

СЕМЕН ФРАНК, ПЕТР СТРУВЕ, ЖОЗЕФ ДЕ МЕСТР И НИГИЛИСТЫ

ВАДИМ ПАРСАМОВ

*доктор исторических наук,
профессор Научно-исследовательского университета
Высшая школа экономики (Москва)*

В статье «Этика нигилизма», опубликованной в 1909 г. в сборнике «Вехи», Семен Франк, вскрывая идейные истоки радикальной русской интеллигенции, писал: «Веруя в Лассалья и Маркса, мы, в сущности, веруем в ценности и идеи, выработанные Руссо и Де Местром (выделено мной. — В.П.), Гольбахом и Гегелем, Берком и Бентамом, питаемся объедками с философского стола XVIII и начала XIX века»¹.

Под «мы» — в данном случае понимаются нигилисты, к которым Франк относит русских социалистов в их народнической и марксистской разновидности. Объединение имен Жан-Жака Руссо и Жозефа де Местра в одной паре не случайно и отражает сложную картину преемственности и полемики этих двух крупнейших представителей просветительского и антиреволюционного этапов в истории европейских идей XVIII — начала XIX вв.² Однако задача Франка не только в том, чтобы провести линию, связывающую Руссо и Местра, но и отметить их влияние

на формирование социалистических идей. Если учесть, что у Руссо была репутация крайне левого идеолога, идейно подготовившего Французскую революцию, а у Местра — крайне правого, одного из самых ярких и знаменитых обличителей этой революции, то соединение их идейных влияний в единой социалистической доктрине может представляться парадоксальным.

Собственно, об этом и писал сам Франк в статье «По ту сторону “правого” и “левого”» (1931 г.): «Социализм возник, как известно, из сочетания двух противоположных духовных тенденций: просветительства и рационализма XVIII-го века (социального радикализма Руссо и Мабли и материализма Гельвеция и Гольбаха), с романтической реакцией начала XIX-го века против идей XVIII-го века (первые социалисты — сенс-

imoniсты, ученики Сен-Симона, который в своем учении об “органической” эпохе в противоположность “критической” является последователем Жозефа де Местра)»³.

Позже Франк напишет, что мысль о влиянии де Местра на социалистические идеи он заимствовал у П.Б. Струве: «П.Б. посвятил особый

ЗАДАЧА ФРАНКА НЕ ТОЛЬКО В ТОМ, ЧТОБЫ ПРОВЕСТИ ЛИНИЮ, СВЯЗЫВАЮЩУЮ РУССО И МЕСТРА, НО И ОТМЕТИТЬ ИХ ВЛИЯНИЕ НА ФОРМИРОВАНИЕ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ

¹ Вехи: Сб. статей о русской интеллигенции. 2-е изд. М.: Тип. В.М. Саблина, 1909. С. 209.

² Подробнее см.: Парсамов В.С. Из комментариев к статье С.Л. Франка «Этика нигилизма» (Ж. — Ж. Руссо — Жозеф де Местр) // Острова любви БорФеда: Сборник в честь 90-летия Бориса Федоровича Егорова. СПб., 2016. С. 691–696.

³ Франк С. По ту сторону «правого» и «левого» // Числа. Париж, 1930–1931. Кн. 4. С. 139.

«Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции» — сборник статей русских мыслителей нагала XX века о русской интеллигенции и ее роли в истории России. Издан в марте 1909 г. в Москве. Авторами выступили: Бердяев, Булгаков, Гершензон, А. С. Изгоев, Кистяковский, Струве, Франк.

этюд доказательству, что сама идея социализма и особенно указанная социологическая доктрина Маркса возникла из антиреволюционной реакции французских романтиков Жозефа де Местра и Бональда на французское просветительство XVIII века⁴. Франк, видимо, имеет в виду статью Струве «Религия и социализм», опубликованную в «Русской мысли» в 1909 г. В этой статье автор утверждал, что ранний социализм — «творчество Сен-Симона (и Конта) принадлежит к той после-революционной волне, которая в одно и то же время знаменует собой и восстание против французской революции, и продолжение ее идей»⁵. В этом смысле «учение Сен-Симона есть как бы органический продукт взаимодействия между Даламбером (или вообще духом просвещения), с одной стороны, де Мэстром (или вообще контрреволюционной реакцией), с другой стороны»⁶.

