



ВОЛЬТЕР

**М**  
**И** **ЫСАИТАИ**  
**РОШЛОГО**

В. Н. КУЗНЕЦОВ

---

ФРАНСУА  
МАРИ  
ВОЛЬТЕР

МОСКВА  
«МЫСЛЬ»  
1978



1 Ф  
К 89

РЕДАКЦИИ  
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Кузнецов Виталий Николаевич (род. в 1932 г.) — профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ, доктор философских наук, автор более 120 научных трудов, в том числе книг «Вольтер и философия французского Просвещения XVIII в.» (1965), «Жан-Поль Сартр и экзистенциализм» (1969), «Французская буржуазная философия XX века» (1970) и др.

К  $\frac{10501-178}{004(01)-78}$  71-78



Философия, распространившись повсюду, немного утешит человечество за те великие бедствия, которые оно всегда испытывало.

В о л ь т е р

Вольтер являлся главой философов и сам был олицетворением философа.

Т е о д о р Б е с т е р м а н

В Вольтере полнее и ярче, чем в ком-нибудь другом из вольнодумцев, выразилась общественная мысль XVIII столетия. Вольтер — всеми признанный вождь французских просветителей, их самый талантливый и мощный представитель.

А. Ш а х о в

Вольтер живет, Вольтер продолжает существовать, он бесконечно актуален.

П о л ь В а л е р и

**Д**вести лет назад 30 мая 1778 г. в Париже на восемьдесят четвертом году жизни скончался Франсуа Мари Вольтер, чье имя оказалось прочно вписанным в историю не только французской, но и мировой культуры как одного из крупнейших выразителей ее прогрессивной линии.

Деятельность Вольтера органически включена во французское Просвещение, истоки которого восходят к передовой философской мысли Франции XVII в. от Декарта до Бейля, но которое оформилось, развилось и оказало могучее воздействие на общественное сознание именно в XVIII в., и вольтеровские произведения играли в этом громадную, зачастую инициативную роль. Вольтера наряду с Монтескье справедливо называют «патриархом» французского Просвещения: они закладывали его основы и в течение первых трех десятилетий были единственными крупными представителями этого идеологического движения. На их идеях воспитывалось второе, гораздо более многочисленное и радикальное по своим взглядам поколение просветителей, выступившее на арену обострявшейся идеологической борьбы в конце 40-х гг.: Ламетри, Дидро, Гельвеций, Гольбах, Руссо и многие другие. Скончавшийся в 1755 г. Мон-





разума, и оно бессмертно, как бессмертен человеческий разум... Разум, знание, наука борются против гитлеровской чумы... Знамя разума и науки развеивается над силами, которые человечество мобилизовало против угрожающей ему опасности. И среди великих имен—символов прогресса, демократии и науки, имен, которые стали боевым стягом антифашистской освободительной борьбы, новым блеском засверкало имя Вольтера» (18, 86). На праздновании юбилея в Сорбонне французский поэт и философ П. Валери имел основания сказать: «Вольтер живет, Вольтер продолжает существовать, он бесконечно актуален» (75, 5). Этот факт вынуждена была признать и ненавистница Вольтера из лагеря клерикальных философов англичанка Кетлин О'Флаэрти: «Конечно, влияние Вольтера далеко не умерло. Его живучесть станет ясной всякому, кто ныне, в 250-ю годовщину его рождения, настроит приемник на какую-нибудь французскую радиостанцию» (62, II). Сильно преувеличивая, но в то же время верно улавливая общий тон оценок Вольтера демократическими силами, доминировавшими во Франции в послевоенные годы, эта воинствующая католичка раздраженно замечала: «Все, что он писал, восхваляется, все, что он защищал, принимается, как способное создать основу для устройства послевоенного мира...» (там же). Валери, имея в виду до сих пор существующую разноречивость суждений о вольтеровском творчестве и деятельности, констатировал, что одно только имя Вольтера «тотчас выявляет вечные и антагонистические компоненты нашей политической жизни...» (75, II). Такого рода социально обусловленный и в то же время социально по-

ляризованный интерес к Вольтеру с большой силой проявлялся в течение всего послевоенного периода, для которого был характерен мощный подъем борьбы за последовательную демократизацию общественной жизни, за национальное и социальное освобождение народов, за мир и достойные человека условия жизни. Крупнейший английский вольтеровед Т. Бестерман верно заметил, что «спустя два века после своей смерти Вольтер жив, как никогда: почитаемый одними, ненавидимый другими, но привлекающий всеобщее внимание, изумляющий даже тех, кто его ненавидит» (71, 10, 10).

После второй мировой войны во многих странах велась большая работа по публикации и изучению вольтеровского наследия. Одним из центров этой работы стали возглавляемые Бестерманом Институт и Музей Вольтера, созданные в 1954 г. в Швейцарии на территории бывшего вольтеровского имения Делис. Среди самых значительных публикаций данного центра — более 100 томов научного издания переписки Вольтера, в которое вошло громадное число его прежде не обнародованных писем, два тома записных книжек, относящихся ко времени пребывания Вольтера в Англии, и, наконец, более 60 томов «Исследований о Вольтере и XVIII веке». С 1968 г. объединенными усилиями женевского Института и Музея Вольтера, с одной стороны, и университета Торонто — с другой, осуществляется проект издания нового научного полного Собрания сочинений Вольтера (его объем определен в 85 томов, не считая многих десятков томов вольтеровской корреспонденции) (см. 42, 267—268). Мировое вольтероведение обогати-

лось также советской публикацией каталога книг библиотеки Вольтера, которая была куплена в конце XVIII в. русским правительством и ныне хранится в Государственной публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. Значительную научную ценность представила советская публикация части вольтеровских пометок (маргиналий), сделанных на полях книг. В Советском Союзе продолжалось издание тематических сборников произведений Вольтера<sup>1</sup>.

Как в Советском Союзе<sup>2</sup>, так и за рубежом (Франция, Швейцария, США, Англия и т. д.) велось интенсивное изучение вольтеровского творчества. Одной из важнейших исследовательских задач было уяснение роли и места Вольтера в развитии философской мысли Нового времени. Заметим, что во многих работах по истории философии, созданных в XIX—XX вв. далекими от марксизма авторами, Вольтер либо вовсе не рассматривался, либо в лучшем случае трактовался как совершенно не-

---

<sup>1</sup> После войны были изданы следующие работы Вольтера: Избранные произведения. Вступ. статья акад. В. П. Волгина. М., 1947; Философские повести. Послесловие Е. Книпович и Б. Песис. М., 1953; Избранные произведения по уголовному праву и процессу. Послесловие А. Герцензона. М., 1956; Философские повести. Послесловие С. Артамонова. М., 1960; Бог и люди, т. I—II. Вступ. статья Е. Г. Эткинда. М., 1961; Эстетика. Вступ. статья В. Я. Бахмутского. М., 1974.

<sup>2</sup> К. Н. Державин. Вольтер. М., 1946; Вольтер. Статьи и материалы. Л., 1947.; Вольтер. Статьи и материалы. М.—Л., 1943; С. Артамонов. Вольтер. М., 1954; Н. А. Сигал. Вольтер. Л.—М., 1959; В. В. Соколов. Вольтер. М., 1956; В. Н. Кузнецов. Вольтер и философия французского Просвещения XVIII века. М., 1965; А. А. Акимова, Вольтер. М., 1970.

оригинальный и поверхностный ум, ничем не обогативший философскую мысль. Между тем в глазах современников Вольтер был общепризнанным «королем философов».



## ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ: ТВОРЧЕСТВО И БОРЬБА

ОТ «АРУЭ» — К «ВОЛЬТЕРУ»

*Биография Вольтера — это история прогресса, которым искусства обязаны его гению, история влияния, которое он имел на мнения своего века, наконец, история долгой войны с предрассудками, объявленной им с самой молодости и не прекращавшейся до последнего его вздоха.*

*Ж. А. Кондорсе*



Франсуа Мари Аруэ, начавший с 1718 г. именовать себя Вольтером и под этим именем вошедший в историю французской и мировой культуры, родился 21 ноября 1694 г. в Париже — столице одного из наиболее могущественных в Западной Европе феодально-абсолютистских государств. Шел тридцать четвертый год правления Людовика XIV, когда королевский абсолютизм во Франции находился в зените силы и своеобразного блеска. Версаль, ставший новой резиденцией короля, поражал современников роскошными и изящными дворцами, непрерыв-



ющего нотариуса, а затем чиновника казначейства, он на свои доходы приобрел личное дворянство и в дополнение к этому женился на дочери мелкопоместного дворянина (который тоже был выходцем из буржуазных слоев). Франсуа Мари был пятым, последним ребенком в этой семье, реальный статус которой в обществе в немалой степени определялся помимо названных факторов также наличием деловых (со стороны отца) и в некоторой мере личных (со стороны матери) знакомств с рядом влиятельных аристократов.

Родительская воля предназначала Франсуа Мари выгодную службу по судебному ведомству, подкрепленную покровительством титулованных особ, а также мещански-добропорядочный образ жизни в соответствии с предписаниями католической веры, в которой ребенок был крещен. Хотя отец Вольтера был приверженцем янсенизма, представлявшего собой течение католического инакомыслия, Франсуа Мари было решено воспитывать в духе тогдашней христианской ортодоксии, ревнителями которой выступали иезуиты. Немаловажную роль в этом сыграл, видимо, факт усиления преследований янсенистов со стороны церковной верхушки и властей. Довольно продолжительное домашнее воспитание и образование ребенка, который в семилетнем возрасте лишился матери, осуществлялось под руководством очень привязанного к нему его крестного отца аббата Франсуа Кастанье де Шатонефа. В десятилетнем возрасте Франсуа Мари стал учеником находившейся в ведении иезуитов (как большинство французских школ в то время) коллегии Людовика Великого — среднего учебного заведения, известного своими педагогами; в его





бертинаж явился симптомом начала утраты доверия к господствующей клерикальной идеологии со стороны влиятельных представителей как раз тех привилегированных сословий, которые по своему социальному положению были заинтересованы в ее всемерном укреплении. При этом в рядах самих либертенов изобиловали лица духовного звания. Будучи формой протеста против религиозного ханжества, усиленно насаждавшегося в стране и при дворе в последние десятилетия царствования Людовика XIV, либертинаж сам по себе, правда, не представлял серьезной идеологической угрозы феодально-абсолютистскому строю. Он был принципиально эзотеричен, не предназначен для того, чтобы стать убеждением и образом жизни массы населения, сфера его распространения была ограничена кружками («обществами») аристократов. Однако идеи либертинажа после их соответствующего преобразования могли стать и действительно стали (благодаря Вольтеру в первую очередь) семенами идеологии Просвещения, связав ее, таким образом, с прогрессивным наследием национальной философской мысли XVI—XVII вв. (Монтень, Рабле, Декарт, Гассенди, Сент-Эвремон, Ламот-Левайе, Бейль).

Аббат де Шатонеф был убежденнейшим либертеном. Вместо того чтобы наставлять крестника в основах христианской веры, он начал свою педагогическую миссию с чтения трехлетнему Франсуа Мари вольнодумной сатирической поэмы «Моизада», которую ребенок заучил наизусть. В ней легендарный основатель древнееврейской религии изображен бессовестным обманщиком, эксплуатирующим легковерие невежественного народа с целью установления

над ним своей власти. Затем последовало чтение других вольнодумных стихов. Первые поэтические опыты самого Франсуа Мари вдохновлялись образцами такого рода.

Аббат де Шатонеф не упускал случая продемонстрировать перед авторитетными знатоками расцветающее поэтическое дарование своего воспитанника. Франсуа Мари был представлен главе французских поэтов того времени Ж. Б. Руссо (1671—1741), который сам в своих ранних произведениях отдал немалую дань идеям либертинажа. Стихами Франсуа Мари восхищалась на склоне лет знаменитая куртизанка XVII в. Нинон де Ланкло, ставшая к этому времени в глазах вольнодумцев своего рода символом протеста против официального ханжества. Наконец, 12-летний ученик иезуитской коллегии был введен своим крестным отцом в «общество Тампль» — один из самых значительных кружков парижских либертенов. «Общество» было названо по имени резиденции опального герцога Филиппа Вандомского. Здесь на застольные пиршества-беседы собирались видные представители свободомыслящей светской и духовной аристократии: аббаты Шолье, Сервьен, Куртен, де Бюсси, маркиз Ля Фар, герцог Сюлли, кавалер Эди, герцог Арамбер, маркиз Комартен и др. «Общество» явилось для Вольтера высшей школой либертинажа. Атмосфера «общества» была непринужденно-жизнерадостной, интеллектуально-артистичной (в его рядах было немало поэтов и тонких ценителей искусства) и вместе с тем пронизана духом критичности и оппозиционности по отношению ко двору и всей политике Людовика XIV. Здесь совершенствовалось поэтическое мастерство Вольтера, оттачивалось его остроумие и осу-

ществовалось усвоение им комплекса этико-философских, антиклерикальных и антиабсолютистских идей, выработанных передовой французской мыслью XVII — начала XVIII в. Ко времени окончания коллегии литературное творчество, проникнутое вольномыслием, стало для Вольтера непреодолимой потребностью, так же как возможность вращаться в среде интеллектуально-артистической элиты и принимать самое деятельное участие в обсуждении волнующих общество злободневных проблем. Юному Вольтеру импонировало внимание и восхищение аудитории, которая оценивала человека только по таким достоинствам, как ум и талант, а не по сословному происхождению и положению.

Все это повлияло на решение шестнадцатилетнего Вольтера стать писателем, несмотря на риск необеспеченного существования и сильнейшее противодействие отца. Так в семье Аруэ возник конфликт, имеющий глубокий социальный смысл. Глава семьи (и пошедший по его стопам старший сын) принадлежал к тем слоям французской буржуазии, которые, несмотря на известную оппозиционность, были все же прочно интегрированы в феодально-абсолютистскую систему. Младший же сын, увлекаемый новыми жизненными ориентациями (они лишь на первый взгляд казались сугубо личными и безрассудными «прихотями»), вступил на путь, который вел его к роли идеолога той растущей и усиливавшейся части французской буржуазии XVIII в., которая пришла в непримиримое противоречие с названной системой и, встав во главе третьего сословия, совершила победоносную революцию.



Попытки отца сделать из своего младшего сына добропорядочного чиновника окончились неудачей. Тяготясь навязанной ему службой в одной из парижских адвокатских контор, молодой Вольтер, желая получить общественное признание в качестве поэта, посылает на объявленный Академией конкурс благочестиво-верноподданническую «Оду на обет Людовика XIII», написанную по всем правилам классической поэтики. Однако победителем оказывается другой претендент, поскольку ему покровительствовал влиятельный академик. Найдя решение несправедливым, Вольтер обрушился на Академию в сатирической поэме «Трясина», более соответствующей направлению его таланта. Поэма стала быстро распространяться в рукописных копиях, а вскоре была напечатана французскими эмигрантами в Голландии. Убежище от возможных неприятностей со стороны властей Вольтер нашел в замке давнего знакомого семьи маркиза де Комартена (беседы с ним о царствовании Генриха IV и Людовика XIV дали юному изгнаннику новые творческие импульсы). В дальнейшем Вольтеру еще не раз придется поспешно и тайно покидать горячо любимый им Париж, скрываясь от преследований за все более активную и острую критику феодально-абсолютистского строя.

Вскоре после начала эпохи регентства (1715—1723) Вольтер попадает на 11 месяцев (1717—1718) в главную тюрьму для государственных преступников — печально знаменитую Бастилию. Он был заключен за сочинение сатиры на герцога Филиппа Орлеанского, временно правившего страной при малолетнем короле Людовике XV и оказавшегося бессильным противодействовать углублению кризиса «ста-

рого режима». В свое время в послании к аббату Сервьену (1714), томившемуся в другой королевской тюрьме — Венсенском замке, Вольтер советовал не предаваться меланхолии, а сохранять бодрость духа и веселость, поскольку-де «философ свободен и в цепях» (6, 10, 218). Теперь и сам он не пал духом, а принялся, обманывая бдительность тюремщиков, за напряженную творческую работу: написал трагедию «Эдип» (в соответствии с канонами классицизма — в стихах), черновой набросок которой был сделан им еще несколько лет назад, и начал «Поэму о Лиге».хлопотами влиятельных друзей Вольтер вышел на свободу, а спустя семь месяцев его «Эдип» был с громадным успехом поставлен на парижской сцене и долгое время не сходил с нее. Это была первая французская трагедия XVIII в., признанная классической, и это был первый триумф молодого поэта. Он был представлен регенту, оказавшемуся незлопамятным человеком. Посвятив супруге регента свою трагедию, он впервые подписался: «Аруэ де Вольтер»; вскоре первое из этих слов исчезло, а оставшееся «Вольтер» недвусмысленно символизировало сознательный и тяжело выстраданный разрыв с теми традициями рода Аруэ, в противоречие с которыми пришла творческая деятельность его самого прославленного представителя.

Из своего ареста и тюремного заключения Вольтер сделал вывод, что направлять оружие сатиры непосредственно на того или иного правителя не только крайне опасно, но и нецелесообразно. В дальнейшем Вольтер почти неукоснительно придерживался правила, которое, перефразируя известную поговорку об усопших, можно было бы сформулировать так: публично

о коронованных особах следует говорить только хорошее или не говорить о них вовсе. И Вольтер практически нащупывал такой плодотворный путь борьбы с феодально-абсолютистским строем, при котором огонь критики направляется не прямо против стоящих у власти лиц, а против господствующих сословий и социальных институтов. Так, лейтмотивом вольтеровской трагедии является антиклерикализм. Героиня трагедии Иокаста, отвергая претензию священнослужителей выражать волю богов и предсказывать будущее, заявляет: «Наши жрецы — это совсем не то, что думает о них суеверный народ. Вся их мудрость создана нашей доверчивостью» (6, 2, 93). Призывая больше не доверять жрецам и не возлагать надежд на чудодейственную помощь от жертвоприношений и молитв, один из персонажей пьесы формулирует мирское и антитеоцентрическое кредо: «Будем доверять только себе, на все будем смотреть своими глазами, — в них наши треножники, наши оракулы» (там же, 80). В стране, где еще совсем недавно насаждалось почитание короля как некоего земного божества, политически смело звучали слова героя трагедии Филоктета: «Царь для своих подданных — это бог, которого они почитают, а для Геракла и для меня это обыкновенный человек» (там же, 78). Дружба с человеком, обладающим большими личными достоинствами, ставится в пьесе выше царского происхождения и царского звания. Имея в виду своего друга Геракла, Филоктет говорит: «Кем был бы я без него? Только сыном государя, только простым государем...» (там же, 65). Устами того же Филоктета провозглашается даже правомерность решительной борьбы с монархами: «Я защищал царей; по-

верьте, что я мог бы сражаться с ними и мстить им» (там же, 78).

Развенчание официально культивируемого пьетета перед духовенством и монархической властью, отрицание их богоданности и священности, утверждение права просвещенных людей критически судить о них на основании своего разума, а в случае необходимости не повиноваться им и бороться с ними — таков довольно прозрачный идейно-политический смысл пьесы. Не только своими идеями, но и своей сознательной экзотеричностью, обращенностью к широчайшей аудитории зрителей и читателей «Эдип» является произведением, знаменующим в мировоззренческом развитии Вольтера важнейший качественный скачок — переход от либертинажа к Просвещению. Ряд существенных моментов просветительской идеологии здесь уже налицо, хотя это лишь ее первые ростки.

Успех «Эдипа» принес Вольтеру первый значительный литературный заработок, на который, однако, нельзя было рассчитывать длительное время. Не желая ставить себя в рабскую зависимость от даров титулованных или коронованных меценатов, хотя и не отказываясь от этих традиционных в его время источников существования писателей, Вольтер настойчиво ищет пути самостоятельного обеспечения себя материальными средствами не просто для скромной жизни, но для того, чтобы приблизиться к чрезвычайно привлекавшему его житейскому комфорту, к которому он быстро привык в домах своих аристократических друзей. Как раз в эти годы меры, предпринимаемые регентом для оживления французской экономики, привели к возникновению множества компаний, стремившихся привлечь капиталы. Обещания

больших и скорых прибылей большей частью оказывались невыполнимыми, компании терпели банкротства, а доверившиеся им люди разорялись. В конце 1720 г. обанкротился даже государственный банк, возглавлявшийся пропагандистом кредитной системы шотландским финансистом Ло. Правительство было вынуждено объявить о своей неспособности выплатить государственный долг, подведя тем самым мрачный итог разорительному царствованию Людовика XIV. Вольтер обнаружил поразительное чутье и способности буржуазного дельца, участвуя своими капиталами именно в тех финансовых операциях, которые в целом оказывались прибыльными. Уже в начале 20-х гг. Вольтер имел в своем распоряжении довольно крупные средства, а к концу жизни стал весьма богатым человеком (см. 26, 17—18; 118). Вопреки утверждениям злопыхателей приумножение богатства, однако, никогда не было для него самоцелью, а всегда лишь средством обеспечения определенного образа жизни и независимости действий. Ради обладания материальными благами Вольтер никогда не поступался своими убеждениями философа-просветителя. Факты неопровержимо свидетельствуют о том, что творческая деятельность, борьба за разум и справедливость были смыслом существования Вольтера и ради них он постоянно и крупно рисковал всем, вплоть до своей свободы и самой жизни.

Характеризуя трансформацию философской мысли в эпоху Просвещения, Маркс в «Святом семействе» делает знаменательную ссылку на мнение Вольтера о том, что «равнодушие французов XVIII века к спорам иезуитов с янсенистами вызвано было не столько философией,

сколько финансовыми спекуляциями Ло. И в самом деле, низвержение метафизики XVII века может быть объяснено влиянием материалистической теории XVIII века лишь постольку, поскольку само это теоретическое движение находит себе объяснение в практическом характере тогдашней французской жизни. ...Ее антитеологической, антиметафизической, материалистической практике должны были соответствовать антитеологические, антиметафизические, материалистические теории. *Метафизика практически потеряла всякое доверие» (1, 2, 140—141).* Вольтер так чутко уловил связь между экономическим ажиотажем и утратой интереса своих соотечественников к религиозным распрям в силу того, что сам глубоко пережил обмирщающее воздействие этого экономического процесса в качестве одного из его непосредственных и счастливых участников. Будучи, с одной стороны, ярким воплощением отмеченной Марксом направленности французской жизни «на непосредственную действительность, на мирское наслаждение и мирские интересы, на земной мир» (там же, 141), Вольтер, с другой стороны, теоретически осмысливал данный феномен и делал из него антитеологические и антиметафизические выводы, склоняясь к материалистической философии.

