль, так же необходима сознанию индивида, как и структуре общества. Это – стальная пружина мышления. Токвиль готов согласиться с эпиграммой кардинала Ньюмена "люди умрут за догму, но не шевельнутся ради того, чтобы прийти к собственному выводу".

"А ведь вполне ясно, что без подобных общих воззрений никакое общество не способно процветать или хотя бы просто выжить, ибо без идейной общности невозможно деятельное сотрудничество. Но если сами люди, не зная коллективных усилий, еще могут существовать, то общественный организм не может. Следовательно, для создания общества и, тем более, для его процветания необходимо, чтобы умы всех граждан были постоянно и прочно объединены несколькими основными идеями; но это невозможно, если каждый из них не станет время от времени черпать свои суждения из одного и того же источника и не согласится признать своими определенное число уже готовых взглядов.

Размышляя теперь о человеке, взятом в отдельности, я нахожу, что догматические суждения необходимы ему не только для того, чтобы он мог действовать заодно с себе подобными, но и для его собственной жизни.

Если бы человек был вынужден доказать себе самому все те истины, которыми он пользуется ежедневно, он никогда не пришел бы к окончательному результату; он бы изнемог, доказывая предварительные положения и не продвигаясь вперед... Самые великие философы на свете вынуждены принимать на веру миллион чужих положений и признавать значительно больше истин, чем они сумели лично установить" [11, с. 322].

Очевидно, здесь Токвиль вспоминает о знаменитой защите Бёрком предрассудка и "тайной мудрости" предрассудка. Бёрк утверждал: губительно "сбросить одеяние предрассудка, не оставив ничего, кроме голого рассудка, потому что предрассудок вместе с рассудком обладают как мотивацией,

заставляющей рассудок действовать, так и привязанностью, придающей действию неизменность. Предрассудок готов ко всяким неожиданностям и не дает человеку колебаться в момент решения, скептического, трудного, вызывающего сомнения. Предрассудок делает добродетель человека его привычкой, а не рядом бессвязных действий. Только благодаря предрассудку долг становится частью его природы" [12, р. 494].

Однако демократия оказывает вредное влияние на догму, по крайней мере, на те типы догмы, которые возникают не из демократии. "Равенство условий вызывает в людях своего рода инстинктивное недоверие к сверхъестественному и формирует слишком высокое, а подчас и совершенно преувеличенное представление о возможностях человеческого разума" [11, с. 323]. Социальный эгалитаризм не способствует уважению какого бы то ни было авторитета, исходящего не от массы людей. Источники истины они, "как правило, ищут в самих себе или в себе подобных. Это утверждение вполне доказывается тем, что в такие времена не может быть создана никакая новая религия и что любые попытки в этом роде будут не только нечестивыми, но и нелепо безрассудными" [11, с. 323].

Но скептицизм по отношению к сверхъестественным силам не является абсолютным. Потребность в священном веровании в человеке такова, что в условиях эгалитаризма он будет наделять народные массы и массовое мнение тем, что берется им у сверхъестественного. В Америке, говорит Токвиль, "сама религия господствует ... не столько как учение о божественном откровении, сколько как проявление общественного мнения" [11, с. 324]. Важнее то, что общественное мнение становится новой формой религии. Неважно, какова специфическая природа законов, при которых живут люди: "в век равенства она всегда будет почти неограниченной, и независимо от собственно политических законов, управляющих людьми, вполне можно утверждать, что доверие к общественному мнению станет своего рода религией, чьим пророком будет численное большинство". Это своего рода демократический пантеизм. "Из всех разнообразных систем, поддерживающих философские попытки объяснения вселенной, я полагаю, пантеизм – одна из тех, что более других может соблазнить человеческое сознание в демократические времена" [11, с. 324-325].