У де Местра Сен-Симон и Конт заимствовали, по мнению Струве, представление о средневековье как исторически конкретном воплощении организации и порядка. Понимая историю как сверхиндивидуальный и сверхрациональный процесс, контрреволюционные публицисты начала XIX в. противопоставляли ее идее рационального преобразования общества, выдвинутой публицистами XVIII в. На перекрестке этих противоположных течений родился «социалистический рационализм», согласно которому преобразовательные процессы имманентны самой истории. В этом отношении, как считает Струве, «Маркс — через Сен-Симона — является учеником де Мэстра, не в индивидуальном смысле, а в гораздо более общем и важном смысле идейной зависимости всего эволюционного социализма от противорационалистической реакции конца XVIII и начала XIX века»⁷.

Поводом для написания этой работы Струве послужила статья Дмитрия Филоsoфова «Друзья или враги» (опубликованная в том же номере «Русской мысли»), которая в свою оче-

Дмитрий Владимирович Филоsoфов (1872–1940) — русский публицист, художественный и литературный критик, религиозно-общественный и политический деятель. В конце 1890-х годов Филоsoфов сблизился с Д. С. Мережковским и З. Н. Гиппиус. Вместе с Мережковским был инициатором журнала «Новый путь» (1903–1904), где был постоянным автором и, в последний год издания, его редактором, сотрудничал в газетах и журналах «Слово», «Речь», «Русская мысль» и др.

редь явилась откликом на реферат В. А. Базарова «Богоискательство и богостроительство», прочитанный в январе 1909 г. в Петербургском литературном обществе. Спор между богоискателями-марксистами и богоискателями-христианами Филоsoфов трактует как спор религиозный по своей сути. Это спор между религией богочеловечества и человекобожия. Его истоки уходят во Французскую революцию. В 1794 г., в самый разгар якобинского террора маркиз де Кондорсе, объявленный революционным трибуналом вне закона, заканчивал свой оптимистический труд под названием «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума». Примерно в это же время Ж. де Местр работал над опровержением идей Руссо и обдумывал свои «Размышления о Франции», ставшие манифестом европейской реакции. Если книга Кондорсе, по мнению Филоsoфова, представляет собой «духовное завещание восемнадцатого века веку девятнадцатому»⁸ и открывает путь религии человекобожества, то книга Местра призывает к возрождению католицизма как религии богочеловечества. Между Кондорсе и современными богостроителями стоит Маркс, предпринявший неудачную попытку соединить социализм с атеизмом: «В строго научный марксизм проникла религиозная контрабанда, и именно теперь среди вооруженных научным аппаратом марксистов началось богоискательство. В марксизме обнажилась религиозная подоплека»⁹.

Взгляды Струве, по его собственным словам, «резко расходятся» со схемой Филоsoфова. Прежде всего, Струве не считает социализм религией в точном смысле этого слова: «Религия есть признание и переживание ценностей, которые выходят за пределы личного или социального существования, т.е. жизни в эмпирическом смысле этого слова. Иными словами религия есть пере-

⁴ Франк С. Л. Непрочитанное....: Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 567.

⁵ Струве П. Б. *Patriotica: Политика, культура, религия, социализм*. М., 1997 (далее — *Patriotica*). С. 327.

⁶ Там же. С. 328–329.

⁷ Там же. С. 329.

⁸ Филоsoфов Д. В. *Друзья или враги* // *Русская мысль*. 1909. Кн. 8. С. 121.

⁹ Там же. С. 129.



З. Н. Гиппиус, Д. В. Filosofov и Д. С. Мережковский. Фотография К. К. Буллы. Петербург. Начало 1900-х гг.

живание трансцендентных ценностей»¹⁰. Религии не может быть там, где отсутствует противопоставление имманентного и трансцендентного миров. В этом смысле слова Анатолия Луначарского — «научный социализм абстрактно раскрывает в основных чертах процесс богостроительства, иначе называемый хозяйственный процесс», приводимые Filosofovым как одно из доказательств религиозности социализма, с точки зрения Струве, доказывают строго обратное — нерелигиозность социализма, — а сам Луначарский напоминает дикаря, воспринимающего болвана за бога: «Дикарь и Луначарский — интересные объекты истории культуры; для религиозной философии они пригодны только как примеры того, что не есть религия»¹¹.