После «Эдипа» перед Вольтером как восходящим светилом французской драматургии широко раскрываются двери в те многочисленные аристократические дома Парижа, где проявляют интерес к искусству. Круг его титулованных знакомых сильно расширяется. Успех в аристократической среде и усвоение некоторых черт образа жизни «светского человека» не приводят Вольтера к отказу от критического отношения

к феодально-абсолютистскому строю, напротив, оно углубляется. Во время своего непродолжительного путешествия в Голландию в 1722 г. (совместно с маркизой де Рюпельмонд) Вольтер с позиций третьего сословия фиксирует свое внимание на тех чертах социально-экономических отношений этой буржуазной страны, которые, на его взгляд, выгодно отличают ее от Франции: размах и интенсивность экономической деятельности, создающей национальное богатство; отсутствие массовой и кричащей нищеты, паразитических сословий, надменности носителей высшей власти, религиозных преследований (см. 7, 1, 171—172). Отвечая на поставленные его спутницей вопросы относительно того, должен ли человек строить свою жизнь в соответствии с предписаниями христианской религии, Вольтер в 1722 г. пишет яркую антиклерикальную поэму «За и против», подводящую итог циклу аналогичных поэтических размышлений предшествующего десятилетия. Ставя себя в число последователей Лукреция, Вольтер пишет о необходимости разоблачить при помощи философии вредоносные суеверия и священный обман, освободить людей от мрачной сосредоточенности их помыслов на своей судьбе в «загробном существовании», научить их жить настоящими интересами посюстороннего, единственно реального мира. В принципе отрицая, что в какой бы то ни было религии заключено божественное откровение, Вольтер в то же время доказывает, что христианская религия, предписывающая любить милосердного бога, на самом деле рисует его жестоким тираном, «которого мы должны ненавидеть» (6, 9, 359). Тем самым Вольтер провозглашает решительный разрыв с христианскими верованиями: «В этом недостой-







шаяся в моральном и интеллектуальном отношении, правящая верхушка относилась с циничным безразличием к тяжелейшему положению и растущему недовольству подавляющего большинства французского населения. На высшие должности в государственном аппарате и вооруженных силах большей частью назначались — по протекции фавориток и фаворитов короля — родовитые, но некомпетентные и недобросовестные люди. При дворе царило весьма беззаботное отношение и к проблемам дальнейшего развития страны. Тон задавал Людовик XV, который удовлетворялся тем соображением, что на его век денег хватит. Именно ему приписывается фраза, прекрасно выражающая дух его безответственного царствования: «После нас хоть потоп». Бóльшая, самая интенсивная и плодотворная часть жизни Вольтера, охватывающая отрезок времени в 51 год, пришлась именно на правление Людовика XV.

В год восшествия этого короля на престол во Франции была подпольно опубликована вольтеровская «Поэма о Лиге». Поэма рисовала ужасающую картину религиозных войн XVI в. и прославляла политику веротерпимости первого французского абсолютного монарха Генриха IV, сумевшего благодаря ей восстановить необходимый стране гражданский мир. А в следующем, 1724 г. новый король подтвердил все меры против гугенотов, принятые при Людовике XIV (включая отмену Нантского эдикта Генриха IV о правомерности существования во Франции наряду с католицизмом также и протестантского вероисповедания). Это санкционировало начало новой волны жестоких преследований по религиозным мотивам. Видимо, лишь громадный успех вольтеровской поэмы во французском об-

ществе, увидевшем в ней великое эпическое творение, уберег ее автора от неприятностей.

Вольтер купался в лучах славы, его состояние увеличивалось, но вскоре он чрезвычайно болезненно ощутил свою социальную несправедливость перед самыми ничтожными представителями аристократии. В конце 1725 г. Вольтера избили палками слуги некоего де Рогана. Таким привычным для французского дворянства путем де Роган доказал свое «превосходство» над прославленным поэтом и драматургом, после того как на глазах «высшего общества» проиграл ему состязание в обмене колкостями. Не найдя защиты в суде и заступничества у тех влиятельных аристократов, которых он прежде считал своими друзьями, Вольтер попытался вызвать де Рогана на дуэль. За это он был препровожден в Бастилию, а после двухнедельного заключения ему было предписано покинуть Париж<sup>1</sup>. Местом своего изгнания Вольтер избрал Англию, куда он прибыл в мае 1726 г. и где прожил около трех лет.

ВОЛЬТЕР ВООРУЖАЕТСЯ  
ФИЛОСОФИЕЙ.  
НЕУДАВШЕЕСЯ АМПЛУА  
ПРИДВОРНОГО ФИЛОСОФА

Англия в это время была передовой в социально-экономическом отношении страной, имела высоко развитую культуру, отличалась большими достижениями естественнонаучной мысли и, по

---

<sup>1</sup> Подобные несправедливости породили у Вольтера болезненную чувствительность: он всегда стремился во что бы то ни стало отстаивать свои права и выйти победителем даже в самом незначительном житейском конфликте.



ликуется эстетическая работа «Опыт об эпической поэзии» и первый труд Вольтера по истории — «Опыт о гражданских войнах во Франции». Он начинает работу над новыми трагедиями и историческими исследованиями, а также задумывает написать книгу об Англии.

Реализацией этих творческих планов заполнены первые пять лет по возвращении Вольтера во Францию. За это время он написал четыре трагедии, из которых «Заира» (1732) оказалась высшим достижением вольтеровской драматургии (в целом это более пятидесяти произведений, образующих весьма влиятельный на европейской сцене XVIII в. «театр Вольтера»). «История Карла XII» (1731) приносит Вольтеру известность выдающегося историка. Наконец, в 1733 г. в Англии под заглавием «Письма об английской нации», а в 1734 г. во Франции под названием «Философские письма» публикуется самое важное сочинение Вольтера этого периода, которое справедливо приобрело репутацию «первой бомбы», брошенной им в «старый порядок» (см. 28, 45). Вольтер сосредоточил почти все свое внимание на тех аспектах английской жизни, тщательно продуманное и обобщенное изображение которых воспринималось французскими читателями как острейшая критика положения в их стране. Людям, для которых повседневной реальностью был произвол королевского абсолютизма, засилье надменной аристократии и бесправие третьего сословия, сообщалось, что англичане — это нация, «которая сумела ограничить власть королей, сопротивляясь им, и которая от усилия к усилию установила, наконец, это мудрое управление, где государь всемогущ, когда он хочет творить добро, но его руки связаны, если он замышля-



лизмом, который брался на вооружение тогдашними христианскими «модернистами» во главе с Мальбраншем. В тесную связь с бэконовско-локковской философией Вольтер ставил физику Ньютона, указывая на ее неоспоримое научное превосходство над физической теорией Декарта, которую Вольтер характеризовал как «роман о мире».

Колоссальный успех «Философских писем» объяснялся тем, что в них наряду с острой критикой феодально-абсолютистского строя Франции была развернута также определенная позитивная программа, сформулирован ряд объективно значимых целей, к осуществлению которых следует стремиться в области экономики, политики, культуры, включая науку и философию<sup>1</sup>. «Философскими письмами» Вольтер заявил о себе как мыслитель, способный понять с точки зрения революционирующегося третьего сословия назревшие задачи в жизни Франции. Не удивительно, что это произведение сыграло колоссальную роль в дальнейшем развитии просветительской идеологии, способствуя существенным сдвигам в общественном сознании Франции в 30—40-х гг. Парижский парламент, являвшийся высшей судебной инстанцией в стране и игравший в XVIII в. крайне консервативную роль, постановил сжечь «Философские письма». Власти отдали приказ об аресте Вольтера, но тот успел уехать в Голландию.

---

<sup>1</sup> Мнение о том, что мировоззрение Вольтера имело только критическо-деструктивную направленность, является совершенно ложным и в настоящее время отвергается всеми серьезными исследователями. Крупнейший американский знаток французского Просвещения А. Уэйд с полным основанием подчеркивает, что Вольтер «играл блестящую роль в создании новых форм, новых институтов и новых идей» (77, 110).

Когда обстановка несколько разрядилась, он без шума вернулся на родину, но целые десять лет не рисковал появляться в Париже<sup>1</sup>. Местом его пребывания стал расположенный в Сирé (на северо-восточной окраине Франции) замок маркизы Эмилии дю Шатле (1706—1749), с которой Вольтер познакомился после своего возвращения из Англии и с которой его до самой ее кончины связывала глубокая любовь, подкрепленная общностью интеллектуально-эстетических интересов и мировоззренческих позиций.

Продолжая плодотворно трудиться как драматург и поэт, Вольтер в Сире (1734—1744) приступает к серьезной разработке философских проблем. Первым, предварительным и не публиковавшимся при жизни Вольтера сводом его философской мысли явился «Метафизический трактат» (1734). В опубликованных «Замечаниях на «Мысли» Паскаля» (1734, 1743) и двух поэмах — «Светский человек» (1736) и «Рассуждение о человеке» (1737) Вольтер предлагает новое философское осмысление проблемы человека. В «Основах философии Ньютона» (1738) Вольтер излагает одновременно свои философские и естественнонаучные взгляды. В этот период он серьезно занимается исследовательской работой в области физики; его «Опыт о природе и распространении огня» был удостоен почетного отзыва Академии наук. В нем Вольтер высказал поистине гениальную догадку, что увеличение веса металлов при прокали-

---

<sup>1</sup> Имея в виду суть жизненной позиции Вольтера, английская исследовательница Р. Гросс называет его крупнейшим *нонконформистом* XVIII в. и верно замечает: «С ранней юности жизнь Вольтера была серией конфликтов, потому что он не желал принимать существующие условия» (54а, 138).



вании объясняется, возможно, присоединением к ним не мифического теплорода, а какого-то пока неизвестного газа, «материи, распространенной в атмосфере», «части разреженного атмосферного воздуха» (6, 22, 289; 6, 27, 179). Философия как антитеза теологии и метафизике превращается в теоретическое знамя борьбы со «старым порядком», становится мировоззренческой основой всех вольтеровских произведений. Любой из рассматриваемых вопросов Вольтер стремится осветить «светильником философии». Это приводит к целому ряду новшеств в понимании природы, человека, общества и всемирной истории. К разработке последней Вольтер приступил в 1740 г., а в 1745—1746 гг. опубликовал первые фрагментарные результаты своего нового труда. Первое, впоследствии значительно расширенное, издание «Опыта о всеобщей истории и о нравах и духе народов» в трех томах было предпринято Вольтером в 1756 г. (этому предшествовала искаженная «пиратская» публикация первых двух томов в 1753 г. и публикация самим автором третьего тома в 1754 г.).

Живший напряженной творческой жизнью и связанный с окружающим миром как гостями из Парижа и зарубежных стран, так и обширной вольтеровской корреспонденцией, Сире постепенно становился заметным культурным центром не только французского, но и европейского значения. Число читателей вольтеровских произведений возрастало, издатели начали буквально охотиться за всем написанным Вольтером, не всегда спрашивая авторского согласия на публикацию.

В августе 1736 г. Вольтер получил исполненное преклонения перед его трудами письмо из



камергером и придворным историографом. Людовик XV не возражал против эпизодического использования Вольтера в дипломатическом зондаже и был не прочь иметь его при дворе для прославления своего царствования и участия в создании развлекательных спектаклей, являвшихся атрибутом версальской жизни. Однако он ни в коей мере не собирался позволять Вольтеру играть роль философского наставника при своей особе, к чему последний страстно стремился и в чем он усматривал главный смысл своего пребывания при дворе. Избрание во Французскую академию в апреле 1746 г. (в том же году Вольтер стал почетным членом русской Академии наук) произошло уже в период разочарования Вольтера своей фактической ролью в Версале и нарастающего раздражения тем, что многочисленные пасквилянты, подстрекаемые его ненавистниками в придворных кругах, развернули шумную кампанию с целью опорочить его как человека, литератора и мыслителя. Опасаясь преследования за вырвавшееся у него крайне неместное высказывание о придворных, Вольтер в октябре 1746 г. бежит из Парижа и несколько недель скрывается в замке герцогини Мэнской. Здесь, критически осмысливая версальскую жизнь и свое участие в ней, он пишет «Видение Бабука», явившееся блестящим дебютом в столь прославившем Вольтера жанре философской повести<sup>1</sup>. В начале 1748 г. Вольтер возвращается в Сире,

---

<sup>1</sup> Наиболее значительными вольтеровскими произведениями этого жанра являются «Задиг» (1747). «Микромегас» (1752), «История путешествий Скарментадо» (1756), «Кандид» (1759), «Простодушный» (1767), «Принцесса Вавилонская» (1768), «Письма Амабеда» (1769), «История Дженни» (1775).

а после смерти в 1749 г. «божественной» Эм依ии некоторое время живет в Париже.

В середине 1750 г., уступая давним настойчивым просьбам Фридриха II, Вольтер прибывает в Берлин. Поначалу он очарован своей жизнью в Пруссии, где, как ему кажется, он наконец-то нашел гавань после тридцати лет бурь, обрушивавшихся на него. Вольтер был счастлив вниманием короля и тем, что он мог без опасений высказывать свои самые смелые суждения в кружке известных своим вольномыслием лиц (среди них был воинствующий материалист Ламетри). Но, украшая своим остроумием застолья в Потсдамском дворце, Вольтер постепенно начал с разочарованием осознавать, что и Фридрих II в сущности вовсе не желает иметь его своим философским советчиком в вопросах управления государством. Обязанности Вольтера ограничивались литературной правкой работ, написанных прусским королем на французском языке. Независимость же вольтеровских суждений оказалась неприемлемой для Фридриха II. В начале 1753 г. Вольтер сложил с себя обязанности при королевском дворе и покинул пределы Германии (предварительно просидев по воле прусского монарха более месяца под домашним арестом во Франкфурте). После этого у Вольтера на всю жизнь отпала охота посещать монархов, даже самых «просвещенных», поступать к ним на службу и жить при дворе (он отклонил, в частности, соответствующее приглашение со стороны австрийской императрицы Марии-Терезии).

«РАЗДАВИТЕ ГАДИНУ!»  
СРАЖЕНИЯ «ФЕРНЕЙСКОГО  
ПАТРИАРХА»

В конце 1754 г. после курса лечения на водах во французском городе Пломбьер Вольтер в сопровождении своей овдовевшей племянницы Марии Луизы Дени (дочери его сестры, которая с тех пор почти постоянно находилась при нем в качестве домоправительницы и наследовала его состояние) прибыл в Швейцарию. Здесь он приобретает усадьбу близ Женевы, многозначительно назвав ее «Отрада» (Ле Делис — Les Délices) и дом в Лозанне. Но и в республиканской Швейцарии Вольтер не нашел желанной безопасности существования. Власть в стране принадлежала фанатичным приверженцам кальвинизма, которые с самого начала настороженно отнеслись к поселению в их стране всемирно известного вольнодумца. Их крайне раздражала публикация все более смелых антиклерикальных произведений Вольтера по всемирной истории и философско-этическим проблемам. Чашу терпения женевских святош переполнила борьба Вольтера за театральные представления, которые не допускались из ханжеских соображений в кальвинистской республике.

Не отказываясь от своей усадьбы и дома в Швейцарии, Вольтер 24 декабря 1758 г. переселяется в граничащий с этой страной французский округ Жекс, купив там два имения — Турне и Ферне, причем последнее стало его основной резиденцией. Одной из своих титулованных корреспонденток Вольтер так разъяснял выгоду нового места жительства: «Левой рукой я опираюсь на Юрские горы, правой — на Альпы; Женевское озеро расположено прямо против



Со всех концов Европы к «фернейскому патриарху» потянулся нескончаемый поток визитеров. Непосредственное общение с множеством посещавших Ферне людей дополнялось интенсивнейшей перепиской Вольтера с массой корреспондентов из самых различных стран, причем среди них возросло число коронованных особ и их министров. Самой именитой корреспонденткой Вольтера стала вскоре после своего восшествия на престол русская императрица Екатерина II, объявившая себя ученицей энциклопедистов и претендовавшая на роль «просвещенной» государыни. Находясь вдали от дворов, Вольтер больше и эффективнее, чем когда бы то ни было, воздействовал на европейских монархов, обращаясь к ним с советами и поучениями относительно их обязанностей перед народами. Крупнейший представитель младшего поколения французских просветителей Кондорсе писал о Вольтере фернейского периода: «Русская императрица, прусский король, короли польский, датский и шведский интересовались его работами, читали его труды, старались заслужить его похвалу, временами помогали ему в его благих делах. Во всех странах все вельможи и все министры, которые претендовали на славу и желали быть известными Европе, добивались одобрения фернейского философа, поверяли ему свои надежды или опасения относительно прогресса разума, свои проекты о распространении просвещения и уничтожении фанатизма» (6, 1, 255; см. также 22, 101).

Позиция пассивного наблюдателя была всегда чужда Вольтеру. Но именно в фернейский период он проявил наибольшее стремление и вместе с тем умение активно воздействовать на окружающий мир. Нисколько не ослабевающая





преувеличивая свою былую «умеренность», но прекрасно понимая, что его борьба поднимается на новую ступень, Вольтер в начале 60-х гг. писал своему другу видному просветителю Д'Аламберу: «Сорок лет я терпел оскорбления от святош и негодяев. Я понял, что сдержанностью ничего не добьешься и что терпеть глупо. Нужно воевать и достойно умереть «над грудой святош, повергнутых во прах»» (3, 2, 260). Самую большую радость Вольтеру приносило сознание того, что он, активно борясь с силами зла, обрушивая на них непрерывные удары, дискредитирует их в общественном мнении и кое-где заставляет отступить.

Все текущие события внутренней и внешней политики различных стран, в первую очередь Франции, рассматривались Вольтером под углом зрения того, что он считал главной задачей современности: утверждение в человеческой жизни принципов разума, справедливости, гуманности. С одной стороны, он с удовлетворением отмечал, что во второй половине XVIII в. во всей Европе выросли силы, выступающие за эти идеалы. С другой стороны, он обеспокоенно констатировал, что на его родине и во многих других странах по-прежнему царит произвол властей, люди страдают от несправедливости и жестокости, народные массы влачат жалкое существование, а привилегированная паразитическая верхушка утопает в роскоши, превратив свою жизнь в нескончаемый веселый праздник. Поэтому Вольтер делает вывод, что просвещенные люди должны действовать решительнее, борясь с теми, кто распространяет и поддерживает пагубные для людей заблуждения. В его письмах к единомышленникам с начала 60-х гг. то и дело



сал Вольтер одному из самых своих доверенных корреспондентов, Дамилавилю, 9 мая 1763 г., — тем больше становлюсь непримиримым по отношению к гадине. Какое ужасающее чудовище!» (7, 52, 58). Вольтер подчеркивал необходимость для всех просвещенных людей беспощадно бороться с этим чудовищем и сам подавал пример непримиримости к нему: «Преследуйте гадину, я не заключаю с ней никакого мира!» (7, 50, 125). Многие письма Вольтера соратникам по просветительскому движению заканчиваются призывом «Раздавите гадину!», который сознательно уподобляется знаменитым словам Катона «Карфаген должен быть разрушен». Из Ферне на «гадину» обрушивается град чувствительных ударов, Вольтер метит в нее каждым своим произведением и действием. Подчеркнуто антиклерикальна серия его философских повестей от «Кандида» до «Истории Дженни», заострены против римско-католической церкви «Карманный философский словарь» (дополненный в последующие годы публикацией девяти томов вольтеровских «Проблем, относящихся к «Энциклопедии»») и другие многочисленные философские работы Вольтера. Такой же характер имел законченный в Ферне (1769) многотомный труд по всемирной истории «Опыт о нравах и духе народов», введением к которому явилась столь же анти-теологическая «Философия истории» (1765). Резкая и прямая атака на христианский клерикализм проводится в таких работах Вольтера, как «Проповедь пятидесяти» (1761), «Проповеди, произнесенные в Лондоне» (1763), «Обед у графа Буленвилье» (1767), «Важное исследование милорда Болингброка, или Могила фанатизма» (1767), «Речь императора Юлиана»













пост генерального контролера финансов (фактически первого министра) известного просветителя Тюрго, который выдвинул и начал проводить обширный план реформ в интересах третьего сословия, создавало впечатление, что молодой король готов прислушаться к советам философов и привлечь их к определению государственной политики. Но сильное недовольство привилегированных сословий привело к тому, что уже в 1776 г. Тюрго был уволен в отставку, а его нововведения отменены. Ограниченные и робкие реформы, проводившиеся с 1778 г. Неккером, которому было поручено руководство французской экономикой, оказались совершенно неспособными предотвратить близившийся к кульминации кризис феодально-абсолютистского строя.