Функционально необходимой для демократии оказывается не только религиозная вера, но также символика и литургия религии. Как правило, отмечает Токвиль, нет ничего более отвратительного для людей, живущих в демократическом обществе, чем подчинение форме. "Живущие в это время люди с раздражением относятся к риторике; символы кажутся им по-детски наивными, искусственными выдумками, окутывающими и приукрашивающими в их глазах те истины, которые им было бы свойственнее рассмотреть совершенно нагими при ясном свете дня; церемонии их совершенно не трогают, и они произвольно склоняются к тому, чтобы не придавать существенного значения деталям богослужения". Но формы необходимы, так как они "способствуют концентрации человеческого сознания на размышлении об абстрактных истинах, помогая прочно их усваивать и истово верить в них" [11, с. 331-332].

В Соединенных Штатах даже среди римских католиков, отмечает Токвиль, поклонения одной лишь религиозной форме меньше, чем где бы то ни было в Европе. "Я не видел ни одной страны, где христианство было бы менее опосредовано формальностями, символами и обрядами, чем в Соединенных Штатах, и где бы оно было представлено человеческому сознанию в более ясных, простых и общих идеях. Нигде в мире католические священники не обнаруживают столь незначительной привязанности к мелочному формализму индивидуальных правил поведения, к необычным, особым методам обретения спасительной благодати, как в Соединенных Штатах, где они озабочены не столько буквой, сколько духом закона" [11, с. 333].

Токвилю очень интересовала роль католицизма в Соединенных Штатах. Он был поражен наличием двух различных тенденций в отношении американцев к католической церкви. С одной стороны, ему казалось, что американским католикам было легче утратить веру, чем их европейским братьям, то есть следовать скорее букве, чем духу католицизма. С другой стороны, довольно много протестантов обращалось в католицизм.

"Если рассматривать ситуацию, в которой оказалась католическая церковь, изнутри, то создается впечатление, что церковь теряет свой вес; если же рассматривать ситуацию извне, то влияние церкви кажется растущим. Этому есть объяснение. Люди нашего времени, конечно, мало склонны верить в Бога; но уж если они принимают религию, то тотчас же обнаруживают в самих себе скрытый инстинкт, который независимо от их желания подталкивает их к католицизму. Некоторые доктрины и обряды, принятые в романской католической церкви, удивляют их, однако они испытывают тайное восхищение ее стройной системой управления, и она привлекает их своим внушительным единством.

Если бы католицизм был в состоянии отречься в конце концов от порожденных им политической розни и ненависти, то я почти не сомневаюсь в том, что тот же самый дух времени, который кажется прямо противостоящим католицизму, перестал бы быть слишком неблагоприятным для него, и католическая церковь сумела бы мгновенно добиться великих завоеваний" [11, с. 334].

Посещение Токвилем Соединенных Штатов совпало с необычным всплеском религиозного сектантства. Новые секты в той или иной форме возникали почти ежедневно, как правило, дробясь или сливаясь. Сектантский дух придал евангелизму неистовство, что, по мнению Токвиля, имело своеобразное отношение к политике. Описывая религиозных миссионеров, встреченных им в глубинке, он отмечал, что "в Соединенных Штатах религиозное подвижничество всегда согревается огнем патриотизма. Можно подумать, что эти люди поступают так только ради спасения души, но это заблуждение. Вечная жизнь – лишь одно из их стремлений. Побеседовав с этими миссионерами христианской цивилизации, вы будете удивлены тем, насколько часто они говорят о благах сего мира, вы обнаружите политических деятелей там, где полагали встретить религиозных" [11, с. 224].

Он видел взаимосвязь между материальным изобилием и умножением религиозных фанатиков. "Хотя страсть к земным благам – господствующая у американцев, им знакомы такие моменты покоя, когда их души, кажется,

разом рвут все узы, связывающие их с миром плоти, и неудержимо устремляются к небесам" [11, с. 392]. В Соединенных Штатах можно встретить особую форму "экзальтированной и почти отчаянной духовности, какую едва ли встретишь в Европе". Порыв к духовным объектам нельзя подавить надолго. Неважно, сколько времени его будет подавлять любовь к материальному, настанет момент, когда этот духовный порыв должен найти выход. И чем сильнее чувство подавления материальным, тем в более необузданной форме произойдет этот выход [11, с. 393].