Таким образом, отказываясь считать социализм религией и вообще не касаясь занимающей Filosofova полемики богостроителей и богоискателей, Струве дает иную схему генезиса социалистических идей. «Современный социализм, — пишет он, — вырос на стволе либерализма в ту эпоху, когда религиозные корни либерализма уже отмерли»¹². Религиозные истоки либерализма

Струве усматривает «в радикальном протестантизме разных оттенков и разных стран, провозгласившем религиозную автономию личности»¹³. В XVIII в. происходит процесс секуляризации либерализма. Сначала он перемещается из религии в этику, являющуюся «посредствующим звеном» между религией и политикой, а позже становится политическим течением, что означает его смерть, так как политический либерализм не в состоянии, по мнению Струве, противостоять более последовательному в своей антирелигиозности социализму. Косвенным подтверждением своей теории Струве считает тот факт, что Сен-Симон за «религиозными мотивами» обращается к католицизму, а не Реформации, в которой он видит попытку возвращения к христианским истокам. «Для Сен-Симона как мыслителя религия была все-таки социальным средством, а не целью в себе»¹⁴.

Вместо параллельных религий человекобожия и богочеловечества, как это видим у Filosofova, Струве выстраивает одну линию деградирующей религии: Жозеф де Местр — Сен-Симон — Маркс. Завершением этой линии является русская интеллигенция в ее «веховском» понимании. Если для Filosofova социализм и нигилизм — вещи

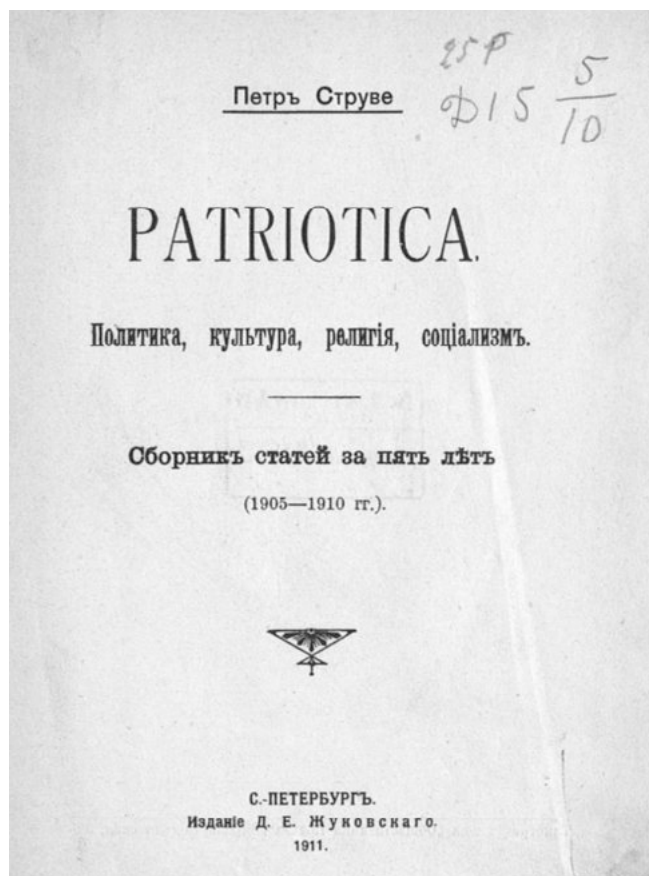
¹⁰ *Patriotica*. С. 325.

¹¹ Там же. С. 326.

¹² Там же. С. 331.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 328.



несовместимые («социализм же можно обвинять в чем угодно, только не в нигилизме»), то для Струве и Франка они фактически синонимы.

Причину разочарования Струве в социализме Ричард Пайпс видит в том, что Струве «обратил внимание на общность консервативных и социалистических теорий. <...> Раскрыв общие корни правых и левых идеологий и подчеркнув их сходства, а не различия, Струве выступил одним из пионеров в изучении феномена, позже названного тоталитаризмом»¹⁵. Мысль Пайпса несколько модернизирует идеи Струве, у которого речь идет не о тоталитаризме, а о более актуальных для того времени проблемах исторического прогресса, детерминизма и свободы.