Огорчаясь явным консерватизмом верховной власти и отдавая себе отчет в могуществе сил, противостоящих в его стране социальному прогрессу, Вольтер был все же полон оптимистической уверенности, что борьба, проводимая им и его единомышленниками из просветительского лагеря, не может быть бесплодной, а должна в недалеком будущем обязательно привести к крупному перевороту в общественных отношениях и решительному улучшению условий человеческой жизни. «Все, что я вижу, — пророчески заявлял Вольтер в письме Шовлену от 2 апреля 1761 г., — сеет семена революции, которая неизбежно придет... Французы всегда запаздывают, но в конце концов они все же достигают цели; свет понемногу настолько распространился, что взрыв произойдет при первом же случае, и тогда будет большой шум. Молодые люди поистине счастливы: они увидят прекрасные вещи» (7, 54, 331). В относящемся к тому же периоду



В начале 1778 г. Вольтер считал, что он может позволить себе хоть на какое-то время вернуться в горячо любимый им Париж, не спрашивая на то разрешения властей, и 10 февраля «фернейский патриарх» прибыл в столицу Франции, которую не видел почти тридцать лет. Очевидец этого события русский писатель Фонвизин писал: «Прибытие Вольтера в Париж произвело в народе здешнем действии, как бы шествие какого-нибудь божества на землю... Почтение, ему оказываемое, ничем не разнится от обожания» (41, 291). Восторженный прием, оказанный Вольтеру парижанами, в глазах которых он был не только величайшим представителем современной французской культуры, но и славным борцом за справедливость и гуманность, заставил власти отказаться от замысла его новой высылки из столицы. Вольтер принимает многочисленные визиты своих друзей и почитателей, присутствует на заседаниях Академии и театральных спектаклях, встречая со всех сторон глубоко трогаящие его знаки широчайшего общественного признания и уважения. «Прием, который был ему оказан, — отмечал русский ученый-просветитель А. Шахов, — был в XVIII столетии перед революцией самым сильным взрывом общественного мнения во Франции. До сих пор оно никогда не высказывалось с такой решительностью и с такой восторженностью» (43, 226). И в этих условиях Вольтер продолжает напряженную творческую деятельность, лихорадочно работает и полон новых замыслов. Он завершает новую трагедию «Ирина», которая сразу же ставится на парижской сцене, разрабатывает проект создания Академией нового словаря современного французского языка. Однако его подкашивает



щен в созданный тогда Пантеон великих людей Франции. Участники всенародного торжества, организованного по случаю этого события, подчеркивали роль Вольтера в борьбе с произволом, мракобесием и деспотизмом. На катафалке с прахом Вольтера было написано: «Он отомстил за Каласа, Ля Барра, Сирвена и Монбайи. Поэт, философ, историк, он вызвал мощный подъем человеческого разума; он подготовил нас к свободе» (52, 8, 179). Вольтеровские призывы к борьбе с тиранией, наиболее рельефно выраженные в ряде его драматургических произведений, были полностью созвучны революционной эпохе. Перед королевским дворцом Тюильри, хозяином которого в течение еще нескольких месяцев продолжал оставаться Людовик XVI, хор участников торжественной процессии пропел зажигательную и грозную строфу из вольтеровской пьесы «Самсон» (1732): «Народ, проснись, порви свои оковы; тебя призывает свобода, ты рожден для нее; восстанови свое согласие! Народ, пробудись и порви свои оковы!» (6, 38, 58). Это было как бы предвестием скорого падения французской монархии. Знаменательно, что последняя (оставшаяся неоконченной) вольтеровская трагедия «Агафокл» (1778) прославляла свержение тирана античных Сиракуз и установление в этом городе-государстве республиканского строя. Ее лейтмотивом являются слова: «Свобода, свобода, ты всегда была священна!» (6, 7, 409).

---

## «ДЕИСТСКАЯ ФОРМА МАТЕРИАЛИЗМА»

**У**же с самых ранних юношеских произведений Вольтер непоколебимо убежден в том, что вне и независимо от человеческого сознания существует природа, представляющая собой совокупность бесконечного числа различных материальных образований; что человек как живое существо есть часть органической природы и его единственно реальным бытием является существование во плоти и крови; что носителем свойственных человеку психических функций является не особая имматериальная сущность, называемая «душа», а человеческое сознание, которое имеет определенную анатомио-физиологическую основу и исчезает вместе с разрушением последней (в свете чего учение о бессмертии души выглядит совершенно несостоятельным). Во всем этом проявляется материалистическое понимание основного вопроса философии, который, однако, становится предметом углубленных размышлений Вольтера лишь с начала 30-х гг., причем большое внимание уделяется как его онтологическому, так и гносеологическому аспектам. При этом Вольтер основывался, во-первых, на бэконовско-локковской философии, во-вторых, на ньютоновской физике. С большой пронциательностью Вольтер осознал и сумел убедить своих совре-



происхождении человеческого разума очень кстати явилось с того берега Ла-Манша. Оно встречено было с энтузиазмом, как давно и страстно ожидаемый гость» (1, 2, 142).

Вольтер полностью разделял локковскую критику учения о врожденных идеях, главными выразителями которого в философии Нового времени были Декарт и Лейбниц. Вольтер считал твердо установленным, что «нет ни врожденных идей, ни врожденных принципов» (6, 18, 235). Сознание, или душа, новорожденного ребенка — это «чистый лист». Лишь в процессе индивидуальной жизни чувственный опыт начинает запечатлевать в сознании различные «идеи», рассматриваемые в качестве элементов человеческих знаний. «Несомненно, что наши первые идеи — это ощущения. Постепенно мы получаем идеи, вызванные тем, что раздражает наши органы; память удерживает эти восприятия. Затем мы распределяем их по общим идеям. Из этой естественной способности, которой мы обладаем, — составлять и упорядочивать наши идеи, — вытекают все обширные познания человека» (6, 22, 203). Не обладая от рождения какими-либо теоретическими или практическими принципами в своем сознании, человек, однако, обладает «способностью приобретать их все» (6, 18, 235).

Естественным следствием сенсуалистической гносеологии является отрицание концепции сверхчувственного, чисто рационального по своим источникам знания, начинающегося с интеллектуальных интуиций и развертывающегося затем путем дедуктивных умозаключений (аналогично построению системы геометрических истин, выводимых из ограниченного числа «самоочевидных» аксиом и постулатов). По Вольтеру,



таким способом построены философские учения Декарта, Спинозы, Мальбранша, Лейбница. Выводы, полученные ими в результате этого, Вольтер считал несостоятельными, не соответствующими действительности, квалифицируя их как «романы о мире» и «романы о душе», порожденные лишь воображением. Термину «метафизика», которым обозначались учения этих мыслителей и который в XVII в. был синонимом высшей глубины философской мысли, Вольтер придал отрицательный характер. Вольтеровская критика метафизики предшествующего столетия была вполне оправданна как исторически необходимый этап в развитии материалистической мысли<sup>1</sup>. Однако Вольтер за чисто умозрительными на первый взгляд конструкциями Декарта, Спинозы, Лейбница не увидел во многих случаях их тесную связь с научным опытом XVII в., проблески гениальных обобщений естественнонаучной практики, постановку новых проблем, которые мощно, хотя и не всегда явно, стимулировали дальнейшее развитие философии. Остались не оцененными им по достоинству и некоторые весьма плодотворные разработки перечисленными метафизиками проблем радио-

---

<sup>1</sup> То же самое можно сказать и о других французских просветителях, в том числе о Кондильяке, чей приветствовавшийся Вольтером «Трактат о системах» (1749) является наиболее глубоким и обстоятельным «антиметафизическим» выступлением философа-сенсуалиста, получившим высокую оценку Маркса: *«Непосредственный ученик и французский истолкователь Локка, Кондильяк, немедленно направил локковский сенсуализм против метафизики XVII века. Он доказал, что французы с полным правом отвергли эту метафизику как неудачный плод воображения и теологических предрассудков. Он опубликовал опровержение систем Декарта, Спинозы, Лейбница и Мальбранша»* (1, 2, 144).



сомнение факт существования этой субстанции.

Веские возражения выдвинул Вольтер и против попыток Беркли субъективизировать пространственные характеристики материи на основании того факта, что они по-разному предстают перед человеком при различных способах их восприятия. «Клойнский епископ, — замечает Вольтер, — не избежал крайней нелепости. Он думает доказать, что нет протяженности потому, что в одну лупу тело кажется ему в четыре раза большим, чем для невооруженного глаза, а когда он смотрит на него в другую лупу, то в четыре раза меньшим. Отсюда он заключает, что так как тело не может иметь в одно и то же время четыре фута, шестнадцать футов и один фут протяжения, то протяженности вовсе нет. Но ему следовало бы измерить тело и заключить: какой бы протяженности мне ни представлялось тело, оно протяженно настолько, насколько это показывает измерение» (6, 18, 271). Опосредствованный нужными приборами и инструментами, процесс измерения рассматривается, таким образом, Вольтером как способ установления объективной величины материальных тел, независимой от того, как они воспринимаются людьми.

Большое внимание Вольтер уделил в целом вопросу о том, каким образом чувства, несмотря на их возможность продуцировать представления, способные ввести человека в заблуждение (противники сенсуализма постоянно ссылались на этот факт), все же могут быть источником действительных знаний о мире. Первым условием правильного представления о чувственно воспринимаемых предметах Вольтер считал совокупное функционирование различных



моотношениями ощущаемых предметов — с другой. Так, на основании опыта о смутном и слабом восприятии отдаленных предметов «мы образуем идеи, которые всегда (в дальнейшем. — В. К.) сопровождают наши зрительные ощущения» (там же, 470), что позволяет человеку правильно воспринимать положение предметов в пространстве. Такой взгляд исключал возможность априористской трактовки чувственности и вместе с тем означал отход от чисто натуралистического понимания ее как некоей прирожденной данности. Способность человеческой чувственности отражать объективную реальность представляла продуктом жизнедеятельности, в состав которой помимо созерцания с необходимостью включено постоянное активное оперирование с предметами окружающего мира, действие в нем. В силу этого формирование познавательной функции чувственности рассматривалось как спонтанный процесс, для выявления сущности которого, однако, требуется философский анализ. «Мы,— писал Вольтер,— учимся видеть точно так же, как учимся говорить и читать. Разница состоит в том, что искусство видеть является более легким и что здесь нас во всем учит сама природа» (там же, 471). Эти положения Вольтера намечали некоторые принципы последующей более детальной и глубокой разработки сенсуализма, которая была осуществлена Кондильяком в его «Трактате об ощущениях» (1754) и великими французскими материалистами.

Вольтеровское понимание рациональной ступени познания основано на убеждении, что все теоретические положения должны быть выводами из чувственного опыта и обобщениями его.

Вольтер считал принципы ньютоновской фи-



в геометрии: искать решения проблем и верить только доказательствам» (там же). Вольтер настаивал на том, что в естествознании правомерны лишь такие гипотетические положения, которые допускают экспериментальную проверку и если не выдерживают ее, то без всякого сожаления отбрасываются как не соответствующие действительности.

Вольтер подчеркивал, что философ, высказываясь о Вселенной, должен обязательно опираться на «физику», т. е. совокупность наук о природе. Он постоянно протестовал против характерной для метафизики XVII в. тенденции устанавливать принципы природы априорно-умозрительным способом. Будучи страстным пропагандистом союза философии с естествознанием, Вольтер отводил базисную роль наукам о природе, доказывая, что без этого фундамента невозможно философское постижение мира. Он весьма категорично заявлял: «Я скажу в духе мудрого Локка: философия заключается в том, чтобы остановиться, когда отсутствует светильник физики» (6, 17, 153).

#### МАТЕРИАЛЬНОСТЬ МИРА И ДЕЙСТИЧЕСКИЙ «ВЫСШИЙ РАЗУМ»

Что касается онтологических проблем, то, по мнению Вольтера, естествознание и базирующаяся на нем философия убедительно свидетельствуют об объективной реальности природы и о том, что всевозможные тела являются материальными образованиями. Лейбницевскую монадологию, согласно которой материя есть лишь «хорошо обоснованный феномен» (т. е. существует только на уровне явлений, а действительной сущностью бытия являются чисто духовные центры активности — монады), Вольтер отвер-





реходит в иную форму своего существования, организуясь затем в новые агрегаты материальных частиц. Существенной стороной этого воззрения было признание реальности пустоты, «безвещественного» пространства, в котором существуют атомы.

Вольтер считал (под влиянием Ньютона), что тела характеризуются не только протяженностью, которая была единственным атрибутом материи для Декарта, но и плотностью. Это означало переход от сугубо геометрического взгляда на материю к собственно физическому ее пониманию.

Вольтером было воспринято и в известной мере обобщено также положение ньютоновской физики о том, что в мире существует лишь относительный покой и все тела совершают в пространстве те или иные движения. «*Все находится в движении* (курсив мой. — В. К.), — писал Вольтер, — все действует и противодействует в природе. Наше солнце вращается вокруг своей оси с поражающей нас скоростью; так же вращаются и другие солнца. В то же время бесконечное число планет вращается вокруг этих солнц по орбитам, а кровь циркулирует более двадцати раз в час в теле самых презренных животных. Солома, которую носит ветер, в силу своей природы тяготеет к центру земли, подобно тому как земля притягивается к солнцу, а солнце к земле. Тем же законам море обязано своими вечными приливами и отливами. По этим же самым законам пары, образующие атмосферу, постоянно поднимаются с земли и снова падают на нее в виде росы, дождя, града, снега во время гроз. Все находится в действии, активна сама смерть. Трупы разлагаются, превращаются в растения, которые кормят живот-

ных, служащих в свою очередь пищей для других животных» (6, 28, 518).

Важно, что в нарисованной Вольтером картине круговорота веществ природы подчеркивается тот факт, что движение всех материальных тел происходит не хаотически, а подчинено определенному порядку. Выражением последнего являются для Вольтера законы природы, открытые классической механикой от Коперника и Галилея до Кеплера и Ньютона. Вольтер неустанно разъяснял, что законы природы объективны, их ничто не может нарушить, в их действии нет никаких исключений и каждая сфера природного бытия имеет свойственные ей законы, действующие на всем протяжении ее существования. В этом смысле Вольтер характеризовал законы природы как вечные и неизменные. Учение о закономерности природы играло первостепенную роль в вольтеровской критике религиозно-мифологических представлений о «чудесах».

Вольтер особо отмечал также тот факт, что материальной природе свойственны строгие причинно-следственные связи: «Нет действия без причины, нет существования без основания существовать. Это первый принцип всех истинных философов» (6, 28, 441). По убеждению Вольтера, цепь причинных связей «простирается от одного конца Вселенной до другого» (6, 18, 126). Принцип детерминизма распространяется Вольтером (с конца 30-х гг.) и на область психики. С этой точки зрения подвергается критике идеалистическое учение о «свободе воли»: «Все имеет свою причину, и твоя воля, следовательно, тоже причинно обусловлена» (6, 22, 415). Вслед за Локком Вольтер настаивал на том, что желания человека определенным об-

разом детерминированы и он «не свободен хотеть. Невозможно хотеть без причины» (6, 28, 532—533). Вместе с тем, по мнению Вольтера, это не означает отрицания человеческой свободы, но требуется новое правильное понимание ее, исключающее индетерминизм. «В чем заключается свобода? — В способности делать то, что хочется. Я хочу выйти из кабинета, дверь открыта, я свободен выйти из него» (6, 19, 197—198). Вольтер полагает, что «человек свободен тогда, когда он может сделать то, чего хочет» (6, 28, 532). Таким образом, свобода трактуется Вольтером как возможность исполнения желаний человека, обусловленная отсутствием непреодолимых внешних препятствий. Это положение имело существеннейшее значение для вольтеровской социально-антропологической философии, служа основанием проповеди активности человека и критическо-негативного отношения к гнетущим условиям его существования.

Вольтеровское настаивание на объективности причинно-следственных связей противостояло не только религиозным мифам, но и таким влиятельным философским учениям, как окказионализм и юмизм. Первый сводил естественные причины к «поводам» для проявления божественной активности, последний проводил агностическую субъективизацию понятия причинности, лишая ее онтологического смысла. Подобно большинству домарксовских философов-материалистов, отождествлявших случайность с беспричинностью и не осознававших объективной диалектики необходимости и случайности, Вольтер заявлял: «Случай — это ничто. Случая нет. Мы назвали случаем видимое действие причины, которую мы не видим» (там же, 441).

Величайшим достижением научной мысли Вольтер считал открытие Ньютоном закона всемирного тяготения, мировоззренческое значение которого заключалось в обосновании идеи материального единства природы. *Философское осмысление закона всемирного тяготения* натолкнуло Вольтера на ряд интереснейших мыслей о качественной определенности материи. Он много потрудился над тем, чтобы разрушить мировоззренческие предубеждения, в свете которых признание силы всемирного тяготения представлялось недопустимым возвратом к «скрытым качествам» схоластической философии. Эта сила, поясняет Вольтер, в отличие от чисто воображаемых «скрытых качеств» вполне реальна, ибо проявляется в каждом взаимодействии материальных тел. Вычисление с несомненностью показывает, что она прямо пропорциональна их массе и обратно пропорциональна квадрату расстояния между ними, — это ее действительные количественные характеристики, познание которых позволяет делать точные расчеты движения самых отдаленных небесных тел. В настоящее время, указывал Вольтер, сущность тяготения непонятна. Во всяком случае, тяготение невозможно объяснить толчком или непосредственным воздействием одной материальной частицы на другую, чему в декартовской физике приписывалось универсальное значение. Фактом является то, что тела притягиваются друг к другу на громадных расстояниях без необходимого наличия между ними непрерывной цепи корпускул. Реальность выявляемого при этом дального действия (или действия на расстоянии) была одним из главных оснований для отказа Вольтера от декартовского учения о всеобщей заполненности пространства матери-

альными частицами и для принятия вслед за Ньютоном традиционной атомистической концепции существования наряду с атомами также пустоты.

Размышляя о тяготении, Вольтер высказал следующую мысль: «Так как никто не мог объяснить это новое свойство материи никаким известным механизмом, то надо, чтобы мало-помалу привыкли смотреть на тяготение как на механизм нового порядка и до сих пор неизвестное нам качество материи» (7, 7, 388). Развитием и обобщением этой мысли является постановка Вольтером вопроса о необходимости отказаться не только от сведения существующих свойств материи к одному или двум, но и от всякого ограничения их числа: «Что касается меня, то, чем больше я думаю об этом, тем больше удивляюсь, что боятся признать новый принцип, новое свойство в материи. Она имеет их, быть может, бесконечное множество; в природе ничто не похоже друг на друга... Странно, что возмущаются против открывающегося перед нами нового богатства материи; разве не обогащением человека является открытие в материи образующих ее новых качеств?!» (6, 22, 502). Вольтер уверен, что познание неисчерпаемого качественного разнообразия материи доступно человеческому разуму: «Все предупреждает нас, что материя имеет больше свойств, чем мы знаем. Мы находимся пока только на берегу необъятного океана; сколько еще остается сделать открытий!» (там же, 582). По сути дела, Вольтер ставил вопрос об обогащении понятия материи на основе естественнонаучных открытий, что являлось насущнейшей задачей, от решения которой зависело дальнейшее развитие материалистической



лить, подобно тому как мы называем жизнью способность жить, а волей — способность хотеть» (6, 17, 149—150). Поскольку способность чувствовать и мыслить проявляет человек во плоти и крови, постольку «для того, чтобы открыть или скорее искать какой-нибудь слабый намек на то, что условились называть душой, надо вначале, по мере возможности, знать наше тело, которое считается существом, заключающим в себе душу и направляемым ею» (6, 29, 329). Научно доказанная зависимость названных способностей от состояния человеческого организма склоняет Вольтера к выводу, что мыслит и чувствует само материальное живое существо, т. е. особым образом организованная материя. Показывая несостоятельность аргументации противников этого вывода, Вольтер так характеризует ее суть: «Я очень мало знаю материю и очень несовершенно могу гадать о некоторых ее свойствах; поэтому мне совершенно неизвестно, могут ли эти свойства быть соединенными с мышлением; итак, поскольку я ничего не знаю, постольку я категорически утверждаю, что материя не может мыслить. Вот в чистом виде схоластическая манера рассуждения» (6, 22, 125). Подчеркивая родство своей позиции взглядам античного материалиста Лукреция, Вольтер заключает, что «природа дала мысли мозгам и произрастание деревьям и что мы мыслим при помощи мозга, как ходим при помощи ног...» (7, 4, 207—208).

Великие французские материалисты хорошо чувствовали генетическую связь своего учения о сознании с вольтеровскими воззрениями. Ламетри, в частности, предварил свое сочинение «Человек-машина» строками из юношеского стихотворения Вольтера, где говорилось о том, что

душа рождается вместе с чувствами, растет, а затем слабеет, как они, и риторически вопрошалось, не умрет ли она, подобно им (см. 27, 183).

Эти вольтеровские воззрения — важный этап на пути *детеологизации природы*, которая успешно осуществлялась с середины XVI в. передовым естествознанием и философски обобщающей его достижения материалистической мыслью. В ходе этого эпохального процесса была полностью разрушена христианская и всякая иная религиозная космология, а также похоронена идея божественного мироправления природой. В общественное сознание своего времени Вольтер успешно внедрял убеждение, что на всем протяжении существования природы материальные тела приводятся в движение естественными силами и управляются имманентными ей законами, что в природе наблюдаются только присущие ей самой детерминации и что жизнь и психические функции являются свойствами определенного рода материальных существ, обладающих высокой и сложной организацией. Существенным моментом этого материалистического воззрения был тезис о том, что формы и законы движения материи, ее всеобщие свойства и специфические свойства отдельных материальных существ, принципы организации Вселенной раскрываются естествознанием и опирающейся на него философией, а не так называемым «божественным откровением». Эти положения в систематической форме были впервые изложены Вольтером в его работах 30-х гг. и воспроизводились им в дальнейшем с рядом дополнений и модификаций.

Однако отстаиваемая Вольтером *детеологизация природы* являлась при всех ее достоинствах



еще ограниченной, неполной. Она не была и не могла быть последовательной потому, что опиралась на сугубо механистическое миропонимание, обусловленное тем, что в течение более двух с лишним столетий, вплоть до второй половины XVIII в., механика была единственной научно разработанной областью естествознания. Предметом исследования механики является такая форма движения, при которой оно только передается от одних тел к другим и сводится к перемещению в пространстве. Поэтому с точки зрения механицизма было невозможно понять движение как существенное свойство самой материи, осознать ее внутреннюю активность. В поисках ответа на вопрос, каким образом первичные корпускулы, наделенные в ньютоновской физике лишь свойствами протяженности и плотности, приходят в движение, образуют системы космических тел, на которых появляются живые существа, способные чувствовать, а в своих самых высших формах — и мыслить, естествоиспытатели обращались к идее бога. Характеризуя естествознание первой половины XVIII в., Энгельс отмечал, что в этом смысле «наука все еще глубоко увязает в теологии. Она повсюду ищет и находит в качестве последней причины толчок извне, необъяснимый из самой природы. Если притяжение, напыщенно названное Ньютоном всеобщим тяготением, и рассматривается как существенное свойство материи, то где источник непонятной тангенциальной силы, которая впервые только и осуществляет движение планет по орбитам? Как возникли бесчисленные виды растений и животных? И как, в особенности, возник человек, относительно которого было все же твердо установлено, что он существует

не испокон веков? На все подобные вопросы естествознание слишком часто отвечало только тем, что объявляло ответственным за все это творца всех вещей» (1, 20, 349—350).