Наблюдая взаимосвязь между религиозной и политической принадлежностью, Токвиль приходит к противопоставлению католицизма и протестантизма. Большинству умов того времени казалось очевидным, что католицизм по своему вероучению и структуре меньше подходил политической демократии, чем протестантизм. Но Токвиль имел по этому поводу иное мнение, которое он выражал столь же определенно и резко, как и свою реакцию на Просвещение.

Первое, что бросается ему в глаза в Соединенных Штатах – близость подавляющего большинства римских католиков к партии, которая является наиболее эгалитарной и демократической. "Большинство католиков бедны, поэтому они могут участвовать в управлении обществом только в том случае, если такая возможность предоставлена всем гражданам. Католики составляют меньшинство, стало быть, для того, чтобы они могли пользоваться своими правами, необходимо уважение прав всех граждан" [11, с. 221].

Но есть даже более важная причина, коренящаяся в самой природе католической теологии. "У католиков религиозное общество состоит из двух элементов: священник и народ. Священник возвышается над всеми верующими, все, кто стоит ниже его, равны между собой. Католические догмы одинаковы для людей разного умственного развития, вера образованных людей и невежественных, талантливых и посредственных должна быть совершенно одинаковой. Католичество обязывает и бедных и богатых следовать одним обрядам, одинаково сурово относится к сильным и слабым, оно не вступает в сделку ни с одним смертным и подходит ко всем людям с одной меркой. Ему нравится смешивать у алтаря все классы общества так же, как они смешаны перед Господом Богом" [11, с. 221].

Протестантизм, с другой стороны, "стремится делать людей скорее независимыми, чем равными" [11, с. 219]. Кроме того, существует протестантская любовь к богатству и привилегиям, идущая рука об руку с духовными убеждениями, отмечает Токвиль. Именно об англосаксонских пуританах в Америке пишет Токвиль в следующем абзаце: "Эти люди способны принести в жертву религиозным убеждениям своих друзей, свою семью и свою родину; можно предположить, что они поглощены поиском некоего интеллектуального блага, за которое готовы заплатить столь дорогую цену. Между тем, оказывается, что они практически с той же настойчивостью стремятся добиться не только морального удовлетворения, но и материальных благ, ища счастья на том свете и одновременно благополучия и свободы на этом" [11, с. 53].

Наконец, мы должны упомянуть обсуждавшуюся Токвилем взаимосвязь между религией и властью. Он считает, что нет ничего более необходимого

для сохранения свободы в демократическом обществе, чем полное отделение религии от государства и политики. И нет ничего, что было бы труднее сделать, сохраняя равную страсть к каждой из них.

Философы Просвещения, пишет Токвиль, полагали, что религиозная страстность постепенно исчезнет под влиянием современности. "Религиозное рвение, говорили они, неизбежно угасает по мере того, как расцветают свобода и знания. Досадно, что факты не подтверждают эту теорию" [11, с. 225]. Рост политической свободы – если взять в качестве примера Соединенные Штаты – только усиливает страстность по отношению к религии. Единственное, что может удерживать порознь эти схожие страсти, – это отделение церкви от государства. И Токвиль с одобрением отмечает рьяные усилия значительной части американского клира, направленные на то, чтобы остаться свободными от политики и государственной службы. Если же религия "объединяется с правительством, то у нее неизбежно возникают учения, которые верны лишь для некоторых народов. Так, вступая в союз с политической властью, религия увеличивает свое влияние на некоторых, но теряет надежду господствовать над всеми" [11, с. 226].

Существует также опасность, возникающая из стремления привести к гармонии всеобщие, вечные утверждения религии и неизбежно переменчивые положения демократии. "По мере того, как народы проникаются демократическими идеями и склоняются к республиканскому устройству общества, союз религии и власти становится все более опасным: ведь наступают времена, когда сила будет то в одних руках, то в других, политические теории станут сменять одна другую, люди, законы и даже конституции будут исчезать или меняться ежедневно. И все это будет происходить не в течение какого-либо периода, а постоянно. Волнения и нестабильность заложены в природе демократических республик, так же как оцепенение и спячка свойственны абсолютным монархиям" [11, с. 227].