Философов в своей статье связал идею прогресса, идущую, по его мнению, от Кондорсе, с либерализмом XIX в. «Прогресс сделался верным спутником либерализма, на нем вырос принцип “laissez faire, laissez passer”, т.е. призыв к невмешательству в социальные дела»¹⁶. Опровергая эту либеральную, по его мнению идею, Философов ссылается на французского неокантианца Шарля Ренувье, доказывавшего, что «прогресс, как социологический закон, несовместим с идеей свободной личности»¹⁷. С приходом к власти либеральной буржуазии, по мнению Философова, «вера

Ренувье (Renouvier) Шарль (1815–1903) — основатель французского неокритицизма. Ренувье создал школу критического рационализма во Франции (О. Гамелен, Ф. Эвелин, В. Брошар, Д. Пароди, Л. Брюншвиц и др.) и оказал влияние как на критический анализ науки (К. Бернар, О. Курно, П. Дюэм, П. Бугру, Э. Мейерсон, А. Навиль и др.), так и на формирование идей А. Бергсона.

в прогресс утратила в значительной степени свою революционную обаятельность. Она превратилась в проповедь оппортунизма»¹⁸. Но при этом, отрицая прогресс как «социологический закон», Философов признает его как «продукт совместного усилия сознательных, свободных личностей. Уничтожьте эти усилия, и прогресс прекратится. Останется не прогресс, а процесс»¹⁹. Социалистическая риторика этой фразы явно перекликается с приведенным чуть выше высказыванием об оппортунизме либерализма.

Эти идеи вызвали критику Струве. Для него идея прогресса, как и всеобщего детерминизма, связывается не с либерализмом, а с социализмом: «С одной стороны, экономический либерализм как идейная сила предшествовал французской революции, не говоря уже о событиях XIX в.: достаточно вспомнить, что “Богатство народов” Смита появилось в 1776 г. А с другой стороны, едва ли не самым красноречивым глашатаем оптимистической философии прогресса в XIX веке был социалист Сен-Симон»²⁰.

Развивая далее свою мысль, Струве, как и Философов, обращается к идеям Ренувье. По его мнению, это «величайший французский метафизик XIX в., значение которого в развитии человеческой мысли еще недостаточно оценено и к идеям которого, на мой взгляд, в значительной мере восходит все новейшее философское движение»²¹. Свою теорию Ренувье строит на интерпретации известных антиномий Канта:

1. мир бесконечен во времени и пространстве — мир конечен во времени и пространстве;
2. мир не делим на части — мир делим на части;
3. в мире действуют только законы природы — в мире есть свободное возникновение событий;
4. безусловная сущность — отсутствие безусловного.

Поскольку ни одно из этих положений, как считал Кант, не может быть доказано, то любое из них в равной степени может считаться правильным

¹⁵ Пайпс Р. Струве: Биография. В 2 т. Т. 2. М., 2001. С. 136–137.

¹⁶ Философов Д. В. Цит. соч. С. 122.

¹⁷ Там же. С. 123.

¹⁸ Там же. С. 122.

¹⁹ Там же. С. 123.

²⁰ Patriotica. С. 327.

²¹ Там же.

или неправильным. В данном случае это вопрос веры, а не опытного знания. Но сам выбор, во что верить, предполагает уже некоторое априорное знание. Ренувье исходит из того, что если признать мир бесконечным, неделимым, управляемым только законами природы, то в нем не останется места для свободы и творчества. Это будет чисто эволюционная система, соответствующая философии прогресса и социального детерминизма. Творчество (*création*) Ренувье определяет двояко: негативно, как то, что «не есть эволюция, так как любая эволюция предполагает первичную данность, которая эволюционирует»; и позитивно, как то, что «разум предполагает в вере и заставляет легко принять мысль о причинно-следственных отношениях между первичными данными и сотворенным миром, движущимся по всем его законам в соответствии со всеми категориями»²². В сплошном, неделимом, непрерывном и к тому же лишенном безусловного начала мире нет места для творческого акта. Между тем эмпирическое ощущение мира как прерывного и конечного открывает возможность для проявления свободной воли человека. Ренувье не отрицает законов развития, но он полагает, что закономерность и эволюционизм — это не единственная модель существующего мира. Рядом с законами природы действует свободная и творческая воля человека.