Сравнительно легко доказав несостоятельность идеи божественного мироправления, механистическое естествознание долгое время не только не посягало на идею божественного мироустройства, но и всячески утверждало ее в качестве своего теоретическо-мировоззренческого вывода. Ньютон со своим «постулатом божественного первого толчка» (там же, 350) и устройства мира в соответствии с божественной мудростью лишь шел по стопам других творцов нового естествознания, завершая его определенную стадию. В противоречивом сочетании своих сильных и слабых сторон она отразилась также в развитии передовой философской мысли от Бруно, Ф. Бэкона и Декарта до Спинозы, Локка и Толанда, в учения которых при всей материалистичности основного содержания все еще включена в той или иной форме идея бога.

Признание наряду с атомами пустоты рассматривалось Вольтером как первое препятствие на пути чисто материалистического понимания природы. Ибо отсюда, по мнению Вольтера, следовал вывод, что материя реально ограничена в своем существовании и это не позволяет считать ее бесконечным и всеобъемлющим бытием. Данное соображение выявляло действительную трудность, возникающую перед философской мыслью, которая отождествляла материальное бытие с веществом, а на пространство смотрела как на совершенно внешнее по отношению к материи вместилище. Вторым препятствием явился восходящий

к античности метафизический предрассудок, что бытие, существующее с необходимостью, должно быть неизменным. С этой точки зрения изменчивость форм материальной Вселенной представлялась несовместимой с тем, что последняя существует по внутренней необходимости, и источником этой необходимости объявлялось имматериальное надприродное существо — бог. Третьим препятствием являлся также метафизический предрассудок — абсолютное противопоставление необходимости и обусловленности существования. В свете этого Вольтер, констатируя наличие обусловленности существования каждого вида природного бытия, но не возвысившись до понимания онтологической самодостаточности универсального взаимодействия, обнаруживаемого в природе, полагал себя вынужденным признать, что «некое существо существует само по себе вечно и является причиной всех других существ» (6, 22, 195). На роль такого существа Вольтером выдвигался бог на основании того неубедительного соображения, что бог, как существо имматериальное, не должен чем-либо обуславливаться в своем бытии («космологический» аргумент в пользу реальности бога).

Целый комплекс трудностей был также связан с пониманием принципов организации и усложнения материи. Сугубо механистическая трактовка движения приводила Вольтера к мысли, что если бы все в природе определялось одним только движением материальных частиц, «то существовала бы первичная материя, а никак не животные, растения, солнца, планеты, вращающиеся вокруг этих солнц по кривым в соответствии с математическими законами» (8, 150). Ложные традиции в понимании «пер-

вичной материи» как некоего хаоса корпускул заставляли Вольтера искать в боге источник законов природы, открываемых естествознанием: «Устройство Вселенной, лучше познанное, доказывает существование демиурга, а существование стольких постоянных законов доказывает наличие законодателя» (6, 17, 455). При этом Вольтера, как и многих других мыслителей XVII—XVIII вв., буквально гипнотизировала математическая форма, в которой ученые выражали законы природы: она казалась ему не только результатом познавательных усилий человеческого разума, но и прежде всего следствием математической разумности планов «верховного зодчего». Человеческие приемы исчисления упорядоченных движений материальных тел рассматривались Вольтером как калька со скрытых математических предписаний божества, и он заявлял, что, «чем более являешься математиком, тем более следует признать архитектора природы» (там же).

Понятия божественного «демиурга», «законодателя», «архитектора», «геометра» были органически связаны с телологическим воззрением на мир, и Вольтер полагал необходимым для философа «рассматривать не только порядок, но и цель, которой каждая вещь представляется соответствующей» (6, 22, 194). Понятие осознанных целей, имеющее смысл лишь в рамках человеческой деятельности, экстраполировалось Вольтером на акты мнимого «демиурга», рассматриваемого также как «верховный разум», и трансформировалось в ложное представление о «конечных причинах». Ссылки на эти причины использовались как для неудачных попыток объяснить возникновение

сложных материальных образований, так и при обосновании реальности «верховного разума». Через соответствующие рассуждения Вольтера красной нитью проходят неоправданные и в сущности ничего не объясняющие аналогии с созидательной активностью человека: «Я вижу в природе, как и в ремеслах, конечные причины. И я думаю, что яблоня создана для того, чтобы приносить яблоки, подобно тому как я думаю, что часы созданы для того, чтобы показывать время» (6, 18, 368). Именно применение понятия конечных причин к чисто природным образованиям ведет Вольтера к «открытию» их божественного творца («физико-теологический» аргумент). «Когда я, — писал Вольтер, — вижу часы, стрелка которых указывает время, я заключаю о разумном существе, устроившем пружины этого механизма так, чтобы стрелка указывала время. Вот почему, когда я вижу пружины человеческого тела, я заключаю, что разумное существо устроило эти органы так, чтобы быть воспринятыми и вскормленными в течение девяти месяцев в матке, и что глаза созданы для того, чтобы видеть, руки для того, чтобы брать, и т. д.» (6, 22, 194). Такие выводы делает Вольтер и относительно Вселенной, акцентируя внимание на строгой упорядоченности и функциональности движений, открываемых в ней учеными: «Если даже простой дом, построенный на земле, или корабль, совершающий кругосветное плавание, неопровержимо доказывают существование мастера, то движение звезд и вся природа доказывают существование их творца» (6, 26, 316).

На основании всех этих соображений Вольтер делает вывод, что философ обязан признать акт божественного творения в отноше-



ческую концепцию. Своей трактовкой фундаментальных философских проблем она должна была полностью соответствовать запросам просвещенного ума и стать антитезой как теологии (это главный противник), так и атеизма. Вольтеровский деизм, ограничивающий функции бога разовым актом первоначального мироустройства, действительно продемонстрировал свою способность быть теоретической основой для самой острой критики любой из реально существовавших религий, которые рушились без идеи непрерывного самодержавного божественного мироправления. Что же касается атеизма великих французских материалистов, то в 30—40-е гг. вольтеровский деизм объективно подготавливал для него почву, а в дальнейшем оказался совершенно неэффективным средством противодействия ему.

Дело в том, что в вольтеровской философии имелось значительное число материалистических положений о природе и ее никоим образом нельзя сводить к утверждению идеи божественного мироустройства. При свойственной великим французским материалистам глубине осмысления философских проблем должно было выявиться непримиримое противоречие между этой идеей и защищавшимися Вольтером материалистическими положениями. Эти философы поняли, что собственно деистические утверждения о божественном мироустройении появля-

---

щее из понимания абсолюта как бесконечной божественной личности... свободно творящей мир и свободно оперирующей с миром» (40, 5, 189). Деизмом же стало называться соответствующее вольтеровским взглядам «религиозно-философское направление, отвергающее идею личного бога и его повседневного вмешательства в жизнь природы и общества» (40, 1, 441).





сих пор не поддавались материалистическому решению, но которые стало возможным решать на новом уровне развития материализма, имеющего своей естественнонаучной основой наряду с ньютоновской физикой такие отрасли естествознания, как геология, химия, биология. Обобщая достижения современного им естествознания, великие французские материалисты создали учение, которое убедительно объясняло природу из нее самой на основе доказательства того, что «движение — это способ существования (façon d'être), необходимым образом вытекающий из сущности материи» (15, 1, 75). Резюмируя взгляды этой группы мыслителей, Гольбах писал в «Системе природы»: «Вселенная, это колоссальное соединение всего существующего, повсюду являет нам лишь материю и движение. Ее совокупность раскрывает перед нами лишь необъятную и непрерывную цепь причин и следствий»; «*Природа вовсе не есть какое-то изделие; она всегда существовала сама по себе; в ее лоне зарождается все...*»; «От камня, образованного внутри земли путем тесного сочетания сходных и родственных, сблизившихся между собой молекул, до солнца... от пассивной устрицы до активного и мыслящего человека мы видим непрерывное продвижение...»; «Вечные, несотворенные, неразрушимые, всегда движущиеся элементы, различным образом сочетаясь между собой, порождают все наблюдаемые нами существа и явления... Нет никакой необходимости в каком-то неизвестном верховном работнике, который бы собрал, скомбинировал, сформировал, сохранил и под конец уничтожил эти элементы»; «Природа есть причина всего; она существует благодаря самой себе; она будет существовать и действо-

вать вечно; она — своя собственная причина...» (там же, 66, 478, 90, 478, 502).

В полемике с воззрением на природу великих французских материалистов Вольтер делал акцент на том, что многие из утверждаемых ими переходов из низших форм материального бытия к высшим не суть непосредственно наблюдаемые факты, которые можно было бы воспроизвести в лабораторных условиях. Хотя Вольтер оказался прав в некоторых конкретных естественнонаучных вопросах (например, в критике представления Гольбаха, введенного в заблуждение некорректными опытами Нидгема, якобы свидетельствующими о том, что имеет место самопроизвольное зарождение простейших живых существ), в целом его позиция в этой полемике была наглядным проявлением ограниченности одностороннего эмпиризма, приверженцем которого он был. Энгельс считал нужным «признать величайшей заслугой» передовой философии XVII—XVIII вв., что, «несмотря на ограниченность современных ей естественнонаучных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего» (1, 20, 350).

Следует отметить, что развитие последовательно материалистического понимания природы заставляло Вольтера определенным образом считаться с силой аргументов, выдвигаемых против божественного мироустройства и самого существования бога. В результате он отказывается от некоторых своих первоначальных деистических утверждений, и в целом они утрачивают свою былую категоричность. В 60—70-х гг.

Вольтер отходит, в частности, от креационизма, то есть от идеи творения мира богом, признавая, что *«природа вечна»* (курсив мой.— В. К.) (6, 28, 447). Материальный мир начинает рассматриваться Вольтером как совечный богу, а последний трактуется уже не как трансцендентное бытие. Понятие первотолчка со стороны внешней по отношению к материи божественной силы заменяется понятием имманентного природе (хотя и продолжающего именоваться «божественным») «принципа действия», в силу чего *«движение столь же древне, как и материя...»* (курсив мой.— В. К.) (там же, 522—523). Оставляя свои прежние взгляды на бога как внешнего законодателя природы, Вольтер при чтении одной из книг Гольбаха делает на ее полях такую пометку: «Может, материя всегда существовала и всегда была упорядочена высшим разумом, который, очевидно (!— В. К.), пребывает в природе» (9, 67). Проявляющаяся здесь пантеистическая тенденция, не доходящая, впрочем, до спинозовского растворения бога в природе, выражает усиление материалистических моментов вольтеровской онтологии, в которой контуры бога все более и более расплываются.

Не будет слишком смелым предположить, что если бы для Вольтера в счет шли только или просто в первую очередь аргументы теоретического характера, то к концу 60-х гг. он увидел бы себя вынужденным поставить под самый серьезный вопрос свое утверждение о существовании бога, так как в этот период в вольтеровских произведениях начала, по сути дела, испаряться сама идея божественного мироустройства. Признанием крайней шаткости теоретических оснований деизма звучат слова Вольтера (статья «Бог, боги», помещенная в его «Фило-

софском словаре») о том, что в вопросе о бытии бога «главное заключается не в метафизической аргументации...» (6, 18, 376). Только дошедшим до предела разочарованием в теоретической убедительности деизма можно объяснить знаменитую афористическую мысль Вольтера, высказанную им в начале 70-х гг. в послании к анонимному автору атеистического памфлета «О трех обманщиках»: «Если бы бога не было, то его следовало бы придумать» (6, 10, 403). Не удивительно, что опорой вольтеровского деизма становятся в это время так называемый «социальный» аргумент, провозглашающий необходимость веры в бога по моральным и социально-политическим соображениям.

Существенным для вольтеровского деизма является то, что с самого начала бог понимался в нем весьма неопределенно в отношении способа его существования и действия, а с годами эта неопределенность лишь усиливалась. Продолжая настаивать в «Философском словаре» на реальности божественного мироустроителя, Вольтер вместе с тем писал: «Но где находится вечный геометр? В одном месте или повсюду, не занимая пространства? Я ничего не знаю об этом. Устроил ли он мир из своей субстанции? Я ничего не знаю об этом. Является ли он неопределенным, не характеризуемым ни количеством, ни качеством? Я ничего не знаю об этом» (6, 17, 466). Исходя из убеждения, что нет божественного откровения и мы знаем бога только «через его творения», Вольтер считал, что между богом и людьми «лежит бездна бесконечности» (6, 20, 76). Та самая «здравая» философия, которая отвергает атеизм, должна полностью отмежеваться и от теологии, считает Вольтер, указывая на радикаль-

ную ограниченность человеческих знаний о боге. «Философия учит нас, — заявлял Вольтер, — что эта Вселенная должна быть упорядочена существом непостижимым, вечным и существующим по своей природе. Но еще раз: философия не учит нас относительно атрибутов этой природы. Мы знаем, чем она не является, но не знаем, чем она является» (6, 17, 578).

Таким образом, пытаюсь посредством понятия «бог» объяснить движение и закономерность материальной природы, наличие в мире чувствующих и мыслящих существ, Вольтер фактически признается в своей неспособности объяснить, что представляет собой бог, как возможны приписываемые ему функции и каким образом осуществляется предполагаемый процесс божественного мироустройства. В итоге получается лишь обманчивая видимость углубления знаний о природе. Делаемые Вольтером признания относительно *принципиальной непостижимости бога в сущности отрицают какую бы то ни было познавательную ценность деистических положений о бытии и действовании «верховного разума»*. Для Ламетри, Дидро, Гельвеция, Гольбаха осознание этих фактов было важной побудительной причиной к тому, чтобы начавшийся в их юношеские годы и протекавший в значительной мере под вольтеровским влиянием отход от теологическо-идеалистических представлений не остановился на деистическом полпути, а был продолжен далее и доведен до последовательно материалистического понимания природы.

## «НЕЗНАЮЩИЙ ФИЛОСОФ»

Вольтеровский подход к решению важнейших философских проблем позволяет понять, как решался им вопрос о широте, глубине и достоверности человеческого познания. Данный вопрос представляет принципиальный интерес не только потому, что Вольтер вместе с другими французскими просветителями остро критиковал «метафизику» XVII в. с ее претензией на абсолютное философское знание и теологию с ее еще большими притязаниями на абсолютность своих «богооткровенных» истин. Дело в том, что с конца 30-х гг., когда был опубликован «Трактат о человеческой природе» английского философа Юма (1711—1776), стала распространяться агностическая интерпретация сенсуализма и эмпиризма, почва для которой была еще в начале века подготовлена Беркли. Между тем сенсуализм и эмпиризм были гносео-методологическим базисом философии французских просветителей. Надо добавить, что юмизм способствовал тому, что с начала 70-х гг. стала формироваться кантовская версия агностицизма, которой — наряду с пережившим второе рождение юмизмом — было суждено оказать большое воздействие на всю последующую буржуазную философию.

В произведениях Вольтера при рассмотрении им различных философских проблем постоянно встречаются не только выражения «мы этого не знаем», но и еще более сильные «нам не дано этого знать», «мы никогда этого не узнаем», «от нас скрыта сущность вещей и их первые принципы» и т. д., а одна из подытоживающих его мировоззрение работ называется «Незнающий

философ». Все это служило основанием для многих зарубежных и некоторых советских вольтероведов говорить о Вольтере как об абсолютном скептике и агностике<sup>1</sup>. Однако в советских исследованиях послевоенного периода была показана несостоятельность таких квалификаций, учитывающих лишь букву, но не действительное содержание гносеологических воззрений мыслителя. «Цельность и целеустремленность Вольтера, — доказывал К. Н. Державин, — исключают в его натуре, как мыслителя и писателя, скептицизм и агностику» (17, 473). Уместно заметить, что положения о непознаваемости для человека сущности вещей часто встречаются также в произведениях великих французских материалистов и что попытка А. М. Деборина сблизить смысл этих произведений с агностицизмом Юма и Канта вызвала самые резкие возражения со стороны В. И. Ленина (см. 2, 29, 528—529).

При анализе понятия «незнание», играющего весьма важную роль в вольтеровской философии, обнаруживается прежде всего его *многочисленность*. Высказывания Вольтера о философском «незнании» могут быть разделены на несколько групп, каждая из которых имеет свой особый специфический смысл, причем ни один из них не выражает, строго говоря, точку зрения агностицизма или абсолютного скептицизма.

Первую группу образуют вольтеровские высказывания, в которых «незнание» означает отрицание слепого доверия к положениям Священного писания, отцов церкви, виднейших тео-

<sup>1</sup> «Все его мировоззрение окрашено агностицизмом. Для него мир непостижим и непознаваем» (12, 155). «Характерная черта гносеологии Вольтера — сомнение в достоверности философского познания» (19, 2, 301).

логов и крупнейших философских авторитетов прошлого. В такого рода высказываниях, означающих утверждение принципа антиавторитарности философского мышления, Вольтер стоит на позициях *методологического сомнения*, но не тотального скепсиса. При этом Вольтер четко связывает свою позицию со взглядами тех философов, которые были противниками скептицизма: «В физике, как и во всяком деле, начнем с сомнения. Это первое правило Аристотеля и Декарта» (6, 27, 126).

Ко второй группе относятся высказывания о «незнании», которыми Вольтер выражает убеждение в невозможности решить ту или иную проблему чисто умозрительным путем, не опираясь на чувственный опыт, что представляет собой форму решительной *критики метафизической гносеологии и методологии*, которым тотчас противопоставляется вполне плодотворная, с вольтеровской точки зрения, альтернатива.

Третью группу составляют высказывания, объективный смысл которых сводится к радикальному *отрицанию проблематики теологии и метафизики* (сюда относятся и деистические положения самого Вольтера). Когда Вольтер говорит о непостижимости для людей атрибутов бога, способа его бытия и действия, призывая не тратить силы на бесплодные умствования по этим вопросам, это означает их категорическое исключение из области философской мысли: они выступают для нее, по сути дела, как псевдопроблемы. Если сюда добавить высказывания об отсутствии вполне убедительных доказательств самого бытия бога, то можно сделать вывод, что, хотя по всем этим вопросам у Вольтера обнаруживается и признается глубочайшее неведение, это все же не позиции



агностика. Дело в том, что действительно «незнающим философом» Вольтер является лишь по отношению к нереальному бытию и отрицание познаваемости последнего объективно ставило под сомнение его реальность. Это обстоятельство, будучи осознанным, имело немаловажное значение в движении Ламетри, Дидро, Гельвеция, Гольбаха от деизма вольтеровского типа к выработке последовательно материалистического понимания природы.

В четвертую, едва ли не самую важную в мировоззренческом отношении группу должны быть включены высказывания Вольтера, в которых за *формальным «незнанием»* отчетливо проступает совершенно определенное, притом *материалистическое решение фундаментальных философских проблем*. Так, убежденность Вольтера в том, что человеческое чувствование и мышление являются свойствами самой материи, нередко выражалась в неадекватной форме «незнания». Имея в виду соответствующее воззрение Локка, Вольтер, постоянно вынужденный в полемике с теологами прибегать к эзоповскому языку, писал: «Особенно восхвалял я ту сдержанность, столь новую, столь мудрую и в то же время столь смелую, с которой он заявляет, что свет нашего разума никогда не даст нам достаточно данных для утверждения, что бог не может даровать мысль и чувство бытию, именуемому материей» (6, 1, 21). Не менее твердая уверенность в материальности корпускул, слагающих природу, оформляется в другом случае как похвала «малознанию» аналогичных ньютоновских суждений по этому вопросу: «Может быть, нет ничего более скромного, чем мнение Ньютона, который ограничивался верой в то, что элементы материи материальны,

т. е. представляют собой бытие протяженное и непроницаемое...» (6, 22, 432).

Защитники атакуемого Вольтером мировоззрения превосходно улавливали, что в таких его высказываниях они имеют дело не с незнанием проблемы, а с ее решением в антитеологическом духе. По поводу слов Вольтера о том, что во всем надо сомневаться и что поэтому доктора теологии должны быть скромнее в своих утверждениях, аббат Дюбон, например, замечал: «Для чего отвергать противоположные мнения, если все сомнительно? Фактом, однако, является то, что, если верить деистам, все сомнительно для других, но для них самих все ясно. Проповедуя, таким образом, скромность «этим бедным докторам», которые ничего не знают, деисты считают себя вправе быть решительными и давать положительные решения, — они, знающие все» (53, 24—25). Подобное мнение, но уже в отношении излюбленного тактического хода всей просветительской литературы выразил ее заклятый противник из лагеря идеологов Реставрации Жозеф де Местр: «Не дадим себя одурачить этой лицемерной скромностью. Всякий раз, когда вы видите, как философ прошлого века почтительно склоняется перед какой-нибудь проблемой и говорит, что «вопрос превосходит силы человеческого разума», что он «не собирается его решить» и т. д., то можете быть уверены, что он, напротив, считает вопрос очень ясным...» (58, 4, 117).

Пятой группой высказываний о «незнании», с одной стороны, очерчивается область тех явлений и процессов природы, сущность которых в XVIII в. действительно не была познана, а с другой стороны, ведется борьба против связанных с этим попыток отрицать возмож-

ность каких-либо твердых знаний об этих явлениях и процессах. В борьбе с философскими предубеждениями против признания реальности силы тяготения, открытой Ньютоном, Вольтер замечал: «Часто говорят, что тяготение — это скрытое качество. Если под данным словом понимают реальный принцип, которого не могут объяснить, то вся Вселенная находится в таком положении. Мы не знаем, ни каким образом существует движение, ни как оно передается, ни почему тела обладают упругостью, ни как мы мыслим, ни как мы живем, ни как и почему какая-либо вещь существует: все есть скрытое качество» (6, 22, 481). Подлинный смысл этого высказывания (и множества других, аналогичных ему) Вольтера заключается, во-первых, в утверждении определенного и очень существенного знания: научно-философской мысли достоверно известно не только объективное существование материальной Вселенной, но и то, что в ней действует закон всемирного тяготения, что материя находится в состоянии движения, передаваемого от одного тела к другому в соответствии с математически строгими законами, что материальные тела обладают упругостью, что, наконец, имеются многочисленнейшие материальные существа, которые наделены свойством жизни, а наиболее высокоорганизованные из них обладают также сознанием, причем во всех этих существах нет какого-либо имматериального принципа их существования и функционирования. Во-вторых, смысл рассматриваемого высказывания заключается в констатации того, что достигнутый уровень знаний является ограниченным и что они не углублены до выяснения физической сущности силы тяготения или же сущности биологических и психологиче-

ских процессов. Надо заметить, что на все эти вопросы Вольтера интересуют именно естественнонаучные ответы. Выражение Вольтером такого рода «незнания», по сути дела, *формулировало ряд насущнейших задач естествознания*, предостерегая против искушения ограничиться общефилософским взглядом на природу и против опасности натурфилософских спекуляций.