В Европе, в отличие от Америки, христианство на протяжении столетий было тесно связано с политической властью. "Сегодня, когда их власть рушится, христианство оказывается как бы погребенным под их обломками". Ценой такого длительного союза является то, что в настоящее время христианство считается неверующими скорее политическим, нежели религиозным образованием. "Европейские атеисты рассматривают верующих скорее как политических врагов, нежели как религиозных противников. Религия ненавистна им в значительно большей степени как мировоззрение партии, нежели как несправедливая вера. Священника они отвергают скорее не как представителя Бога, а как сторонника власти" [11, с. 228].

Священное как перспектива – Фюстель де Куланж

В "Древней гражданской общине" Фюстеля де Куланжа мы встречаем первое, несомненно аналитическое использование понятия священного при объяснении социальной организации и институциональных изменений. Значение работ Фюстеля де Куланжа в немалой степени определяется тем, что он был одним из самых известных учителей Дюркгейма. Отдав должное тому, что понятие "священное" присутствует как в "Древней гражданской общине", так и в его лекциях, прочитанных в *Ecole Normale*, которые Дюрк-

гейм посещал, поступив туда в 1879 г., не стоит больше искать каких-то иных мотивов, побудивших Дюркгейма использовать это понятие. Сам Фюстель был убежденным рационалистом, и эта его работа больше свидетельствует о стремлении выдвигать и разрабатывать идеи, чем о религиозной вере. Он хорошо понимал, насколько различны мотивации людей в древнегреческих и римских городах-государствах и в современном мире. "Человек не мыслит более так, как он мыслил двадцать пять веков тому назад, и именно поэтому законы, им управляющие, теперь иные, чем в старину" [14, с. 2]. Главный тезис книги: сознание современного человека, будучи светским и рационалистическим, в корне отличается от сознания человека античного мира. Лишь признавая это, мы сможем понять исторические корни различных институтов.

Фюстель противопоставлял священное светскому, придавая понятию "священное" аналитическое значение. По его мнению, для объяснения общественного устройства его нужно рассматривать не с правовой, а с религиозной точки зрения. "Взгляните на учреждения древних, не размышляя об их верованиях: вы их найдете темными, непонятными, необъяснимыми" [14, с. 2]. Почему, продолжает он, существовали социальные классы как таковые, каким образом возникла абсолютная власть отца дома и особая строгость общинного права при отсутствии на ранних этапах представления об индивидуальности или свободе? И почему впоследствии вся эта социальная структура рухнула? Ответ на этот вопрос, полагает Фюстель, находится исключительно в сфере религии.

"Сравнение верований и законов показывает, что первоначальная религия определила греческую и римскую семью, установила брак и власть отца, обозначила степени родства и освятила право собственности и право наследства. Эта же религия, расширив и продолжив семью, образовала более значительную ассоциацию, гражданскую общину, и царила в ней так же властно, как и в семье. Из нее вышли все учреждения, как и все частное право древних. От нее гражданская община получила свои начала, свои нормы, свои обычаи, свое управление. Но, с течением времени, эти древние верования изменялись и забывались; частное право и политические учреждения изменялись также рука об руку с ними. Тогда наступил ряд переворотов, и социальные преобразования следовали правильно за переменами сознания" [14, с. 3]. Изучение древней гражданской общины и ее упадка обнаруживает "свидетельство и пример глубокой взаимосвязи, всегда существующей между идеями людей и их социальным положением". Затем следует детальный анализ, прежде всего, структуры древней общины, ее системы родства, социальных классов, религии, политики, и, наконец, череды изменений или революций, в результате которых община исчезла, поглощенная политической империей. При этом, в центре внимания оказывается то значение, которое Фюстель придает священному и тому, что с ним происходит. Именно благодаря этому его исследование становится уникальным на фоне множества других работ того времени, посвященных древнему праву и государству. Главным в ряду причинных факторов Фюстель считал религию, так же как Маркс – собственность, Мэн – право, а Бокль – физическую среду.