Эволюционистская теория с ее пренебрежением к личности, по мнению Ренувье, роднит социализм с учением де Местра и других католических мыслителей: «Сначала казалось, что сен-симонизм и “позитивная политика” учат нравственному долгу, но ничего подобного, долг разума, справедливость и право не имеют никакого значения для Сен-Симона и его секты. То, что они требуют в качестве долга, — преданность по отношению к высшим и покорность для низших. Они все — продукты реакции, которая на следующий день после Французской революции привела многих мыслителей, одержимых исключительно страстью к порядку, к полному забвению идей независимости, свободы и естественных прав, к реабилитации и к подражанию правительствам, действующим “свыше”, идеалом для которых служило средневековье, с той разницей, что

средневековые верования они хотели заменить постановлениями ученых»²³. Заслугу французского философа Струве видит в том, что «свобода для Ренувье — действенное начало в жизни человека, она вносит творческий момент как в жизнь отдельного человека, так и в весь исторический процесс»²⁴.

Ренувье писал об этом, когда католицизм в Европе боролся с социализмом. В этих условиях он напоминал о близости их социально-политических доктрин, которые в свое время родились как реакция на Французскую революцию. Два соответствующих раздела в его книге «Аналитическая философия истории» носят аналогичные названия «Католическая реакция» и «Социалистическая реакция»²⁵. Различие между де Местром и Сен-Симоном Ренувье видит лишь в том, что первый усматривал в прошлом идеал социального устройства на основе авторитарного порядка, а Сен-Симон стремился достичь его в будущем.

И это было не просто полемическим приемом. Сен-Симон и его ученики, вплоть до Конта, вполне сознательно ориентировались на идеи де Местра. Сам Сен-Симон в своей статье «*Sur Dunoyer et sur les autres publicistes modernes*» среди авторов, повлиявших на создание его промышленной системы, назвал имя де Местра: «Писатели реакционного направления, такие как Местр, Бональд, Ламенэ и т.д., много способствовали сотворению и обоснованию промышлен-

ной системы. Их труды разделяются на две сильно различающиеся части. В первой они обосновывают самым строгим и убедительным образом необходимость европейской реорганизации на основе системной концепции. <...> Во второй части своих трудов эти писатели стремились доказать, что единственной системой, которая могла бы подойти Европе, является та, которая действовала до реформы Лютера. Иными словами, единственное средство успокоить Европу состоит в том, чтобы восстановить теократию как высшую форму власти и вернуть феодализм всем народам, входящим в европейское сообщество»²⁶.

23 Renouvier Cb. *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*. T. 1. Paris, 1885. P. 457.

24 См.: Лапшин И. И. Неокритицизм Шарля Ренувье // *Новые идеи в философии*. Вып. 13. СПб., 1914. С. 80.

25 Renouvier Cb. *Philosophie analytique*... T. 4. P. 105–144; 144–245.

26 Saint-Simon. *Son premier écrit* / *Publiés par Olinde Rodrigues*. Paris, 1869.

22 Renouvier Cb. *Philosophie analytique de l'histoire: les idées, les religions, les systèmes*. T. 4. Paris, 1897. P. 438.

В течение 1824 г. Сен-Симон работает над своей последней книгой — «Новое христианство», стремясь дать будущему «обществу индустриалов» новую религию, берущую от христианства лишь его исходный гуманизм. В мае 1825 г., через несколько недель после выхода в свет «Нового христианства», автор умер. «Новое христианство» написано в форме диалога Новатора и Консерватора.

Если первую часть (о необходимости коренной реорганизации Европы) Сен-Симон полностью принимает, то вторая часть, где речь идет о папстве и феодализме, ему представляется хоть и анахроничной, но исторически вполне оправданной, так как она отвечала чаяниям европейских народов в средние века. Папы объединяли европейские народы для защиты Европы от вторжения азиатских племен, а феодализм сдерживал гражданские войны. Обе эти задачи утратили актуальность — европейское общество в военном отношении добилось полного превосходства над азиатскими народами, а внутренние страсти полностью погашены. Теперь европейцы страстно желают достигнуть экономического процветания, и эта их страсть может быть удовлетворена установлением промышленной системы. Таким образом, в Местре и его единомышленниках Сен-Симон увидел своих предшественников по организации единой Европы на определенной материальной основе.

Последователи Сен-Симона С. — А. Базар, Б. — П. Анфантен, О. Родриг, излагая его учение, неоднократно упоминали Местра, с одной стороны, как предтечу их учителя, якобы предвосхитившего «Новое христианство», а с другой стороны, как своего рода антитезис просветительской философии, в соединении с которым достигался социалистический синтез. Особенно их привлекали три мысли Местра.