Совершенно неубедительна попытка крупного американского вольтероведа Н. Торрея усмотреть в признании Вольтером непознанных еще наукой «тайн» (*les mystères*) природы наличие в его произведениях «очевидного (? — В. К.) мистического смысла» (73, 252); в понимании Вольтера эти «тайны» принципиально отличны от «тайнств» религиозного мистицизма, хотя оба понятия во французском и английском языках выражаются одним словом (эта общность лингвистической формы является единственным «аргументом» Торрея).

Существенным в гносеологии Вольтера является то, что достигнутый уровень познания природы он несколько не считал пределом для науки, а был убежден в возможности дальнейшего значительного расширения и углубления человеческих знаний. Открытие силы тяготения, неизвестной до Ньютона, рассматривалось Вольтером как самое ободряющее свидетельство познавательной мощи науки, и он высказал осторожное, но довольно твердое предположение, что «настанет, быть может, время, когда будет накоплен достаточно большой опыт, позволяющий узнать некоторые другие скрытые принципы» (6, 22, 582). Будучи уверен, что материя обладает еще множеством неизвестных человеку сущностных свойств, Вольтер писал, что и о них «философия, быть может, даст ко-

гда-нибудь людям идеи» (там же, 503). Из всего этого следует, что для Вольтера незнание существования и сущности каких-либо «скрытых принципов» природы не являлось некоей фатальностью, сохраняющей значимость навечно, а представляло собой лишь актуальную границу постижения природы.

Ситуация осложняется, однако, тем, что для Вольтера, считавшего несостоятельным учение рационалистов XVII в. о схватывании бытийной целостности актом чистого умозрения, признание качественной и количественной бесконечности материи исключает возможность иметь о ней исчерпывающее знание не только в настоящем, но и в сколь угодно отдаленном будущем. Тот же вывод вытекал и из признания Вольтером того, что каждая вещь находится в бесконечном множестве существенных для нее отношений и связей с другими вещами Вселенной. Для мыслителей, которые жили в эпоху широчайшего распространения метафизической идеи, что абсолютность является непрременной чертой подлинного знания, было чрезвычайно затруднительно на эмпирико-сенсуалистической основе не только решить, но и правильно поставить проблему познания бесконечности бытия. Многие радикальные высказывания Вольтера об ограниченности человеческого знания («мы никогда не узнаем этого»), представляющиеся поверхностному взгляду квинтэссенцией агностицизма, по своему действительному содержанию выражают *нащупывание* путей отхода от довлевшей над умами установки на обладание абсолютной истиной, как таковой, и *перехода к концепции бесконечно расширяющегося и углубляющегося познания*. Речь идет именно о нащупывании, а не

о четком определении новых гносеологических путей, и соответствующие формулировки Вольтера (аналогичные высказывания имеются также у великих французских материалистов), не улавливающего диалектического единства неограниченности и ограниченности человеческого знания, явно некорректны: в них сделан акцент только на ограниченность, а фактически обрисовываемая самим Вольтером безграничность познания не находит в его произведениях надлежащего понятийного выражения.

Только диалектический материализм оказался в состоянии правильно поставить и решить эту гносеологическую проблему, являющуюся камнем преткновения для множества философов Нового времени. Энгельс, констатируя «противоречие между характером человеческого мышления, представляющимся нам в силу необходимости абсолютным, и осуществлением его в отдельных людях, мыслящих только ограниченно», указывал: «Это противоречие может быть разрешено только в бесконечном поступательном движении, в таком ряде последовательных человеческих поколений, который, для нас по крайней мере, на практике бесконечен. В этом смысле человеческое мышление столь же суверенно, как несуверенно, и его способность познания столь же неограниченна, как и ограничена. Суверенно и неограниченно по своей природе, призванию, возможности, исторической конечной цели; несуверенно и ограниченно по отдельному осуществлению, по данной в то или иное время действительности» (1, 20, 88).

Можно сделать вывод, что в противовес агностическим концепциям, возникавшим в XVIII в. как субъективно-идеалистическая реакция на крушение одностороннего рационализма со свой-



религиозного мировоззрения в его христианской форме начинает формироваться светская философия. К тому же времени относятся первые развернутые проявления материализма, который в средние века существовал лишь в виде отдельных тенденций внутри учений неортодоксальных философствующих теологов. Естественно, что материализм не мог появиться сразу в виде цельного и всеобъемлющего (хотя бы вначале только в отношении природы) учения. Этой задачи не могло решить простое возрождение атомистического материализма античности: надо было дать обоснованные ответы на много новых вопросов, еще не встававших перед античными материалистами. Эпоха Возрождения, высшим мировоззренческим достижением которой явился грандиозный, но еще очень уязвимый из-за своей спекулятивности материалистический синтез Д. Бруно (1548—1600), со всей убедительностью показала, что даже самая смелая, творческо-новаторская реинтерпретация любого философского учения классической древности не снимает необходимости прокладывания принципиально новых путей в философии.

Передовая философская мысль Нового времени, открывающая такие пути в тесном союзе с бурно прогрессирующим естествознанием, на первых порах оказалась способной объяснять природу из нее самой лишь в ограниченном круге вопросов, хотя он непрерывно расширялся. Другие же вопросы, притом очень важные, в течение продолжительного времени не находили своего материалистического учения. Мировоззрение даже крупнейших философов-материалистов XVII—начала XVIII в. еще очень противоречиво. Они не в состоянии после-



довательно провести материалистическую точку зрения при объяснении природы.

Называя Ф. Бэкона (1561—1626) родоначальником английского материализма, Маркс вместе с тем отмечал, что учение этого мыслителя «ещё кишит... теологическими непоследовательностями» (1, 2, 143). Р. Декарта (1596—1650) можно считать родоначальником французского материализма, поскольку в границах его «физики», т. е. учения о природе, материя наделена «самостоятельной творческой силой» и представляет собой «единственную субстанцию, единственное основание бытия и познания» (там же, 140). Но наряду с этим в декартовской философии имеется идеалистическая метафизика, утверждающая существование еще особой духовной субстанции и венчаемая учением о боге, как творце материальной и духовной субстанций. Английский философ Т. Гоббс (1588—1679), являющийся «систематиком бэконовского материализма» (там же, 143), «уничтожил теистические предрассудки бэконовского материализма» (там же, 144), но в его теоретической философии идея бога все же занимает некоторое место, а в своем учении о государстве он настаивает на необходимости существования религии (пусть даже самой абсурдной с философской точки зрения) в качестве социального института. Учение голландского философа Б. Спинозы (1632—1677) в сущности представляет собой вполне материалистический взгляд на природу, но и оно выступает в пантеистической форме (небезразличной к его содержанию), так что в нем теологическое влияние преодолено еще не до конца. Д. Локк (1632—1704), который внес крупнейший вклад в разработку основ материалистической теории по-



история развития материалистической мысли XVII—XVIII вв. В начале этого периода наблюдается материалистическое решение передовыми мыслителями лишь сравнительно ограниченного числа философских проблем, причем оно, как правило, остается незавершенным. В конце же этого периода материализм в понимании природы становится цельным мировоззрением, отвечающим — на уровне естественнонаучных достижений середины XVIII в. — на все известные в то время философские проблемы, и получает свое классическое выражение в «Системе природы» (1770) Гольбаха.

Деизм занимает определенное и значительное место в процессе вызревания материалистической мысли Нового времени. В конце XVII в. он особенно укрепился в Англии; о ряде английских философов того периода Энгельс писал, что ими поддерживалась «новая деистская форма материализма...» (1, 22, 311). Вольтеровская философия принадлежит именно к названной форме материализма, причем Вольтер сыграл решающую роль в том, что этот «материализм перекочевал из Англии во Францию» (там же), соединившись там с национальной материалистической традицией.

Правда, во Франции развернутая Вольтером и поддержанная многими другими просветителями «деистская форма материализма» сравнительно недолго играла роль передового философского учения. С конца 40-х гг. на авансцену французской философии стала выходить атеистическая форма материализма, прочно заняв ее к началу 70-х гг. Вольтер сформулировал и эксплицировал принципы деизма как бы только для того, чтобы свойственные последнему утверждения бытия бога и божественного ми-

роустройства были вскоре подвергнуты сокрушительному теоретическому разгрому, и это впечатление не является обманчивым. Бескомпромиссно отрицая своего непосредственного предшественника, атеистическая форма французского материализма XVIII в. в известной мере была подготовлена им. Фактом является то, что в трудном процессе отхода от традиционной веры в теологические догмы и формирования своего мировоззрения Ламетри, Дидро, Гельвеций прошли через этап увлечения вольтеровским деизмом. В выработке ими полностью материалистического понимания природы существовавшее значение имело как усвоение отрицания деистами идеи божественного мироправления и откровения, так и осознание того, что последовательное проведение теоретических принципов, лежащих в основе данного отрицания и получающих все более прочное обоснование в свете развивающегося естествознания, должно завершиться радикальным разрывом с идеей божественного мироустранения и самого бытия бога. Как верно замечал выдающийся русский философ-материалист Д. И. Писарев, «виновность» Вольтера за стимулированное его трудами дальнейшее развитие материалистической мысли во Франции XVIII в. «ни сколько не уменьшается тем обстоятельством, что он не одобрял крайних выводов, добытых его учениками. Поставивши этих учеников в такое положение, в котором не могут удержаться сильные и последовательные умы, Вольтер обязан отвечать за все дальнейшие умозрения французских мыслителей. Деизм Вольтера составляет только станцию на дороге к дальнейшим выводам Дидро, Гольбаха и Гельвеция» (32, 537).



АНТРОПОСОЦИАЛЬНЫЕ  
ПРОБЛЕМЫ

**П**ри всем интересе Вольтера к фундаментальным вопросам онтологии и гносеологии его главное внимание как философа было направлено на проблему бытия и действия человека в обществе. Первостепенной задачей философии Вольтер считал определение — при помощи рационального обобщения соответствующего опыта — истинных принципов человеческого существования, смысла жизни личности и ее отношений с другими людьми; подобающей человечеству формы социальной организации. Двухединная проблема человека и общества (Вольтер в полемике с Руссо доказывал, что даже первобытные люди жили сообществами и что «общественное состояние» является «естественным» для человечества) — это альфа и омега вольтеровской философии, которая хронологически и по существу начинается с данной проблемы и обязательно ставит с ней в связь, даже подчиняет ей трактовку любого иного мировоззренческого вопроса, причем иногда в ущерб истине, как это имело место с «социальным» аргументом вольтеровского деизма. При разработке названной проблемы Вольтер шел от жизненной практики своего времени, улавливая, выявляя, эксплицируя и вместе с тем обобщенно выражая,

теоретически обосновывая насущные потребности развития французского общества. Пониманию их способствовало то обстоятельство, что в богатейшем и драматически напряженном жизненном опыте самого Вольтера отразились существенные черты бытия третьего сословия, в первую очередь его буржуазных слоев. Выдвижение Вольтером *новой системы ценностных ориентаций*, являющейся едва ли не самым значительным достижением его философской мысли, осуществлялось в ходе острейшей конфронтации с господствовавшими религиозными и философскими воззрениями на человека.

«НАДО ВОЗДЕЛЫВАТЬ СВОЙ САД».  
ВОЛЬТЕРОВСКИЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ  
ПАСКАЛЕВСКОМУ ПЕССИМИЗМУ  
И ЛЕЙБНИЦЕВСКОМУ ОПТИМИЗМУ

В процессе создания Вольтером новой концепции человека важнейшую роль сыграла его полемика с философско-религиозной антропологией Паскаля.

Блез Паскаль (1623—1662) был, с одной стороны, одним из крупнейших французских математиков и физиков XVII в., занявшим почетное место в ряду творцов нового экспериментально-математического естествознания. Но, с другой стороны, Паскаль после тяжелого душевного кризиса стал фанатичным приверженцем христианства в его особенно мрачной — янсенистской — трактовке. Ради строгого исполнения заветов этой религии он отказался даже от продолжения своих научных исследований, доставлявших ему огромную творческую радость; религиозный фанатик буквально убил в Паскале замечательного ученого. Примкнув к

янсенистам, Паскаль принял активное участие в их борьбе с иезуитами, заклеив последних в «Письмах к провинциалу» (1656—1657). Этот шедевр полемической литературы, высоко оцененный Вольтером, объективно имел широкую антиклерикальную направленность, выходящую за рамки блестящего разоблачения морально-политического цинизма и беспринципности иезуитов. Однако сам Паскаль своей критикой иезуитов не только не думал подрывать доверие к христианству в целом, а всячески старался укрепить его пошатнувшийся авторитет. В сочинении, над которым Паскаль работал многие годы и которое под названием «Мысли» было опубликовано после его смерти, он предпринял попытку дать новое философское обоснование христианской вере, сокрушая атеизм и всякое свободомыслие. Хотя ряд моментов этого произведения был неприемлем для ортодоксальных теологов, в целом оно было взято на вооружение ревнителями католицизма, и Просвещение XVIII в. нашло «Мысли» уже прочно инкорпорированными в противостоящую ему идеологию. Не удивительно, что не только Вольтер, но и другие выдающиеся философы-просветители (Дидро, Д'Аламбер, Кондорсе) считали необходимым подвергнуть критике данное произведение. Хотя Вольтер критиковал непосредственно только паскалевские «Мысли», «ни для кого не оставалось скрытым, что он схватился один на один с религией» (28, 42).

Пolemика просветителей с Паскалем имела своим смысловым ядром *проблему человека*, поскольку именно ее специфическое истолкование лежало в основе паскалевской апологии христианства, которую можно поэтому назвать антропологической и которую современные зару-



бежные паскалеведы предпочитают именовать «экзистенциальной» из-за ее сходства с положениями религиозной ветви экзистенциализма. Способ обоснования «истинности» христианской религии четко определен самим Паскалем в плане его сочинения: «Первая часть: ничтожество человека без бога. Вторая часть: счастье человека с богом. Другими словами, первая часть: природа испорчена (основываться на самой природе). Вторая часть: есть восстановитель (основываться на св. писании)» (31, 198).

Отталкиваясь от того факта, что человеку свойственны противоречивые влечения, чувства, мысли и поступки, Паскаль усматривал в этом доказательство правильности христианского учения о человеке как онтологически двойственном и в этом смысле «противоестественном» существе, в котором бренное тело оживотворено бессмертной душой. Вольтер, соглашаясь с тем, что один и тот же человек может временами быть то добродетельным, то порочным, то самоотверженным, то эгоистичным, то разумным, то безрассудным, не считает, однако, что это объясняется предполагаемой двойственностью природы человека, попеременным преобладанием в нем то действия души, то действия тела. Ведь подобная противоречивость, замечает Вольтер с известной долей иронии, может быть наблюдаема у всех живых существ, в том числе таких, которым ни один христианин не рискнет приписать бессмертную душу: собака то ласкается к людям, то кусает их; курица вначале заботится о своих цыплятах, а затем перестает обращать на них внимание; дерево то покрыто листьями, то голо. И даже в неживых предметах можно найти какие-то аналогии этим противоречиям: зеркало, например, отражает то



совершенно неизбежным вывод: только вера в бога как создателя и промыслителя мира, служение богу и надежда на его бесконечное милосердие могут избавить человека от отчаяния. Этот вывод вместе с тем рассматривался Паскалем как главное основание для веры в бога. «Мне кажется, — полемизировал Вольтер, — что общий замысел Паскаля, когда он писал свои «Мысли», состоял в том, чтобы представить человека в одиозном свете; он выступал против человеческой природы примерно так же, как против иезуитов. Он ставит в вину сущности нашей природы то, что свойственно только некоторым людям; он красноречиво оскорбляет человеческий род. Я осмеливаюсь принять сторону человечества против этого возвышенного мизантропа; я осмеливаюсь утверждать, что мы не являемся ни столь дурными, ни столь несчастными, как считал он» (6, 22, 28).

Соглашаясь с тем, что человеческое знание о бесконечности Вселенной никогда не может быть исчерпывающе полным, Вольтер в полемике с Паскалем делает упор на то, что, несмотря на известную ограниченность познавательных способностей человека, он в настоящее время все же очень многое знает и границы его знаний постоянно расширяются, а это не дает оснований говорить о его «ничтожестве». «Мы, — подчеркивает Вольтер, — знаем многие истины; мы сделали множество полезных изобретений; утешимся, что мы не знаем отношений, которые могут существовать между пауком и кольцом Сатурна, и продолжим изучение того, что в наших силах» (там же, 54). Паскалевскому ужасу перед бесконечностью Вселенной Вольтер противопоставляет горделиво-

радостное осознание могущества человека перед лицом его впечатляющих творений на земле, где он в силу этого не имеет оснований чувствовать себя чужаком. «Что касается меня, — заявлял Вольтер, — то когда я вижу Париж или Лондон, у меня нет никаких поводов впасть в то отчаяние, о котором говорит Паскаль. Я вижу город, который ничем не походит на пустынный остров, но является процветающим и цивилизованным поселением, где люди счастливы настолько, насколько это позволяет человеческая природа» (там же, 34).

Одно из доказательств радикальной испорченности человеческой природы самой по себе Паскаль усматривал в том, что она побуждает каждого человека заботиться о себе и превращает его в эгоиста. Для Вольтера же любовь человека к себе, если она — как это должно быть — освещена уразумением фактической взаимозависимости благополучия всех живущих в обществе индивидов, не противопоставляет отдельную личность другим людям, а соединяет ее с ними в благожелательном сотрудничестве. «Невозможно, — считал Вольтер, — чтобы общество могло образоваться и существовать без любви человека к самому себе, подобно тому как невозможно производить детей без вождения и думать о пропитании без аппетита. Любовь к нам самим — это основа любви к другим; мы полезны человеческому роду через наши взаимные потребности, — это основание всякого общения, это вечная связь людей. Без любви человека к себе не было бы изобретено ни одного ремесла и не образовалось бы общество даже из десяти человек. Любовь к себе, которую каждое животное получило от природы, учит нас уважать любовь, которую испытыва-

ют к себе другие. Закон направляет эту любовь, а религия (в той деистической форме, как ее понимал Вольтер. — В. К.) ее совершенствует» (там же, 36).

Единственный пункт согласия между Вольтером и Паскалем состоит в том, что, по мнению обоих мыслителей, человек нуждается в вере в бога. Но Вольтер совсем иначе, чем Паскаль, понимает и основания этой веры, и ее содержание, и вытекающие из нее для человеческой жизни выводы. Согласно Паскалю, существование человека приобретает смысл только через служение богу, каким тот представлен в Священном писании. Отсюда Паскаль заключал, что бог должен быть единственным предметом любви человека, а все творения бога, включая людей, этой любви не заслуживают. Данной антигуманистической установке противостоит убеждение Вольтера в том, что «надо любить — и очень нежно — творения; надо любить свою родину, свою жену, своего отца, своих детей...» (6, 22, 36). Взгляд на человека как на высшую ценность, принцип уважения и любви к человеческой личности являются той формой почитания бога, которую проповедует вольтеровский деизм. Если паскалевская антропология подчеркнута теоцентрична, выражая свойственную религии крайнюю степень человеческого отчуждения, то философия Вольтера в рассматриваемом аспекте является по сути дела сугубо антропоцентрической, даже в своей собственно деистической части. Резюме вольтеровских характеристик человека является антитезой паскалевскому утверждению о его ничтожестве: «...из всех животных человек самое совершенное, самое счастливое и более всех живущее» (там же, 44).

Но, отвергая пессимизм паскалевской антропологии, Вольтер никогда не закрывал глаза на омрачающие человеческую жизнь страдания и несчастья, подводимые под понятие «зло». Как философ-деист Вольтер оказывался перед проблемой, которая испокон веков стояла перед религиозным сознанием и в сущности была для него неразрешимой: каким образом совместить реальность мирового зла с утверждением, что мир является творением всемогущего, всеведущего и всеблагого бога. Приверженцы религии были вынуждены создавать *теодицеи*, т. е. учения, задачей которых было «оправдание бога», снятие с него ответственности за названное зло. Христианская ортодоксия учила, например, что зло проистекает из дьявольских козней и греховных деяний людей. Деизм отвергал это объяснение как чисто мифологическое, вскрывал фантастичность и логическую несогласованность его положений.

На рубеже XVII—XVIII вв. Лейбниц и ряд английских деистов (Поп, Шефтсбери, Болингброк) выдвинули новые варианты теодицеи, базирующиеся на «теории оптимизма», согласно которой Вселенная устроена богом так, что в ней всякое наблюдаемое зло каким-то образом уравнивается, компенсируется, а в конечном счете даже обязательно перекрывается следующим за ним благом. Так что для человека по милости провидения все в итоге устраивается к лучшему и испытываемое им зло — это неприятная, но необходимая предпосылка счастья. Поэтому человек не имеет оснований роптать на бога, а скорее должен даже в самых тяжелых ситуациях своей жизни восхвалять доброту и мудрость создателя. Некоторые отзвуки «теории оптимизма» слышатся

в ряде вольтеровских «Рассуждений о человеке» (1734—1737), где говорится, что мудрец, опечаленный картиной множества страданий и бед человека на земле, приходит к утешительной для себя мысли, что в мироздании в целом имеется по крайней мере столько же блага, сколько и зла, в результате чего названные противоположности уравниваются, примиряются. Надо заметить, что фактически сам Вольтер не отождествлял себя и в тот период с таким умиротворенным «мудрецом», продолжая целеустремленную борьбу с тем, что представлялось ему злом.