Природа и авторитет древней общины связаны в основе своей со священным огнем. Этот "огонь переставал блистать на алтаре только тогда, когда погибала вся семья; угасший очаг, угасшая семья были равнозначными выражениями у древних". Поскольку домашний огонь был священным, то люди, отвечавшие за то, чтобы он постоянно горел, научились находить средства, способствовавшие его поддержанию, то есть использовать разные виды топлива. "Религия говорила еще, что огонь этот должен оставаться вечно чистым". Огонь был чем-то божественным, люди боготворили его и поклонялись ему. "В несчастье человек роптал на свой очаг и обращался к нему с упреками; в счастье он приносил ему благодарность. Огонь очага был Провидением семьи" [14, с. 16].

Из первоначальной особой священности домашнего очага постепенно возникли более сложные формы религии. Священным – в противоположность тому, что было нечистым или просто материальным, – начиная с огня, становились другие элементы и существа. Так, алтарь, на котором возжигали огонь, отождествлялся с Вестой. Многие из умерших членов семьи, поклонявшихся тому же самому огню, становились Ларами, практически неотличимыми от героев и демонов. Со временем, говорит Фюстель, изначальная сущность священного огня видоизменялась, и ею наделяли многочисленных духов земли, семьи и общины.

Одной лишь религией можно объяснить неограниченную власть отца и такую же неограниченную автономию, которой обладала каждая семья в управлении своими делами. Одно за другим Фюстель перебирает иные объяснения авторитета семьи – естественное воспроизводство, привязанность, силу, собственность – и находит их неудовлетворительными. "Членов древней семьи соединяет нечто более властное, чем рождение, чем чувство или физическая сила: это религия очага и предков. Благодаря ей семья образует нечто целое и в этой жизни, и в загробной. Древняя семья – общество скорее религиозное, чем естественное" [14, с. 31].

Каждый элемент древней семейной структуры – неразрывность, корпоративность, *patria potestas*, принцип родства по отцу, неприкосновенность ее стен, – мало доступный пониманию современного сознания, можно объяснить только неограниченной властью священного в сознании людей. Брак был ничем иным, как религиозным переходом женщины из одной семьи в другую: от поклонения одному священному огню к поклонению другому; готовясь к этому, женщина должна была быть чистой, свободной от всех связей с предыдущим культом. Этим объясняется строгость агнатического принципа.

Все, что касается происхождения семьи, в равной степени можно отнести также и к более крупным объединениям, возникающим вокруг семьи. "Вначале семья живет обособленно и человек ведаёт одних только семейных богов... Над семьёю образуется фратрия с её богом... Затем идёт триба и бог трибы... Дело доходит, наконец, до гражданской общины (*civitas*), и возникает понятие о божете, провидением которого блюдетсЯ весь город... Последовательность в верованиях, последовательность и в образовании ассоциаций. Религиозная идея у древних была вдохновителем и организатором обществ" [14, с. 117].

Столь же важна была религия и по отношению к природе социального класса в древней общине. Главное различие между патрицием и плебеем было не в неравном обладании собственностью, так как со временем появились богатые плебеи и обнищавшие патриции. Различие между двумя классами – такое же абсолютное в Греции и Риме, как и между кастами современной Индии – определяется тем фактом, что патриции обладали священным огнем, а плебеи нет; для них он был под запретом. "Одно слово характеризует этих плебеев – у них нет культа"; по крайней мере, вначале у них не было никаких домашних алтарей. Без священного огня они были лишены брачных ритуалов и права собственности. "Для плебеев нет ни закона, ни правосудия, так как закон есть постановление религии, а отправление правосудия – собрание обрядов" [14, с. 223].

"В первобытную эпоху гражданских общин несколько классов наслонились один на другой. Во главе стояла аристократия из семейных глав или старейшин, называвшихся на официальном языке Рима *patres*; клиенты звали их *geges*... Ниже стояли младшие ветви семей, еще ниже – клиенты, а еще ниже, совсем внизу и почти вне общества – плебеи. Такое различие между классами вышло из религии".