Первая — это предсказание новой религии или, как минимум, радикального обновления христианства, высказанная в «Рассуждениях о Франции»: «Когда я наблюдаю всеобщее ослабление нравственных принципов, расхождение во мнениях, шатание верховной власти, которой не хватает основ, безмерность наших нужд и ничтожность наших возможностей, то мне кажется, что любая истинная философия должна выбирать одну из двух гипотез: или будет создана новая религия, или христианство будет обновлено каким-нибудь необыкновенным образом»²⁷.

Обратную сторону этой же мысли в ее апокалиптическом варианте Местр выразил через несколько лет в «Санкт-Петербургских вечерах»: «Нет больше религии на Земле — однако и далее пребывать в подобном состоянии род человеческий не может. Грозные оракулы возвещают: времена исполнились»²⁸. Поскольку в высших образованных классах религия выродилась в безбожную науку, а в низших необразованных — в предрассудки, то отсюда — вторая важная для сенсимонистов мысль Местра о том, что обновленное христианство соединит в себе науку и религию: «Эта доктрина кажется парадоксальной и даже нелепой, ибо слишком еще сильны господствующие ныне мнения, — но дождитесь только момента, когда естественная близость религии и науки соединит их в одном гениальном уме; недолго уже осталось ждать явления этого человека, а может быть, он уже пришел»²⁹. Эта мысль Местра определила и третье его пророчество о том, что мы стремительно приближаемся к некоему великому единству³⁰.

Последователи Сен-Симона были уверены, что в этих словах было предсказано его учение. Через несколько лет после смерти Местра Сен-Симон создал новую религию, и эта религия явилась миру как «новое христианство»³¹. Так, например, С. — А. Базар в лекциях, которые отражают не только его личные взгляды, но и взгляды всей группы, говорил: «Будем готовы, как выражается Жозеф де-Местр, к огромному событию в божественной области, к которому мы шествуем со все возрастающей быстротой, долженствующей поразить всех наблюдателей. Скажем подобно ему: на земле нет больше религии, человеческий род не может остаться в этом положении. Но мы более счастливы, чем де-Местр, не ждем больше гениального человека, о котором он пророчествовал и который, по его словам, должен открыть миру естественное сродство между религией и наукой. Явился Сен-Симон»³².

«Великое единство», к которому, по мнению Местра, стремительно приближается человечество, сенсимонисты видят в примирении противоречий между различными направлениями в философской мысли XVIII — начала XIX века: «Постарайтесь остаться беспристрастными судьями между де-Местром и Вольтером; рассмотрите только, не предвещает ли весь ход прошлого близкое примирение между гениями этих великих людей, подобно тому, как благодаря

Р. 198–201.

27 Maistre J. de. Oeuvres complètes. T. 1. Lyon, 1884.

28 Местр Жозеф де. Санкт-Петербургские вечера. СПб., 1998. С. 557.

29 Там же. С. 563.

30 Там же. С. 568.

31 Saint-Simon & Enfantin. Oeuvres. T. 13. Paris, 1964. P. 26.

32 Изложение учения Сен-Симона. М.; JL, 1947. С. 453–454.

христианству совершилось примирение между последователями Катона и Юлиана и последователями Эпикура и Лукреция. Другими словами, посмотрите, не стоим ли мы (по выражению Балланша) у конца одного из тех палингенетических кризисов, когда совершается переход от исчерпавшей себя критической эпохи к новой органической эпохе, когда общество, уставшее жить без нравственной связи, открывает новую связь, более крепкую, чем та, которую оно разрушило, и этой новой связи мало по малу соглашается подчиниться сама критика»³³.

Огюст Конт прямо писал о влиянии Ж. де Местра на его позитивизм. Истоки собственной философии он видел в соединении идей Кондорсе и Местра: «С теоретической точки зрения позитивизм является результатом состязания, сначала спонтанного, а потом системного, между двумя определяющими импульсами, последовательно исходящими от философии и науки. Первая потребовала соединения двух противоположных влияний — одного революционного, другого реакционного, одного исходящего от Кондорсе, другого — от де Местра, их размышления определялись французскими потрясениями и сменившей их реакцией»³⁴. Заслугу Местра Конт видит в том, что тот смог насытить теорию прогресса Кондорсе реальным содержанием. Это связано с идеализацией средних веков, служащих примером прекрасной социальной организации. У Кондорсе дана голая схема перманентного прогресса, построенного на отрицании любого исторического периода, и в этом смысле она как бы конденсирует весь негативизм

просветительской философии. Поэтому вторая заслуга Местра заключается в том, что «он систематически дискредитировал негативизм»³⁵ и «дал понять, что прошлое в своей совокупности не может быть понято без неопровержимого уважения»³⁶.