«Теория оптимизма» вновь проявляется в философских повестях Вольтера конца 40-х гг., где она, с одной стороны, выступает в качестве объяснительно-утешительного принципа, предлагаемого страждущим людям, а с другой стороны, подвергается сильному сомнению, яростно оспаривается этими людьми. Знаменательно, что Вольтер, используя аксессуарные сказочной фантастики, определенно дистанцируется от этой теории: ее глашатаями выступают некие всеведущие духи<sup>1</sup>. Принци-

---

<sup>1</sup> Натурализовавшаяся в США француженка Дениза Боном написала пухлое (633 с.!) «исследование», в котором она, необоснованно принимая ориентально-мифологический реквизит философских повестей Вольтера за выражение его сокровенных, самых важных убеждений, пытается с невероятными натяжками представить так называемую «эзотерическую субстанцию вольтеровской мысли» в качестве разновидности теософии наподобие «тайного учения» Е. П. Блаватской. Боном приходит к следующему поразительному выводу: «Вольтеровские тексты заставляют со всей решительностью думать, что появление их автора на земле является результатом добровольной реинкарнации» (47, 17), то есть воплощения некоего космического духа, причастного божественному началу мира.





1 ноября 1755 г. и гибелью десятков тысяч людей в руинах португальской столицы. Вольтер заново осмыслил все другие известные ему человеческие бедствия и пришел к выводу, что их не оправдывают и не искупают любые возможные будущие блага для других людей. Умозрениям поборников «теории оптимизма» Вольтер противопоставляет такую потрясающую реальность:

О вы, чей разум лжет:

«Все благо в жизни сей»,

Спешите созерцать ужасные руины,

Обломки, горький прах, виденья злой кончины,

Истерзанных детей и женщин без числа,

Разбитым мрамором сраженные тела...

Под еле внятный стон их голосов дрожащих,

Под страшным зрелищем останков их чадающих

Посмеете ль сказать: так повелел закон,—

Ему сам Бог благой и вольный подчинен?

Посмеете ль сказать, скорбя о жертвах сами:

Бог отомщен, их смерть предрешена грехами?

Детей, грудных детей в чем грех и в чем вина,

Коль на груди родной им гибель суждена?..

Как? если б этот ад не пригрозил земле,

Не сгинул Лиссабон, — мир закоснел бы в зле?..

И в этом хаосе стремитесь вы создать,

Все беды сочета в единстве, благодать?

Какую благодать! О смертный, персть земная!

Все благо, ты кричишь, но, слезы приглушая:

Ты миром уличен и собственной душой

Стократно опроверг бесплодный довод свой

(4, 346—347; 347; 349).

Завершающий и самый сильный удар по «теории оптимизма» (в ее лейбнищевском варианте) Вольтер нанес в философской повести «Кандид» (1759), где сатирическими средствами разоблачалась несостоятельность положения о том, что «отдельные несчастья создают общее благо, так что, чем больше частных несчастий,

тем лучше все в целом» (4, 50). Видя, как глашатай этой «аксиомы» Панглосс во время самых больших несчастий упрямо твердит «все идет к лучшему», главный герой повести имеет все основания определить названный «оптимизм» как «страсть утверждать, что все идет хорошо, когда приходится плохо» (там же, 88).

«Кандид» был справедливо воспринят современниками не только как уничтожающая сатира на лейбницевскую теодицею, но и как радикальное *отрицание веры во всеблагое провидение*, что подрывало основы всякой религии, в том числе деистической. Человеческий мир Вольтер изобразил полностью обезбоженным: люди действуют в нем без всякого руководства и направления свыше, и нигде не видно верховного судии, который бы поддерживал добродетель и наказывал порок. Вольтер производит *детеологизацию проблем зла и добра, страдания и счастья*, считая, что у них нет никаких сверхъестественных, трансцендентных причин. По убеждению Вольтера, «нет ни добра, ни зла для бога как в физике, так и в морали» (6, 17, 578). Параллельно с этим развертывается обмирщение названных проблем: сущность зла и добра является всецело посторонней и их источники коренятся в земном мире.

Воспроизводя традиционное разделение зла на физическое и моральное, Вольтер понимает под первым всевозможные расстройства и повреждения человеческого организма: болезни, увечья, смерть. Все они, настаивает Вольтер, вызываются известными и неизвестными, но одинаково естественными причинами, за которыми не скрывается карающего умысла «высшего существа». В понятие «моральное зло»

Вольтер включает насилие, жестокость, несправедливость, угнетение — их совершают люди по отношению друг к другу<sup>1</sup>, совершают по злому умыслу или по неведению, по своей личной воле или в соответствии с бесчеловечными законами и велениями власть имущих; но за всем этим опять-таки не стоит божество в качестве первопричины. Точно так же обстоит дело с физическими и моральными благами: все они имеют сугубо естественную, «посюстороннюю» детерминацию — природными факторами или человеческими действиями.

Отрицание роли бога в порождении зла и объяснение последнего одними только естественными причинами, т. е. свойствами материального бытия, как такового, было одним из оснований отказа Вольтера, во-первых, от утверждения, что материя была сотворена богом, а во-вторых, от утверждения, что бог в своей мироустроительной функции был всемогущим. По мнению Вольтера, благодать бога можно совместить с наблюдаемым в мире злом, только допустив, что в момент устройства мира бог имел дело, подобно обычному ремесленнику, с неким наличным материалом, имманентные свойства которого не могут быть изменены, а тем более уничтожены. Именно эти свойства извечно существующей материи, проявляясь и в самых совершенных созданиях божественного демиурга, обуславливают подверженность человеческого организма заболеваниям и увечьям, вплоть до его умирания под влиянием разрушительных материальных воздействий. С дру-

---

<sup>1</sup> Самым большим моральным злом Вольтер считал войну, выступая решительным противником агрессии и милитаризма (см. 26, 145, 156—158).

гой стороны, именно желания человека как материального существа, когда они не контролируются просвещенным разумом, влекут его к злокозненности в отношении других людей. «Природа вечна, — писал Вольтер. — Разум, который ее оживляет, также вечен. Но откуда мы знаем, что этот разум бесконечен?.. Мы знаем только границы; правдоподобно, что имеются свои границы у природы, свидетельством чему является пустота. Если природа ограничена, то почему бы не быть ограниченным высшему разуму?» (6, 28, 447). Перекликаясь с Лейбницем, но в то же время не соглашаясь с тем, что наш мир как результат божественного устройства является в абсолютном смысле наилучшим из возможных, Вольтер говорит о вероятности того, что «вечный демиург был ограничен в своих средствах, создав, несмотря на такое количество зла, лучшее, что он мог. Может быть, материя воспротивилась разуму (божественному. — В. К.), когда он помещал в ней пружины» (там же).

Показывая, что в современном мире избыточно и даже сверхмерно гнетущее человека зло, не порожаемое богом и никак не компенсируемое им, Вольтер был далек от того, чтобы погружать своих читателей, подобно Паскалю, в пучину отчаяния. Отнюдь не пессимистичны концовка и общий смысл философской повести, ниспровергающей лейбницевскую «теорию оптимизма»: Кандид вырывается из круга преследовавших его несчастий, у него появляется свой кров, где он в относительном достатке и душевном спокойствии живет с любимой женщиной и друзьями. Этому повороту в жизни Кандида, который до сих пор гонялся по свету за призраком даруемого извне благополучия,

предшествует его встреча с трудолюбивым турецким крестьянином, который вместе со своими детьми возделывает принадлежащий ему клочок земли, вознаграждающей людей своими плодами. Турок говорит: «Работа гонит от нас три больших зла: скуку, порок и нужду» (4, 185). Кандид следует примеру своего собеседника, приходя к выводу, что «надо возделывать свой сад» (там же, 186). В качестве вдохновляющей альтернативы не только лейбницевскому оптимизму, но и паскалевскому пессимизму Вольтер образом возделываемого и плодоносящего сада выдвигает принцип активной деятельности человека по улучшению условий своей жизни — *мелиоризм* (от лат. *meliōrātio* — улучшение). Выступление против «теории оптимизма» сделало особенно ясным свойственное Вольтеру и ранее убеждение, что характерной чертой подлинно человеческого существования является неустанное целерациональное воздействие на мир: «Человек рожден для действия, как огонь стремится ввысь, а камень вниз. Не быть занятым и не существовать — это для человека одно и то же» (6, 22, 41). Если для Паскаля тяготение к какой бы то ни было мирской деятельности (включая научное исследование, художественное творчество, экономическую активность, выполнение социальных функций и т. д.) является достойным осуждения инстинктивным желанием «ничтожного» человека «отвлечься» от своего теоцентрического призвания, то, согласно Вольтеру, «этот тайный инстинкт, будучи первым принципом и необходимой основой общества, исходит скорее от доброты бога и является более инструментом нашего счастья, нежели выражением нашего ничтожества» (там же).

Таким образом, Вольтер, с одной стороны, отвергает традиционное христианское воззрение на земной удел человека как на предопределенную богом юдоль страдания и плача: царящее здесь зло, делающее человеческую жизнь невыносимо тягостной, может и должно быть устранено. С другой стороны, Вольтер вскрывает необоснованность надежд на то, что это зло каким-то путем устраняется божественным провидением и человек вправе ожидать, что без его целенаправленных усилий все как бы само собой устроится «к лучшему». По убеждению Вольтера, только постоянная и напряженная мирская деятельность, освещенная разумными целями и знанием средств их достижения, способна привести к улучшению положения человека на земле. Только она способна уменьшить «физическое зло», ограждая человека от вредоносного воздействия природных стихий, и искоренить «моральное зло», проистекающее из дурного отношения людей друг к другу, из неразумности и несправедливости социальной организации. В понимании Вольтера, люди жалки и несчастны в смысле их естественной подверженности болезням и их смертности, но они в состоянии успешно противодействовать этому «физическому злу» по мере развития врачебного искусства и общего улучшения условий своей жизни. В то же время в их силах наполнить отпущенное им природой время существования многими радостями и благами; это будет большое и вполне реальное счастье.

Вольтеровские размышления об улучшении условий человеческой жизни включали в свою сферу острейшие экономические проблемы того времени. В стране, где голод и нищета были тягостным уделом массы населения, Вольтер клей-

мил материальную обездоленность человека как нетерпимое зло и категорически отвергал апологию аскетизма христианскими проповедниками. Он считал, что если не все люди могут быть богатыми и жить в роскоши, то и самые бедные из них должны иметь определенный материальный достаток. Вольтер выступал за значительное увеличение уровня потребления различными слоями третьего сословия и разъяснял, что это возможно только на основе роста общественного производства. Принимая живое участие в дискуссиях между сторонниками различных экономических теорий и в целом солидаризируясь с физиократами против меркантилистов, усматривавших национальное богатство в деньгах, Вольтер заявлял, что подлинное богатство государства «заключается в изобилии всех товаров, в производстве и в труде» (6, 23, 502). Создание в стране благоприятных условий для интенсивной трудовой деятельности, всемерного развития сельского хозяйства, ремесла, мануфактуры, промышленности, торговли Вольтер характеризовал как важнейшую задачу мудрого государственного управления.

Анализ экономических проблем углублялся в социальной философии Вольтера до отношений собственности. Со всей определенностью он выразил общепросветительское отрицание правомерности феодальной собственности. Зато буржуазную частную собственность Вольтер горячо защищал как «естественную», необходимую и совершенно справедливую форму владения людьми продуктами их труда, вступая по этому вопросу в конфронтацию с Руссо и представителями утопического коммунизма (Мелье, Мабли, Морелли). Отсутствие частной собственности в первобытных обществах, по мнению Вольтера,

тера, свидетельствует не о ее несоответствии человеческой «природе», а о неразвитости тогдашнего производства. «Наши добрые предки, — писал Вольтер, — жили в невежестве, не знали ни «моего», ни «твоего». Как могли они это знать, если у них ничего не было? Они были голы. Разумеется, тем, у кого ничего нет, нечего и делить. Они не занимались производительной деятельностью, и у них не было достатка. Разве это добродетель? Это просто невежество» (6, 10, 84).

Вольтер в отличие от Руссо не замечал, однако, органической связи между институтом частной собственности и антагонизмами общественного развития. Вольтер понимал, что кричащая роскошь богачей не может не возмущать бедняков, но, рассуждал он, «если вы запрещаете богачу есть рябчиков, вы этим обкрадываете бедняка, который мог бы содержать семью ловлей дичи, продаваемой им богачу. Если вы не хотите, чтобы богач украшал свой дом, то этим вы разоряете сотню ремесленников. Гражданин, унижающий бедняка своей роскошью, той же самой роскошью обогащает его в большей мере, чем унижает. Скучность должна работать на изобилие, чтобы когда-нибудь сравняться с ним» (6, 24, 417). Залогом материального достатка тех, кто обладает «только руками и доброй волей», Вольтеру казалось то, что эти люди «будут свободны продавать свой труд тому, кто лучше заплатит. Эта свобода заменит им собственность. Их будет поддерживать прочная уверенность в справедливой заработной плате» (6, 20, 293). Смотри на грядущее для Франции буржуазное общество в целом довольно трезво, Вольтер все же не был свободен от ряда просветительских иллюзий на



его счет, так как был убежден, что даже в условиях резкого имущественного неравенства может быть обеспечена социальная гармония и счастье для всех.

Чтобы исторически конкретно, как этого требует марксизм-ленинизм, оценить эти воззрения Вольтера, следует учитывать указание В. И. Ленина, что «в ту пору, когда писали просветители XVIII века (которых общепризнанное мнение относит к вожакам буржуазии), когда писали наши просветители от 40-х до 60-х годов, все общественные вопросы сводились к борьбе с крепостным правом и его остатками. Новые общественно-экономические отношения и их противоречия тогда были еще в зародышевом состоянии. Никакого своекорыстия... тогда в идеологах буржуазии не проявлялось; напротив, и на Западе и в России они совершенно искренно верили в общее благоденствие и искренно желали его, искренно не видели (отчасти не могли еще видеть) противоречий в том строе, который вырастал из крепостного» (2, 2, 520). Доказательно оспаривая мнение представителя мелкобуржуазного социализма Л. Блана, будто «Вольтер по своим мнениям, по своим инстинктам, по своим прямым целям был человеком... только одной буржуазии», А. Шахов верно писал: «Неправда... Он работал не для буржуазии, а для всего человечества» (43, 243).

#### РЕСПУБЛИКАНСКИЕ ИДЕИ И «ПРОСВЕЩЕННЫЕ ГОСУДАРИ»

*Социально-политическое бесправие* было в глазах Вольтера еще одной важнейшей разновидностью «морального зла», которую люди должны искоренить из своей жизни.

Одна из проблем, при рассмотрении которой (в «Философском словаре») фокусируются социально-политические воззрения Вольтера, — *проблема родины*. В соответствующей статье этого труда говорится, что некий ученик кондитера, немного учившийся в школе и запомнивший несколько фраз из Цицерона, вообразил однажды, что он любит родину. Сосед попросил этого молодого человека разъяснить, что понимает он под родиной, и поставил перед ним ряд трудных вопросов: является ли твоей родиной дом и деревня, где ты родился и куда ты больше не вернешься, или это улица, где жили твои родители и где они разорились; что заставило тебя заняться ремеслом пироженщика, дабы не умереть с голоду; быть может, родина — это городской совет, где ты не имеешь возможности стать даже писцом, или же это церковь, где тебе не доверят и роль служки, тогда как глупый человек становится архиепископом или герцогом с 20 тысячами луидоров ренты? На все эти вопросы ученик кондитера не нашел что ответить. «Мыслитель, слышавший этот разговор, сделал вывод, что в более или менее обширном отечестве часто имеется несколько миллионов людей, у которых нет родины» (6, 20, 183). Этот вывод, по мнению Вольтера, свидетельствует об отчуждении народных масс от обездоливающего, угнетающего и дискриминирующего их феодально-абсолютистского государства.

Совсем иной смысл имеет указание Вольтера на то, что, по сути дела, родины нет также у наемных солдат, убивающих за определенную плату кого угодно; у богатого праздного парижанина, все занятие которого состоит в потреблении того, что произведено руками тружени-

ков в различных уголках Франции; у монахов, которые не работают и живут за счет труда мирян; у «финансиста», грабящего страну своими поборами. Таким образом, в категорию людей без родины зачисляются те социальные группы, которые непосредственно обслуживают феодально-абсолютистскую систему и занимают в ней привилегированное положение, паразитируя за счет народа и умножая своей деятельностью его страдания.

На вопрос, что же такое родина и кто ее в действительности имеет, Вольтер дает следующий ответ, категоричность которого лишь оттеняется формой риторического вопрошания: «Разве не являлось бы родиной, например, хорошее поле, обладатель которого, хорошо живущий в хорошем доме, мог сказать: «Это поле, которое я обрабатываю, этот дом, который я построил, — мои; я живу здесь под покровительством законов, которых не может нарушить ни один тиран. Когда те, кто, подобно мне, владеет полями и домами, собираются для рассмотрения общих интересов, я имею свой голос в этом собрании. Я — часть целого, часть сообщества, часть верховной власти, — вот моя родина». Все, что не является таким поселением людей, не представляет ли собой конюшни, в которой конюх по своему произволу хлещет лошадей кнутом?» (6, 20, 182). Это значит, что новое понимание родины, отвергающее социально-политические принципы современной Вольтеру Франции и провозглашаемое им единственно правомерным, включает в себя не только неприкосновенность частной собственности и обеспеченную ею и трудом «хорошую жизнь», но также отсутствие произвола со стороны верховной власти, активное участие граждан в со-

здании справедливых общеобязательных законов и в управлении обществом, благодаря чему преодолевается отчуждение личности от государства. Данный идеал родины намечает такую программу новшеств, реальный смысл которой сводится к весьма радикальному преобразованию в буржуазно-демократическом духе наличных общественных отношений. Правда, демократизм этой программы носил ограниченный характер, поскольку она признавала правомерным участие в управлении обществом лишь собственников. Однако такого рода демократию Вольтер отстаивал неукоснительно, выступив в «Беседах между А, В, С» с подлинной апологией ее: «Признаюсь вам, что я легко приспособился бы к демократическому правлению. Я считаю неправым того философа, который говорил стороннику демократического правления: «Попробуй его сначала дома, и ты очень скоро расквешься». Да простит он меня, но дом и город — вещи совершенно разные. Мой дом принадлежит мне, мои дети принадлежат мне, мои слуги, когда я плачу им, принадлежат мне; но по какому праву принадлежали бы мне мои сограждане? Все, у кого есть владения на данной территории, имеют право на поддержание порядка в ее пределах. Мне нравится видеть, как свободные люди сами создают законы, под властью которых они живут, подобно тому, как они построили свои жилища. Мне доставляет удовольствие, что мой каменщик, мой плотник, мой кузнец, которые помогали мне строить дом, мой сосед-земледелец и мой друг-фабрикант поднимаются над своими занятиями и понимают общественный интерес лучше самого дерзкого турецкого вельможи. Ни одному пахарю, ни одному ремеслен-

нику нечего бояться притеснения или пренебрежения в демократии» (6, 27, 347—348; см. также 4, 475).

Обоснование принципа *политической свободы* является стержнем всех вольтеровских размышлений об обществе и государстве. Подобно другим передовым мыслителям Нового времени, Вольтер считал ее неотделимой от законопорядка, с порога отвергая индивидуалистско-анархистские представления о ней. С другой стороны, по его убеждению, общество свободных граждан немыслимо без существования общеобязательных и строжайшим образом соблюдаемых законов, призванных предотвратить возможность ущемления гражданских прав как со стороны правительства, так и со стороны различных социальных групп или индивидов. «Свобода, — подчеркивал Вольтер в «Мыслях о государственном управлении», — состоит в том, чтобы зависеть только от законов» (4, 546). Таким образом, отстаиваемое Вольтером равенство граждан перед законом рассматривалось им как единство прав и обязанностей.

*Свобода мысли и слова* также трактуется Вольтером как неотъемлемая черта разумного и справедливого общества. Самостоятельно осмысливать любую проблему, начиная от отвлеченнейших вопросов «метафизики» и кончая вопросами, непосредственно затрагивающими повседневную жизнь, публично выражать свои суждения в устной или печатной форме, вступая в дискуссию с другими гражданами и даже самим правительством, — это, по Вольтеру, одно из фундаментальных прав, отчуждение которого есть характерный признак деспотического правления. Свобода мысли, слова и печати тесно связывается Вольтером со *свободой совести*,

т. е. правом самостоятельно определять свою позицию в религиозных вопросах, подвергать критическому рассмотрению любое вероучение и выражать свое несогласие с ним. Все эти демократические свободы подводятся Вольтером под принцип толерантности, или «терпимости» (*la tolérance*). Не ограничиваясь простым обоснованием веротерпимости, Вольтер указывал, что «терпимость также необходима в политике...» (4, 454). Это не означало, однако, оправдания Вольтером примиренческого или индифферентного отношения ко всем верованиям и идеям. Долгом каждого честного человека Вольтер считал непримиримую борьбу с опасными для людей заблуждениями, подчеркивая, что вести ее следует средствами убеждения. Действия властей в этих случаях должны ограничиваться тем, чтобы лишать упорствующих приверженцев заблуждений возможности насильственно навязывать свои идеи другим людям.

Важнейшее значение придавал Вольтер также обеспечению прав граждан в ходе судебного следствия, разбирательства, решения и наказания. Презумпция невиновности обвиняемого; абсолютная недопустимость пыток; право обвиняемого на защиту; гласность и беспристрастность суда; введение в состав суда присяжных заседателей; осуждение обвиняемого только при условии установления полной достоверности его вины и лишь в строгом соответствии с существующими уголовными законами, а не по усмотрению судей; дифференциация наказаний пропорционально тяжести преступлений; отказ от следования древнему правилу «око за око, зуб за зуб» и общее смягчение системы наказаний согласно соображениям гуманности и общественной пользы, — таковы, по Вольтеру, основ-

ные принципы, на которых должна строиться судебно-юридическая система (см. 5). Настаивая на кодификации и установлении единообразия уголовного права в каждой стране, Вольтер вместе с тем выступал за коренное изменение его содержания в соответствии с отстаиваемыми им новыми социально-политическими установками. Ряд итоговых формулировок Вольтера по этим вопросам звучит поистине революционно: «Вы хотите иметь хорошие законы? Сожгите существующие и создайте вместо них новые» (6, 19, 614). Наличную судебно-юридическую систему Франции и большинство французских уголовных законов Вольтер рассматривал как нетерпимый пережиток варварских времен, наложивших на нее неизгладимый отпечаток произвола, насилия, жестокости и бесчеловечности. *Справедливый правопорядок* был в понимании Вольтера обязательным компонентом общества свободных граждан.