Однако, замечает Фюстель, ни одна из этих социальных форм не могла быть неизменной. Каждая несла в себе "зародыш болезни и смерти, а именно, чересчур значительное неравенство. Великое множество людей было заинтересовано в разрушении такой социальной организации, которая не доставляла им ни малейшего благополучия" [14, с. 224-225].

Мы не можем последовать сейчас за Фюстелем в его исследовании трех революций, которые на протяжении нескольких столетий изменили природу и взаимосвязь социальных классов, а вместе с ними структуру семьи и общины. Достаточно сказать, что в первой революции аристократия взяла верх над царем; во второй – клиенты восстали, чтобы стать средним классом древней общины, а в третьей плебеи, наконец, добились того, что стали ее гражданами. Но вместе с этим последним достижением древняя община перестала существовать. Главным фактором каждой революции была религия и связанные с ней права тех или иных классов. Так что, когда плебеи восторжествовали, прежде всего им было позволено поклоняться общинным богам, и для этого было предусмотрено особое место. "Плебс, устранив из религии правило наследственности, создал себе свою собственную религию. Он создал себе домашних ларов, алтари в разных частях города и очаги триб. Патриции относились сначала с презрением к этой пародии на их религию. Но со временем дело стало вполне серьезно, и плебей сам стал думать, что, с точки зрения культа, в отношении к богам он равен патрицию" [14, с. 291]. А уже затем последовали политические приобретения.

"Это было последнее завоевание низших классов; им нечего было больше желать. Патриции потеряли свое превосходство даже в сфере религии. Теперь они ничем не отличались от плебеев. Слово патриций теперь было лишь воспоминанием. Исчезли старые принципы, на которых покоилась Римская община, подобно всем древним общинам" [14, с. 311].

Работа "Древняя гражданская община" – это, однако, нечто большее, чем анализ социальной организации и ее дезинтеграции. Это, помимо проче-

го, социология знания и веры. Фюстеля интересует "тесная связь, всегда существующая между понятиями человеческого ума и социальным бытом народов". Именно вера в священные свойства определенных элементов окружающей среды приводит к возникновению особой социальной системы. Точно так же дезинтеграция социальной системы приводит к глубоким изменениям веры.

"Первоначальная религия, символами которой являлись неподвижный камень очага и могила предков, – религия, образовавшая древнюю семью и организовавшая потом гражданскую общину, с течением времени исказилась и устарела. Человеческий дух вырос силами и создал себе новые верования. Прежде всего у человека появилось понятие о природе духовной; познание человеческой души сделалось более точно, и почти в то же самое время в умах зародилось понятие о божественном разуме" [14, с. 335].

Здесь Фюстель обращается к секуляризации, оказавшей влияние на представления человека о себе самом и об окружающей его природе. Прежде всего, вера в различные божества сменяется пониманием физической природы, так что личности божеств, включая Лары и Пенаты, попросту превращаются в ничто. Затем, "очаг городов ... так же незаметно потерял всякое значение, как и домашний очаг... Даже божества внешней природы, присоединенные к очагам, изменили свой характер". Будучи вначале домашними божествами, а затем общинными, впоследствии они стали синкретическими. "Человек чувствовал затруднение от множества богов и нашел необходимым уменьшить их число", сначала до нескольких, а потом и до одного всеохватывающего Бога.

"Таким образом, умственный переворот совершился медленно и втихомолку. Сами жрецы не оказывали сопротивления до тех пор, пока жертвы продолжали приноситься в назначенные дни; им казалось, что древняя религия здорова и невредима; идеи могли меняться, вера могла погибнуть, только бы обряды оставались неизменными. Таким образом случилось, что в то время как обряды оставались неизменными, верования преобразовывались, и домашняя муниципальная религия потеряла всякую власть над душами" [14, с. 335-336].