Сложность современной Местру интеллектуальной ситуации Конт видит в том, что идеи социального порядка принадлежат чистым ретроgrадам и остаются у них без применения, в то время как просветительские идеи прогресса оказываются анархичными и бесплодными³⁷. Конт обратил

Базар (Bazard), Сент-Аман (1791–1832) — с 1825 Б. занялся пропагандой идей «Сен-Симона» и их дальнейшей разработкой. Сотрудничая в сен-симонистских органах «*Le Producteur*» (1825–26) и «*L'Organisateur*» (1829), Базар в то же время явился создателем цикла публичных лекций, излагавших в систематизованном виде сен-симонистскую доктрину (опубл. отдельной книгой в 2 частях — «*Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année*», 1829, 1830; рус. пер. — Изложение учения Сен-Симона, под ред. и с коммент. Э. А. Желубовской, вступит. ст. В. П. Волгина, М. — Л., 1947).

внимание на то, что и революционные идеи XVIII в. и реакционные идеи конца XVIII — начала XIX вв. при всей их внешней несовместимости были «равно одобрены народным чувством»³⁸. Свою же задачу он видит в том, чтобы «примирить» эти идеи на научной основе позитивистской философии. Такое примирение невозможно ни на революционной, ни на реакционной почве. Поэтому позитивизм, как подлинно научное объяснение мира, не может быть отнесен ни к одному из политических течений. От Кондорсе позитивизм берет идею прогресса, а от Местра представление о средних веках как социальном организме. Переноса эти идеи на всю историю человечества, Конт приходит к выводу, что оно представ-

ляет собой живой и постоянно развивающийся организм — *le Grand Etre*. Эту идею высоко ценил Владимир Соловьев, видевший в ней выражение человеческой стороны Богочеловечества. Особенность Конта как мыслителя, по мнению Соловьева, заключалась в том, что «отрицательное отношение к христианству соединяется у Конта с отрицательным же отношением к революции»³⁹.

Это характерно для раннего домарковского социализма вообще. Однако, проникая на русскую почву, антиреволюционные идеи раннего социализма поменяли знак с минуса на плюс и практически выбросили из позитивизма всё его позитивное начало. Таким образом, отрицание

³³ Там же. С. 471.

³⁴ Comte A. *Système de politique positive, ou traité de sociologie*. T. 1. Osnabrück, 1967. P. 64.

³⁵ Ibid. T. 3. P. 605.

³⁶ Ibid. P. 615.

³⁷ Ibid. T. 2. P. 177–178.

³⁸ Ibid. T. 3. P. 614.

³⁹ Соловьев В. С. *Идея человечества у Августа Конта* // Соловьев В. С. *Сочинения*. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 563.



негативизма во французской общественной мысли, перенесенное на русскую почву, парадоксальным образом превратилось в нигилизм, т.е. именно в то, против чего оно было первоначально направлено. В этом смысле прав Философов, утверждавший несовместимость нигилизма и социализма, но прав и Франк, вскрывший их тождество на русской почве.

Разумеется, идеи Местра влияли на русских социалистов не непосредственно (как, например, они влияли на русское общество в начале XIX в.), а в том общем котле социалистической философии, в котором они варились вместе с просветительскими идеями. Говорить о прямом влиянии Местра на отдельных представителей русского марксизма или народничества не представляется возможным. Именно поэтому, когда Струве и Франк разложили русский социализм на составляющие его элементы, и на свет вышло имя Местра, его появление в этом контексте, с одной стороны, было осмыслено как некий парадокс, а с другой стороны, оно дало понимание некоторых актуальных сторон русской революции. Местр и здесь выступил пророком. Но сам характер этого пророчества оба мыслителя интерпретируют по-разному в зависимости от собственных представлений о русской революции. В своих статьях Франк цитирует слова Местра: «всякий народ имеет то правительство, которое он за-

служивает»⁴⁰. Эти слова взяты из петербургского письма Местра кавалеру де Росси от 15 (27) августа 1811 г. (*Oeuvres complètes*. Т. XII. Р. 59). Струве приводит другую цитату из того же письма:

«Если бы явился какой-нибудь университетский Пугачев, чтобы стать главой некоей партии, если бы народ на этот раз пришел в движение и начал вместо азиатских походов революцию на европейский лад, я не нашел бы, как передать вам то, что внушает страх.