Не удивительно, что *Вольтер горячо симпатизировал республиканской форме правления и весьма критически относился к монархии*. Полемицируя с Бейлем, Вольтер при сопоставлении Македонского царства с Афинской республикой отдает бесспорное преимущество последней. Хотя, заявляет Вольтер, не существует совершенного политического строя, полностью свободного от изъянов, все же «самое приемлемое из всех государственных устройств, конечно, республиканское, потому что оно всех более приближает людей к естественному равенству» (4, 542). Характерная черта республиканского правления — участие всех граждан в создании законов и выполнении политических функций. При этом Вольтер считал республику первоначальной и в этом смысле «естественной» формой

социальной организации, с которой начинается история всех народов.

Как же в таком случае объяснить бесспорную общеизвестную *приверженность Вольтера идее «просвещенного государя»?* Как совмещается эта фундаментальная для социально-политических взглядов Вольтера идея с рассмотренными выше воззрениями? Означает ли она поддержку им принципа монархического правления и дает ли основание зачислять его в ряды сторонников «просвещенного абсолютизма» или даже «просвещенного деспотизма», «благожелательного деспотизма», как то делают некоторые исследователи? (см. 56, 154—161).

Чтобы найти правильный ответ на эти вопросы, надо прежде всего иметь в виду, что в современном Вольтеру мире республики представляли собой исключение, а монархическое правление было почти повсеместным. С этой исторической реальностью Вольтер вынужден был считаться. На процесс утверждения монархического правления у большинства цивилизованных народов он смотрел как на неизбежное зло существования человеческих сообществ. С другой стороны, республики казались Вольтеру неустойчивыми государственными образованиями, с течением времени разрушающимися под действием неблагоприятных для них внутренних и внешних факторов. К внутренним факторам такого рода он относил нарушение политического равновесия в республике и последующий захват власти в ней человеком, сосредоточивающим в своих руках реальную силу. По выражению Вольтера, республика — «это общество, где гости, обладающие одинаковым аппетитом, едят за одним столом, пока не появится прожорливый и могучий человек, который забе-



рет себе все, а им оставит одни только крошки» (4, 548). Извне же республике угрожают могущественные монархии, которые, считает Вольтер, или захватывают объект своих вожделений, уничтожая его государственный строй, или же вынуждают граждан этой страны самим перейти в интересах эффективной обороны к более централизованной форме правления.

Более всего Вольтер должен был считаться с реальностью того факта, что во Франции монархическое правление существовало издавна и оно значительно укрепилось в XVII в., приняв форму абсолютной монархии. Хотя на протяжении XVIII в. наблюдалось прогрессирующее ослабление французского абсолютизма, он все же при жизни Вольтера оказывался способным противостоять прямым политическим атакам на него как извне, так и изнутри, где он вооруженной силой подавлял следовавшие друг за другом мятежи крестьян и городского плебса.

Надо сказать, что начиная с «Философских писем» Вольтер очень серьезно *обсуждал вопрос о революционном пути ликвидации феодально-абсолютистского строя*. С большой смелостью он заявлял о том, что импонировавшие ему черты общественного устройства Англии являются результатом революции, происшедшей в этой стране в XVII в. Однако такой результат казался Вольтеру во многом загадочным и даже неожиданным. Объяснялось это тем, что из-за отсутствия материалистического понимания истории Вольтер не смог разобраться в сущности названной революции, религиозное (протестантское) знамя которой ошибочно принималось всеми просветителями за действительное выражение глубочайшего содержания дан-

ного процесса. С этой точки зрения английская революция и сопровождавшая ее гражданская война представлялись Вольтеру и другим просветителям как события, вызванные сумасбродными фанатиками, пролившими реки крови ради утверждения своего толкования нелепых христианских догматов, которое столь же абсурдно, как и все другие. «Если бы, — писал Вольтер в обзоре юмовской «Истории Англии», — остановиться лишь на этих ужасных предметах, если бы из всей английской истории была известна только эта гражданская война, эта длительная и кровавая анархия, это отсутствие хороших законов и страшное злоупотребление тем малым числом мудрых законов, которые можно было тогда иметь, то кто не предсказал бы упадка и неминуемой гибели данного королевства? Но случилось прямо противоположное. Именно из анархии вышел порядок. Именно из лона раздора и жестокости родились внутренний мир и общественная свобода» (6, 25, 171—172). Абсолютизируя деструктивно-насильственные моменты революционной активности народных масс, Вольтер не разглядел в ней великого созидательного начала.

Размышления Вольтера об английской революции постоянно сопровождались параллелями из истории французских гражданских (преимущественно религиозных) войн XVI—XVII вв., причем вывод делался не в пользу последних. «Гражданские войны во Франции, — писал Вольтер в «Философских письмах», — были более долгими, более жестокими, более богатыми преступлениями, чем английские гражданские войны. Но из всех этих гражданских войн ни одна не велась за разумную свободу» (6, 22, 98). По словам Вольтера, французские граж-

данские войны были ужасными при Карле IX, отвратительными в эпоху Лиги, смешными во время Фронды. В этих оценках Вольтера нашел определенное отражение тот факт, что в ходе перечисленных войн главными противоборствующими силами оказывались различные группировки внутри господствующего класса феодального общества, одинаково разорявшие массы населения во имя своекорыстных интересов и ставившие страну на грань национальной катастрофы. После гражданских войн такого рода внутренний мир стал для французов на очень длительное время бесценным благом, и подавляющее большинство просветителей считало, что во Франции социальный прогресс не может быть результатом вооруженной борьбы каких бы то ни было групп населения против центральной власти, имеющей своим средоточием короля. Выявляя существенные различия между сравнительно недавним историческим прошлым Англии и Франции, Вольтер делал, в сущности, необоснованное заключение, страдавшее эмпиризмом, что вообще только в Англии вооруженное восстание против королевской власти могло иметь (по каким-то неясным причинам, коренящимся, быть может, в особенностях национального характера англичан) благодетельные последствия для дальнейшего развития страны. По убеждению Вольтера, «то, что в Англии становится революцией, то в других странах является только мятежом» (там же, 104), т. е. бессмысленным кровопролитием. В конечном счете появление у Вольтера таких выводов объяснялось тем, что в течение всей его жизни Франция объективно не созрела для победоносной буржуазной революции: революционная ситуация в стране сложилась лишь де-



таким государем, который заботится о благополучии всех своих подданных, лишая дворянство и духовенство несправедливого права паразитировать на труде третьего сословия и угнетать его. По мнению Вольтера, монархи не проводят такую политику потому, что их ум засорен ложными идеями о верховной власти. Отсюда следовало, что, если «философы» сумеют показать несостоятельность данных идей и разъяснить монархам «истинную» природу их власти, последние превратятся в столь необходимых народам «просвещенных государей».

Смысл понятия «просвещенный государь» конкретизировался указаниями на то, какие именно идеи о верховной власти являются ложными, а какие истинными. Вольтер был убежден, что в современной Европе главным источником ложных идей такого рода является христианская, в первую очередь римско-католическая, церковь. После падения Римской империи, указывал Вольтер, подавляющее большинство населения Европы состояло из людей, не умевших ни читать, ни писать, и это в равной мере относилось как к массе простолюдинов, так и к социальным верхам; «вполне естественно получилось, что римская церковь со своим пером и своими обрядами управляла теми, кто проводил жизнь на коне, изготовив копье и надев на голову шлем» (6, 19, 615). Потомкам варваров, продолжал Вольтер, нужны были какие-то законы, и они получали их от пап в виде декреталий. «В течение этих веков невежества и суеверия, мошенничества и варварства церковь, обладавшая умением читать и писать, предписывала законы всей Европе, умевшей лишь пьянствовать, сражаться и исповедоваться монахам» (6, 30, 547). Именно

церковь, отмечал Вольтер, внушила монархам ложную мысль, что они получают свою власть от бога, ответственны только перед ним и своей первейшей задачей имеют внедрение заповедей христианства в жизнь народов. Все это приводило властителей к игнорированию ими ответственности перед обществом и пренебрежению реальными нуждами народов. «Суеверие, — утверждал Вольтер, — самый страшный враг человеческого рода. Когда оно властвует над государем, то мешает ему делать добро для своего народа...» (6, 23, 470).

Превосходно улавливая первостепенную роль христианской церкви в разработке идеологии феодально-абсолютистского общества, Вольтер одновременно идеалистически абсолютизировал эту роль, так что в его изображении именно церковь выступала первопричиной названного строя. Но вместе с тем Вольтер очень верно определял главное направление борьбы просветителей с ненавистным им строем. Энгельс, называя римско-католическую церковь «крупным интернациональным центром феодальной системы», окруженной благодаря деятельности этой церкви «ореолом божественной благодати», указывал: «Прежде чем начать успешную борьбу против светского феодализма в каждой стране и в отдельных его сферах, необходимо было разрушить эту его центральную священную организацию» (1, 22, 306). Вольтеровская критика социально-политической системы феодализма в значительной мере развертывалась именно в форме радикального отрицания тех принципов отношений между людьми, которые утверждались римско-католической церковью.

В вину этой церкви Вольтер ставил прежде всего воинствующую нетерпимость по отноше-

нию ко всякому инакомыслию, сводящую на нет, по его мнению, евангельские призывы о любви к ближнему. Не признавая права людей на свободу мысли и совести, христиане, отмечал Вольтер, еще на заре истории своей религии обнаружили склонность к насильственным действиям в отношении иноверцев. На большом историческом материале Вольтер доказывал, что христианство, став государственной религией, из-за свойственного ему фанатизма явилось причиной зверского убийства во славу «истинного» бога миллионов (по вольтеровским подсчетам, 17 или даже 50) людей. В жизнь множества народов христианская церковь внедряла *дух угнетения и жесточайшего насилия*. Периодические истребления приверженцев «еретических» движений, опустошительные походы крестоносцев на Восток, кровопролитнейшие войны между католиками и протестантами (включая такие вероломные побоища своих противников, как Варфоломеевская ночь), наконец, уничтожение массы коренных жителей американского континента войсками «наихристианнейших» королей Европы — такова представленная Вольтером мрачная картина многовекового владычества церкви Христовой. «Сравните, — писал Вольтер о христианах, — секты, сравните времена, и за шестнадцать веков вы везде найдете приблизительно равную меру нелепостей и ужасов; везде найдете поколения глупцов, терзающих друг друга в окружающем их мраке. Какая спорная религиозная книга не была написана желчью и какой богословский догмат не заставлял проливать кровь? Это было неизбежным следствием следующих ужасных слов: «А если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как

язычник и мытарь»... Таким образом, главным догматом повсюду был догмат ненависти» (5, 133). Отвергая попытки апологетов христианства представить вышеназванные преступления против человечности как досадное уклонение от «истинного духа» этой религии, Вольтер писал: «...если очевидно, что история церкви есть непрерывный ряд ссор, обманов, притеснений, мошенничеств, грабительств и убийств, то становится ясно, что злоупотребления лежат в самой сущности ее, подобно тому как доказано, что волк всегда был разбойником и что это отнюдь не случайное злоупотребление, если он отведал крови наших овец» (3, 1, 331). Призывая «раздавить гадину», которая принесла столько несчастий человечеству, Вольтер заявлял: «Христианская религия — это сеть, которой мошенники опутывали глупцов более семнадцати всков, и кинжал, которым фанатики убивали своих братьев более четырнадцати столетий» (6, 28, 128). Аналогичным образом оценивал Вольтер и социальную роль иудаизма и ислама, высказывая убеждение о вредоносности превращения любого «богооткровенного» вероучения в государственную религию, с принципами которой должны согласовывать свою политику правители и которая насильственно навязывается всем их подданным.

Вольтер стремился доказать, что влияние церкви на политическую жизнь крайне опасно для самих государей. Борьба пап в средние века с германскими императорами и многими другими европейскими монархами, включая французских, давала Вольтеру богатейшие свидетельства того, что римско-католическая церковь всегда стремилась дополнить свою духов-



ную власть над верующими политической гегемонией в христианском мире, создав теократический строй. Вольтер указывал, что папы не останавливались перед тем, чтобы организовывать убийства неугодных им государей и призывать их подданных к неповиновению. Когда суеверие «властвует над народом, то поднимает его против государя... Не найдется столетия, в котором суеверие и энтузиазм (под «энтузиазмом» Вольтер имел в виду религиозный фанатизм. — В. К.) не явились бы причиной смут, внушающих ужас» (6, 23, 470). В особенности Вольтер не уставал напоминать о том, что французские короли Генрих III и Генрих IV были убиты монахами, которые не могли простить этим государям их «измены» воинствующему католицизму.

Но наряду со многими верными констатациями вольтеровская трактовка отношений между государством и церковью в феодальном обществе содержала в себе и очень сильное преувеличение глубины конфликта между ними, доходя до неоправданного абсолютного противопоставления монархов высшим церковным иерархам, тогда как в действительности те и другие принадлежали одинаково к господствующему классу общества, представляя его различные фракции. Не учитывал Вольтер и того, что фактическая ликвидация к XVIII в. притязаний папства на политическую гегемонию в христианском мире объяснялась в первую очередь укреплением национальных государств, в которых местные церкви были вынуждены поддерживать суверенитет королевской власти. Согласно же Вольтеру, то, что религиозные «раздоры, которые некогда приводили к отлучениям, интердиктам, расколам, теперь



ства выражается в том, что он именуется у Вольтера не монархом или королем, а именно «государем» (*le souverain*) или «сувереном», что буквально означает «носитель высшей власти». Вольтер не только не утверждал, что власть этого государя должна быть абсолютной, но и решительно отвергал такую возможность как проявление недопустимого деспотизма. Идя дальше Монтескье, считавшего деспотическую форму правления «естественной» для некоторых географических условий, Вольтер безоговорочно осуждал ее: «Чистый деспотизм — это наказание за дурное поведение людей. Если община людей находится под властью одного или нескольких деспотов, то это, очевидно, потому, что у нее нет ни мужества, ни умения управляться самостоятельно» (6, 24, 413). Примечательно, что Вольтер не усматривал в отличие от Монтескье принципиальной разницы между деспотией и монархией: «Это два брата, которые так похожи, что их часто принимают друг за друга» (6, 30, 411). В письме к де Жёну, который в своей книге «Истинные принципы французского правительства» характеризовал монархию как наилучшую форму правления, Вольтер замечал, что это верно лишь в том случае, если государем является Марк Аврелий, но такой добродетельный правитель — редчайшее исключение. Восторги де Жёна по поводу монархического принципа Вольтер умеряет указанием на то, что «слова «деспотический» и «монархический» совершенно тождественны в сердцах всех людей и всех чувствующих существ. Деспот, *hegus*, означает «господин», а монарх означает «один господин», что еще более сильно. Муха является монархом для мельчайших существ,

которых она поедает; паук — монарх для мух, потому что он заключает их в узы и пожирает. Ласточка властвует над пауками. Соколы едят ласточек, и так без конца» (7, 96, 213).

Все это показывает, сколь неправомерно мнение о Вольтере как о приверженце «просвещенного абсолютизма». Данный термин утвердился в исторической литературе для обозначения политики ряда европейских монархов XVIII в., вроде Фридриха II и Екатерины II. Будучи и в этом случае не очень-то адекватным, он вовсе не подходит к концепции просветителей, несмотря на их более или менее сильные симпатии к названным абсолютным властелинам Пруссии и России. Называя Фридриха II «Соломоном Севера», а Екатерину II — «Семирамидой Севера», Вольтер приветствовал те их политические акции, которые хоть в какой-то мере соответствовали его идеалу «просвещенного государя», но он отнюдь не считал даже этих монархов аутентичными персонификациями последнего. Скорее он полагал, что они подают надежду стать таковыми, поскольку называют себя приверженцами просветительской программы, обещают претворить ее в жизнь и оказывают определенную поддержку лидерам французского Просвещения. В то же время во внутренней и внешней политике названных монархов просветители, включая Вольтера, находили немало отталкивающих черт, присущих деспотическому правлению.

Следует добавить, что на самого себя и своих единомышленников по просветительскому движению Вольтер смотрел не как на самодержавных законодателей «царства разума», а как на верных истолкователей жизненно важных интересов всего общества, ответственных

посредников между гражданами и «просвещенным государем». Эта деятельность философов необходима, согласно Вольтеру, для того, чтобы правильно определить принципы «гражданского правления», обеспечивающего людям политическую свободу и равенство, и своим авторитетом придать им значение непререкаемых императивов действия верховного правителя, суверена. Если в Англии развитие гражданской свободы пошло по пути опосредствованного революцией преобразования абсолютной монархии в конституционное королевство, то для Франции и других европейских стран Вольтер пытался наметить принципиально новый путь мирной трансформации феодально-абсолютистской системы в «просвещенное правление», при котором более не существует феодализма и абсолютизма, а прежние короли, императоры или князья, формально продолжая оставаться на своих тронах, становятся из полновластных владык своих народов верховными служителями сообществ свободных граждан, выражающих свою, в сущности суверенную, волю устами философов. *Вольтеровский идеал «просвещенного государя» вовсе не является поэтому абсолютной антитезой его демократическо-республиканским идеям, а впитывает их в себя и насыщается ими.*

Стоит заметить, что в своих драматургических произведениях Вольтер нередко с большой силой выражал идеи воинствующего республиканизма. От «Брута» (1730) и «Смерти Цезаря» (1735) до «Агафокла» (1778) проходит мотив прославления активной борьбы с тиранами, насильственного свержения деспотических правителей. Изображая определенную историческую реальность, Вольтер в такой

косвенной форме позволяет себе, так сказать, бряцать оружием. В названных трагедиях революционный взрыв показан как неизбежное следствие нежелания государей стать «просвещенными» в вольтеровском смысле этого слова. Не менее важным является и тот факт, что своими смелыми суждениями по животрепещущим вопросам Вольтер создавал и культивировал, как это было отмечено Лансоном, «дух, называвшийся тогда патриотическим, или республиканским, и выражавшийся в живом интересе каждого гражданина, простого частного лица ко всем общественно значимым предметам и средствам общественного блага, а также в активном участии каждого гражданина, даже при абсолютной монархии, в делах государства путем неустанной критики злоупотреблений и постоянных поисков практических улучшений» (28, 184—185).

Бесспорно, в вольтеровской концепции «просвещенного государя», разделявшейся подавляющим большинством французских просветителей, много наивного, и она оказалась совершенно неосуществимой. Тем не менее ее нельзя считать ни бесплодной фикцией просветительской мысли, ни чем-то совершенно чуждым процессу идеологической подготовки Великой французской революции. Совсем напротив, названная концепция сыграла колоссальную роль в разрушении основ политической идеологии феодально-абсолютистского общества. Так, просветительские иллюзии о «просвещенном государе» внесли немалую дезориентацию в сознание верхов этого общества. Целый ряд европейских монархов и большое число самых влиятельных вельмож уверовали в то, что авторитет осуществляемой ими власти действительно укрепляется

благодаря «философам», которым поэтому следует оказывать покровительство и к советам которых надо не только прислушиваться, но и претворять некоторые из них в жизнь (в основном советы, касающиеся развития культуры и реформы судебной-юридической системы). Отрезвление верхов наступило лишь во время французской революции.

С другой стороны, при всей утопичности концепции «просвещенного государя» с точки зрения предложенного ею способа перехода от феодально-абсолютистского строя к «царству разума» она в то же время очень реалистично выразила интересы третьего сословия в отношении коренного изменения политики правительства. *Объективно те задачи, которые ставились Вольтером перед «просвещенным государем», ориентировали именно на ликвидацию феодально-абсолютистского строя и утверждение буржуазного общества.* Это содержание концепции «просвещенного государя» также явилось существенным моментом в подготовке во Франции революционного взрыва, несмотря на то что сам Вольтер и многочисленные сторонники его взглядов не считали необходимым прибегать к вооруженному восстанию народа против королевской власти. Логика исторических событий оказалась сильнее, и она со всей очевидностью показала, что если в обществе укрепилось стремление реализовать задачи, поставленные просветителями перед «просвещенным государем», то невозможно обойтись без самой решительной буржуазно-демократической революции.

**«ЕСЛИ БЫ БОГА НЕ БЫЛО,  
ТО ЕГО СЛЕДОВАЛО БЫ ПРИДУМАТЬ».  
ВОПРОСЫ МОРАЛЬНОЙ РЕГУЛЯЦИИ  
И ДЕИЗМ**

Проблемы нравственности всегда занимали очень большое, в известном смысле даже центральное место в вольтеровских размышлениях о человеке и обществе. Именно моральные нормы в качестве эффективных регуляторов человеческого поведения призваны были в конечном счете обеспечить, согласно Вольтеру, гармоничную связь каждой личности с другими людьми и с выражающей их общие интересы социальной организацией.

Даются ли человечеству нравственные принципы божественным откровением, запечатленным в различных «священных книгах» и религиозном предании, или же они открываются и вырабатываются самими людьми? — таков первый философский вопрос, который ставится и решается Вольтером-моралистом. На протяжении всей своей жизни он неустанно доказывал, что представление о богооткровенном характере морали является совершенно несостоятельным и что соответствующие религиозные мифы не заслуживают никакого доверия. Богословским рассуждениям о трансцендентном источнике нравственности Вольтер противопоставил убеждение в ее «естественности», утверждая, что не бог, а «природа» запечатлела во всех человеческих сердцах свои «естественные законы» в форме моральных принципов. Разъясняя это положение, Вольтер выходил, однако, за пределы чисто натуралистической трактовки нравственности и вовсе не рассматривал последнюю как некую природную данность, находимую



личностью в своем сознании: стоя и в этой области на позициях сенсуализма, Вольтер не допускал существования каких-либо врожденных нравственных норм. Он был уверен, что принципы нравственности формируются в сознании каждого человека на основе и в ходе его жизненного опыта.