Именно в этих условиях глазами Фюстеля мы наблюдаем рождение греческого рационализма. Во-первых, там были философы-материалисты, которые, признавая эффективность павших богов, наделяли такие элементы как огонь, вода и земля необычайным могуществом. Затем, спустя одно или два столетия, появились философы-моралисты, которые перенесли секуляризм на мораль и государство. "Они привели в движение, как говорит Платон, то, что до них оставалось неподвижным. Они обосновали законы религиозного чувства и законы политики в человеческом сознании, а не в обычаях предков и не в неподвижном предании" [14, с. 337]. Знание священного обычая они заменили светским искусством рассуждать и говорить – диалектикой и риторикой, противопоставив всем истинам сущность человеческого разума.

"Как только таким образом появилась способность думать, человек не захотел более верить, не отдавая себе отчета в своих верованиях, не хотел управляться, не обсуждая свои учреждения. Он усомнился в справедливости своих древних социальных законов и у него появились другие принципы...

Авторитет древних учреждений исчез вместе с авторитетом национальных богов, и привычка к свободному исследованию установилась как в частных жилищах, так и на общественной площади" [14, с. 337-338]. Проблема возникновения греческого рационализма в золотом веке редко освещалась столь блистательно, как у Фюстеля. Когда он начинал "Древнюю общину", конечно же, его главной целью не было объяснение великого V столетия до рождения Христова. Но оно стало неизбежным следствием его анализа роли священного в греческом обществе, связи священного с социальной организацией и того, что случается, когда благодаря революции, войне или торговле происходит секуляризация священного. Фюстель показал, что так же, как основные категории раннегреческой и римской мысли формировались во взаимосвязи со священным, более поздние вопросы, заданные рационалистами, были вопросами, возникшими вследствие секуляризации.

Фюстель заключает свою книгу следующими словами: "Здесь мы рассказали историю одного верования. Когда верование это укрепляется, человеческое общество начинает слагаться; с изменением этого верования происходит ряд переворотов и в обществе. Верование, наконец, исчезает, и общество меняет свой вид. Таков закон древних времен" [14, с. 374].

ПРИМЕЧАНИЯ И СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ*

1. Цит. по: *Horowitz I., C. Helvetius: Philosopher of Democracy and Enlightenment.* New York: Paine-Whitman, 1954.
2. *Halevy E.. The growth of philosophical radicalism.*
3. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Предисловие // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 1.
4. *Durkheim E. The elementary forms of religious life.*
5. *Гегель Г.Ф.В.* Философия права. М.: Мысль, 1990.
6. Цитата из первого "Очерка" Конта (приводится в виде добавления к 6 тому "Позитивной политики", *op. cit.*). Сходные суждения можно найти в его "Позитивной философии" и в основном тексте "Позитивной политики". Не следует забывать о том, что рационализм Конта был укоренен в глубоко религиозном сознании.
7. *The Positive Policy.* См. обстоятельное обсуждение социальной и интегративной сторон религии во втором томе.
8. *Cheteaubriand F.R. de The genius of Christianity / Transl. by C.I. White.* Baltimore, 1856.
9. *Bonald L. Oeuvres completes, op.cit., 1066 f.* Без мысли, утверждает Бональд, у человека не было бы и слова; но без слов он не мог бы удерживать мысль. Этот парадокс разрешается только Божьей волей.
10. Из посмертно опубликованного фрагмента в *Revue de Methaphysique et de Morale VI. 718.* Полное обвинение мирского индивидуализма

* Описания некоторых цитируемых Р. Нисбетом изданий уточнены в соответствии в современными нормами. Даны ссылки на соответствующие русские переводы. В большей части библиографических описаний сохранен текст оригинала. — *Прим. переводчика.*

Ламенне развивает в его *Esquisse d'une philosophie* (Paris, 1840). См. прежде всего II, 7f.

11. *Токвиль А. де* Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992.
12. *Burke E.* Works, op.cit.
13. См.: *Токвиль А. де* Демократия в Америке и “*Journey to America*”, op.cit., 344 f. Записные книжки Токвиля говорят о его интересе к религии в Америке, который занимал второе место после интереса к политической демократии. Его привлекали все аспекты религии.
14. *Куланж Ф. де* Древняя гражданская община. М.: И.Н. Кушнерев и К., 1895. Книга впервые была опубликована в Париже в 1864 г.