Красота, ужасная красота!

И я предчувствую, как кровавой пеной сплошь покроется Нева!»⁴¹

Разные цитаты из Местра вскрывают разное отношение Струве и Франка к русской революции и большевизму. Главное отличие русской революции от Французской Струве видел в том, что во Франции революция стала попыткой практического осуществления идей французской литературы: «Во Франции литература XVIII века создала дух, который безраздельно господствовал и не имел себе соперников. Рядом с ним не было никакого духовного течения, которое тогда же выдвинуло бы крупные умы и создало бы великие произведения. «*Lesprit classique*» в его редакции XVIII века вдохновил революцию и воплотился в ней. Только потом пришли Жозеф де Мэстр и Огюст Конт, между которыми стоит Сен-Симон».

В России же литература, в лице ее наиболее значительных авторов, скорее, была направлена против революции: «Совсем другое дело в России. В ее духовной жизни тот дух, который вдохновил революцию и воплотился в ней, не был отнюдь ни оригинальной, ни единственной, ни самой могущественной духовной силой. Если еще и можно с натяжками виндигировать революцию Льву Толстому, хотя его антиполитический и в то же самое время религиозный дух этому решительно противится, то в отношении других, и притом идейно самых крупных, величин русской духовной культуры — Пушкина, Гоголя, славянофилов, Достоевского, Леонтьева, Влад. Соловьева, Розанова — такая операция явно несостоятельна. Дух русской культуры, как он выразился в творчестве этих людей и в нем восходит к литературно не оформленному духовному творчеству более ранних эпох, выражавшемуся главным образом в церковно-религиозной жизни, не есть дух русской революции»⁴².

Русская революция стала результатом механического переноса на русскую почву западных

40 Франк С.Л. 1) *Этика нигилизма*. 2) *Проблема власти* // Франк С.Л. *Непрочитанное...* С. 176; 103.

41 *Patriotica*. С. 418.

42 *Patriotica*. С. 419–420.

идей, причем всех без разбора, как революционных, так и антиреволюционных, а, следовательно, она не отражает дух русского народа и может быть остановлена встречной силой. С этим были связаны надежды Струве на белое движение и стремление продолжать борьбу в эмиграции.

Франк, исходя из логики, что каждый народ заслуживает то правительство, которое он имеет, признает историческую обусловленность русской революции и большевизма. Это крайнее проявление русского нигилизма, выросшего на почве национального бескультурья. Поэтому никакая внешняя сила не может победить большевизм. Избавиться от него можно только в результате систематической культурной работы. Постепенно цивилизуясь, русский народ естественным образом избавится от большевистского режима.

Итак, Местр воспринимается Франком, как и Струве, в нескольких ипостасях. Оба они, безусловно, считают его выдающимся мыслителем

XIX в. Франк признавал за Местром «гениальную, религиозно осмысленную интуицию»⁴³. Струве называл его «одним из самых замечательных мыслителей XIX в.»⁴⁴. Но вместе с тем для них Местр один из прямых предшественников социализма и позитивизма. Он реакционер и консерватор, глядящий назад, но парадоксальным образом предсказывающий будущее. Он оказался востребованным для понимания характера и причин русской революции. Иными словами, как индивидуальный мыслитель, чьи идеи сознательно применяются для уяснения отдельных вопросов политики и социологии, Местр сохранял свою актуальность. Однако перенесенный на русскую почву бессознательным образом русскими нигилистами в контексте столь же неосознанно выбранных имен, приведенных в статье Франка «Этика нигилизма», Местр интерпретируется как устаревший философ, чье влияние сковывает мысль и тормозит в России развитие культуры.

⁴³ Франк С. Л. *Духовные основы общества*. Paris, 1930. С. 17.

⁴⁴ *Patriotica*. С. 417.