Однако Вольтер в отличие от Локка не выводил отсюда заключения об отсутствии общечеловеческих нравственных норм. Согласно Вольтеру, «мораль является общей людям во все времена и во всяком месте» (6, 15, 15). Выработку народами разных стран и эпох ряда сходных принципов нравственности Вольтер объяснял тождественностью основных жизненных потребностей и психофизиологических черт людей, вследствие чего возникают некоторые принципиально одинаковые отношения, требующие нравственного и вместе с тем юридического регулирования. «Кража, насилие, человекоубийство, неблагодарность к исполняющим свой долг родителям, клятвопреступление, совершенное во вред, а не в помощь невинному, заговор против своей родины, — писал Вольтер, — повсюду являются очевидными, более или менее строго, но всегда справедливо наказываемыми преступлениями» (5, 81). Надо заметить, что для Вольтера характерно сосредоточение внимания на таких важнейших формах отношений между людьми, которые одновременно служат предметом и юридического и нравственного регулирования.

Относя возникновение нравственности к самым истокам существования человечества, Вольтер полагал, что для осознания содержания «естественных законов» и необходимости следования им людям достаточно элементарного

здорового смысла. Но, считал Вольтер, уже на заре человеческой истории «естественная нравственность» подверглась у большинства народов извращению под влиянием суеверий. По убеждению Вольтера, все до сих пор существовавшие религии, включая иудаизм и христианство, мешали людям правильно понять их нравственные обязанности. Вольтер указывал, что, хотя некоторые заповеди Ветхого и Нового заветов сами по себе имеют нравственное значение, они в самих этих «священных книгах» обесцениваются и дискредитируются апологией множества по сути дела аморальных поступков бога и всевозможных «святых». Между тем в глазах верующих именно эти поступки являются эталонами богоугодного поведения. Так, библейский бог вопреки тому, что он именуется милосердным отцом, предстает в своих деяниях вздорным тираном, который крайне жестоко и несправедливо осыпает карами созданных им людей. Библейские патриархи, пророки, прославляемые за благочестие цари попирают на каждом шагу самые простые и основные нормы морали. «Благоразумный индеец» из вольтеровской философской повести «Письма Амабеда» (1769) так выражает возмущение нравственного сознания при чтении жизнеописаний ветхозаветных «праведников»: «О, Брама! О, вечная справедливость! Что за люди! Все они в старости спят со своими служанками. Один делает гнусности со своей тещей, другой — с своей невесткой. Здесь целый город хочет обойтись с бедным священником так, как если бы он был красивой девушкой; там две барышни из хорошей семьи напаивают своего отца допьяна, спят с ним по очереди, рожают ему детей» (3, 1, 378—788).

Фундаментом нравственности, считал Вольтер, является издавна известный, но очень редко соблюдаемый принцип, предполагающий взгляд на людей как на свободные и равные между собой личности: «Поступай с другими так, как ты хочешь, чтобы поступали с тобой», или в другой формулировке: «Не делай другим того, чего ты не хочешь, чтобы делали тебе». Терпимость как основание свободы верования, мысли и слова рассматривается Вольтером в качестве прямого следствия из приведенного «золотого правила» нравственности. Величайшая безнравственность иудаизма и христианства заключается, согласно Вольтеру, в насаждении ненависти к иноверцам и утверждении жесточайшего насилия по отношению к ним, а также к еретикам в собственных рядах. Он отмечал, что в полном противоречии с моралью иудаистская и христианская церкви объявляли «святыми» даже самых безнравственных и прямотаки преступных правителей, лишь бы последние выполняли бесчеловечные предписания церковных иерархов. Церквям, духовенству Вольтер, таким образом, категорически отказывал в претензии быть учителями нравственности, а «священным книгам» — в моральной назидательности, доказывая, что фактически они играют противоположную роль. Легко заметить, что критика Вольтером клерикальных истолкований нравственности одновременно представляет собой отрицание краеугольных установок феодально-абсолютистской морали.

Но, решительно деклерикализируя и обмирщая нравственность, Вольтер все же утверждал, что вера в бога является необходимой опорой морали, и это утверждение превратилось к 60-м гг. в главный, «социальный» аргумент



Вольтера, и он делает на ней акцент в дискуссии с Гольбахом: «Идея бога необходима, как законы. Это узда» (10, 344—345, вкладка). *Религия в качестве «узды»* предназначается Вольтером для двух диаметрально противоположных групп людей. Во-первых, вера в бога как высшего гаранта справедливости провозглашается необходимой «для могущественных людей, которые нагло совершают явные преступления» (6, 21, 574). Только так, по-деистически Вольтер считает возможным ответить на беспокоящий его вопрос: «Кто удержит вельмож и государей в их мстительности и честолюбии, в жертву которым они хотят принести все? Государь-атеист более опасен, чем фанатик Равальяк (монах, убивший французского короля Генриха IV.—В. К.)» (там же, 573). Таким образом, по мнению Вольтера, «узда» религии может быть единственным средством *сдерживания произвола и беззакония самовластных правителей* в отношении массы населения. Этой своей стороной «социальный» аргумент вольтеровского деизма повернут против верхов феодального общества.

Во-вторых, вера в «воздающего мстителя» предназначалась Вольтером для совсем иного общественного слоя, что подчеркивалось при обсуждении им «парадокса» Бейля о возможности существования атеистического общества. «Мне кажется, — конкретизировал Вольтер этот вопрос, — что нужно проводить различие между собственно народом и обществом философов, стоящих над народом. Совершенно очевидно (?! — В. К.), что во всех странах для черни нужна крепкая узда, и что, если бы под управлением Бейля было пять или шесть сотен крепстьян, он не преминул бы им возвестить воз-

награждающего и карающего бога. Но Бейль говорил только об эпикурейцах, которые были людьми богатыми, любящими покой, культивирующими все общественные добродетели и особенно дружбу, избегающими затруднений и опасностей общественных дел, ведущими, наконец, комфортабельную и невинную жизнь» (6, 17, 463). Что же касается народных масс, то приверженец деизма в одной из последних философских повестей Вольтера заявлял: «Бедный и сильный атеист, уверенный в своей безнаказанности, будет глупцом, если не убьет вас, чтобы украсть ваши деньги. С этого момента все общественные связи будут порваны, тайные преступления заполнят землю, подобно стае саранчи, которая, будучи едва заметной поначалу, затем опустошает ваши поля. Чернь станет только разбойничьей ордой...» (6, 21, 573). Приведенные слова выражают, хотя и в утрированной форме, убеждение Вольтера в том, что социальным низам, *массе бедных и немощных людей, «узда» религии необходима для того, чтобы внушить им мысль о недозволённости каких-либо посягательств с их стороны на частную собственность состоятельных людей.* Со всей отчетливостью проявилось здесь желание Вольтера *поставить идею бога на службу интересам буржуазии, не останавливаясь перед циничным навязыванием беднейшему населению веры в чистую фикцию.*

Однако стремление Вольтера неразрывно, хотя и по-новому связать императивность нравственно-правовых норм с верой в бога встречало непреодолимое препятствие в его собственной сугубо мирской трактовке содержания и источника этих норм, а также в полном сведении к ним деистической религии. «Под естественной

религией, — заявлял Вольтер еще в «Основах философии Ньютона», — я понимаю моральные принципы, общие человеческому роду» (6, 22, 419). Единственной формой почитания бога, т. е. религиозного культа, Вольтер объявлял добросовестное соблюдение людьми этих «моральных принципов». По разъяснению Вольтера, «религия установлена только для того, чтобы поддерживать порядок среди людей и заставить их почитать милости бога посредством добродетели. Все, что в религии не ведет к этой цели, должно рассматриваться как чуждое или опасное» (6, 18, 430). Вольтероненавистник аббат Ноннот имел все основания заявлять, что для обличаемого им философа «религия есть свобода мыслить так, как хочется, и такое слово, которым прикрывается безверие» (60, 2, 2).

Каждый пункт вольтеровской «естественной религии» прямо определяется его пониманием какого-либо фундаментального принципа человеческого общежития. Вольтер с полной откровенностью писал, что «люди не могли бы сделать ничего лучшего, как принять религию, подходящую на лучшее политическое управление. Так как оно заключается в справедливом распределении наград и наказаний, то такой же должна быть и сама разумная религия. Будьте справедливы, и вы будете любимы богом, а в случае несправедливости вы будете наказаны, — это великий закон всех обществ, которые не являются совершенно дикими» (6, 28, 243). Таким образом, Вольтер прямо представил божественные веления как сакрализованные принципы самих людей, строящих свою жизнь на началах разума и справедливости. Он всегда был принципиальным противником ревелациониз-

ма<sup>1</sup> — учения, обосновывающего веру в божественное откровение. Поэтому в вольтеровском деизме люди фактически оказываются зависимыми не от трансцендентного «высшего разума», но лишь от продуктов своего собственного просвещенного сознания. Почитаемого деистами бога Вольтер обрисовал, по сути дела, не верховным законодателем, а лишь некоей воображаемой (но только воображаемой!) полицейской силой, которая призвана обеспечить соблюдение созданных людьми законов, когда земные, естественные средства для этого недостаточны. «Никакое общество, — писал Вольтер, — не может существовать без справедливости. Возвестим же справедливого бога. Если закон государства наказывает явные преступления, то провозгласим бога, который карает за тайные преступления» (6, 31, 103).

Последовательно мыслящих философов «социальная» аргументация вольтеровского деизма отталкивала своими произвольными постулатами. Когда Вольтер предлагал допустить бытие бога, наказывающего людей за пороки и вознаграждающего за добродетель, то этому противоречило его собственное аргументированное отрицание реальности божественного мироправления. В то же время опровержение Вольтером имматериальной субстанциальности сознания и бессмертия души не оставляло никаких надежд на то, что «божественная справедливость», не наблюдаемая на земле, может осуществляться в каком-то ином мире. Содержащийся в философии Вольтера комплекс материалистических идей оказывался, таким образом, разрушительным не только в отношении «метафизической»,

---

<sup>1</sup> От лат. *revēlātiō* — откровение.



но и в отношении «социальной» аргументации его деизма. Тем более несостоятельными обе линии деистической аргументации Вольтера выглядели в свете учения великих французских материалистов о мире.

Важно отметить, что, согласно Вольтеру, сами философы, адекватно постигая необходимость следовать нравственно-правовым принципам, могут быть добродетельными гражданами без всякой веры в бога. Тем самым деизм, будучи чисто философской конструкцией, предназначался Вольтером в качестве религии, т. е. предмета искреннего верования, по сути дела, лишь для «нефилософских» кругов общества: с одной стороны, для бесконтрольных правителей и вельмож, заставляющих страдать от своего произвола и насилия массы подвластных им людей, а с другой стороны, для простонародья, которое под давлением бедности могло бы производить анархические экспроприации имущества состоятельных людей. Философу же предписывалось выступать в защиту деизма только при исполнении им функций «государственного человека», несущего непосредственную ответственность за установление и поддержание социальной гармонии. Поэтому Помо ошибается, приписывая Вольтеру глубокую внутреннюю религиозность (см. 64). В то же время прав Бестерман, говоря: «Очевидно, что Вольтер не верил в религию...» (46, 9).

Надо заметить, что, помимо Вольтера многие другие французские просветители XVIII в. смотрели на деизм как на необходимое средство социального сплочения в грядущем «царстве разума». Правда, самый крупный после Вольтера глашатай деизма — Руссо, стоявший на позициях мелкобуржуазного эгалитаризма,

вкладывал существенно иное содержание в понятие «гражданской религии»: ее главными функциями объявлялись утешение людей в их несчастьях и выражение их абсолютной лояльности по отношению к государству, основанному на общественном договоре. В ходе Великой французской революции якобинцы, находясь у власти, попытались институционализировать руссоистскую версию «гражданской религии», причем их глава Робеспьер в соответствующей речи процитировал и вольтеровские слова, что «если бы бога не было, то его следовало бы придумать». Декретом Конвента от 7 мая 1794 г. провозглашалось, что французский народ признает Верховное Существо, считая честное исполнение людьми своих гражданских обязанностей единственной формой культа, достойной этого божества. На состоявшемся 8 июля того же года первом (и последнем) празднике в честь Верховного Существа была торжественно сожжена «гидра атеизма» (см. 11, 307—315). Декретирование «гражданской религии» было отчаянной, но безуспешной попыткой якобинского правительства, замечавшего опасное падение своего авторитета в народных низах, сыграть на еще сохранившихся в них религиозных чувствах, используя для этого деистическую сакрализацию своей деятельности. 27 июля (9 термидора) 1794 г. якобинская диктатура пала. После термидорианского контрреволюционного переворота культ Верховного Существа исчез сам собой, и никто более не ставил вопроса о реализации деистических проектов, а католическая церковь стала постепенно восстанавливать свои основательно подорванные революцией позиции, чему в сильнейшей мере способствовало под-

писание в 1801 г. конкордата между папой Пием VII и возглавившим Францию (сначала как «первый консул», а с 1804 г. в качестве императора) Наполеоном Бонапартом. Упрочившееся при нем буржуазное общество для освящения свойственного ему социального неравенства сочло целесообразным опираться не на просветительские суррогаты религии, а на традиционную для Франции ветвь христианства, позаботившись лишь о пресечении опасных для нового режима политических притязаний католической церкви и подчинив ее своему контролю. Все это означает, что если Вольтер хорошо понял необходимость религиозной веры для общества, экономической основой которого является частная собственность в ее буржуазной форме, то предложенный им деизм оказался практически не в состоянии выступить в роли такой религии. Вольтер слишком резко (но вполне оправданно) противопоставил свой деизм христианству и всем другим реальным религиям, слишком основательно редуцировал его к системе рационально вырабатываемых самими людьми нравственных норм, чтобы в нем сохранилось что-либо специфически религиозное, кроме слов «бог» и «религия». Лишенный мистицизма, веры в чудеса, не вызывающий религиозных эмоций, а выступающий только как «религия разума», вольтеровский деизм не имел в сущности никаких шансов распространиться в народных массах, а без этого он не представлял никакой ценности в глазах реалистически мыслящих «государственных людей» буржуазии, вроде Наполеона, которому, как диктатору, был к тому же ненавистен присущий деизму дух политического вольномыслия.



ФИЛОСОФИЯ  
ИСТОРИИ

**П**остоянное обращение к истории — характернейшая черта вольтеровских размышлений о человеке и обществе. Продолжая вслед за ведущими мыслителями XVII в. придавать самое большое значение понятию неизменной «человеческой природы», Вольтер вместе с тем в отличие от них полагал, что она не выявляется при одном только осмыслении современного бытия людей и тем более не представляет собой плод априорной дедукции, а может быть адекватно очерчена лишь на базе философского обобщения максимально широкого исторического материала. Хотя на людей прошлого, в том числе самого отдаленного, Вольтер фактически спроецировал многие черты психологии своих современников, тем не менее в его произведениях начал преодолеваться схематизм понятия «человеческая природа»: с одной стороны, оно впитывало в себя некоторые исторические реалии, а с другой стороны, в тех случаях, когда знание о той или иной эпохе достигало определенного (порой довольно высокого) уровня конкретности, применение его сильно ограничивалось.

Наряду с Вольтером и большей частью следуя по намеченным им путям, живой интеле-









мира или в 3900 году (что за важность!) какой-то неизвестный царь разбил другого царя, еще более неизвестного, возле города, расположения которого никто не знает» (там же).

Прежние историки, отмечал далее с негодованием Вольтер, не останавливались перед измышлением внешнего облика («ложь в портретах») и речей («ораторская ложь») деятелей прошлого. Являясь и в своих работах по истории великим мастером слова, Вольтер вместе с тем категорически отвергал укоренившуюся практику смешения историографии с художественной литературой. По убеждению Вольтера, исторические работы должны повествовать только о том, что реально происходило в прошлом, и достоверность должна стать их непреложным принципом. «История, — подчеркивал Вольтер, — это рассказ о фактах, данных как истинные, в противоположность сказке, которая является рассказом о фактах, данных как ложные» (6, 19, 346).

Начиная уже с понимания исторического факта, Вольтер применяет к истории и узаконивает в ней те познавательные принципы, которые выдвигались передовыми философами и естествоиспытателями Нового времени. Модификацией и развитием декартовского принципа методологического сомнения является вольтеровский «пирронизм в истории», требующий подвергать *критической проверке* любое сообщение о прошлом с целью установления того, что происходило в действительности, и ничего не принимать на веру даже в трудах самых авторитетных историков. Насмешку и одновременно аргументированное опровержение Вольтера вызывает, например, то, что французский историк «Роллен слово в слово копирует Боссюэ, а послед-

ний переписывает древних, которые говорили, что из каждых ворот Фив, которых в этом городе было сто, вышло по десять тысяч воинов и выехало еще по двести вооруженных колесниц. Это составило бы миллион солдат в одном городе, не считая колесничих и воинов на колесницах, которых набралось бы еще сорок тысяч человек, считая по два человека на каждой колеснице» (6, 26, 385—386). Вольтер замечает, что «для того, чтобы выставить такое количество воинов, город Фивы должен был бы иметь, по крайней мере, пять или шесть миллионов жителей», а это невозможно, поскольку все население Древнего Египта не превышало трех миллионов человек. Рассуждая со знанием дела о вопросах военной и иной истории, современный исследователь может, согласно Вольтеру, освободить свое повествование о ней от «многих преувеличений древности» (там же, 386).

Задачей историка Вольтер считал также возможно более строгое обоснование всех своих утверждений о том, что реально имело место в прошлом. «Чтобы знать хотя бы с некоторой достоверностью что-либо из древней истории, — писал Вольтер о наиболее трудной для исследования эпохе прошлого, — имеется только одно средство: посмотреть, не осталось ли неопровержимых памятников» (6, 19, 348). Опорой историка в реконструкции прошлого Вольтер считал прежде всего различные «вещественные свидетельства» в виде остатков человеческих поселений, предметов производства и быта, произведений искусства и оружия, научных инструментов или аксессуаров религиозного культа и т. д. Большую научную ценность в глазах Вольтера имели, далее, пись-

менные свидетельства наиболее просвещенных и свободных от суеверий людей определенной эпохи, зарекомендовавших себя точными и трезвыми наблюдателями происходящих событий и неспособных на выдумки о них.

В работе по критической проверке источников и всей прежней историографии Вольтер придавал первостепенное значение усвоению историком положений естествознания и философии о том, что на всем протяжении существования в мире людей он не подвергался и не мог подвергаться воздействию со стороны бога, что все в этом мире определяется только естественными причинами и что законы природы не знали никаких нарушений в своем функционировании. По мысли Вольтера, философский взгляд на историю означает в первую очередь категорическое *отрицание* в ней *божественного мироправления*, на основании чего все повествования о земных деяниях божественных существ и производимых ими «чудесах» должны рассматриваться как самая недостойная «ложь о фактах». Называя в числе двух ее первых видов «ложь в портретах» и «ораторскую ложь», Вольтер указывал: «Третьим видом лжи, самым грубым из всех, но в течение долгого времени наиболее соблазнительным, являются чудеса: ими заполнены все старые истории без единого исключения... Однако их не видно ни у кого из писавших в нашем веке разумных историков. Истории необходимо было, чтобы ее осветила философия» (6, 16, 389).

КРИТИКА  
 ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ  
 ИСТОРИИ.  
 КОНЦЕПЦИЯ  
 ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ

Вольтеровское отрицание божественного мироправления стояло в резкой оппозиции к теологическому пониманию истории, содержащемуся в Библии и оформленному христианскими теологами в важнейшую мировоззренческую концепцию. В сочинении «О граде божием», написанном крупнейшим «отцом церкви» епископом Аврелием Августином (354—430), важнейшие исторические события изображены как непосредственно обусловленные волей бога, а история в целом представлена как развивающаяся в направлении торжества «истинной» религии, в роли которой фигурирует вначале иудаизм, а затем христианство. В конце XVII в. французский епископ Боссюэ, вынужденный считаться с прогрессирующим ослаблением веры своих современников в чудеса, внес некоторые коррективы в августиновскую концепцию исторического процесса. В «Рассуждении о всемирной истории» он ввел деление причин исторических событий на «первичные», к которым отнес веления бога, и «вторичные», в число которых попали всевозможные естественные факторы, включая психологические импульсы людей и целых народов. Согласно Боссюэ, бог действует в истории непосредственно лишь в исключительных ситуациях, представляющих собой подлинные «чудеса»; в большинстве же случаев божественное провидение управляет миром посредством «вторичных причин», которые определены таким

образом, что люди, действуя на первый взгляд лишь в соответствии со своими желаниями и своим характером, осуществляют тем не менее волю бога.

Мнение Боссюэ о том, что задача историков состоит в изучении именно «вторичных причин», было, по сути дела, стыдливым признанием тупика, в который зашло собственно теологическое понимание истории. Однако Боссюэ требовал не ограничиваться познанием «вторичных причин», а обязательно вскрывать их зависимость от «первичной причины», что неизбежно подменяло историческое исследование бесплодным гаданием о предначертаниях божества. В последней части своего труда, выразительно озаглавленной «Заключение всего предшествующего рассуждения, в котором доказывается, что все надо относить к провидению», Боссюэ утверждал, что «эта длинная цепь частных причин, которые создают и разрушают империи, зависит от тайных повелений божественного провидения. В вышине небес бог держит бразды правления всеми государствами, в его руке все сердца. Он то сдерживает страсти, то ослабляет узду, приводя этим в движение весь человеческий род... И таким-то образом бог царствует над всеми народами. Не будем более говорить ни о случае, ни о счастье или же будем говорить о них только как о словах, под которыми скрыто наше незнание. То, что является случаем по нашему слабому суждению, представляет собой заранее рассчитанный план в более высоком суждении, т. е. в вечном суждении, которое заключает все причины и следствия в одной категории. Значит, во всем преследуется одна и та же цель. Поэтому ошибочно думать, что все находимое нами в част-

ных событиях является случайным и непредусмотренным» (48, 35, 556—557).

Названное сочинение Боссюэ приобрело во Франции значение санкционированного церковью и светскими властями руководства по всемирной истории, задававшего с конца XVII в. тон всей феодально-христианской историографии и резюмировавшего ее суть. Почти не вступая с Боссюэ в прямую полемику, Вольтер тем не менее фактически подверг разрушительной критике все основные положения его «Рассуждения о всемирной истории».

Развертывая борьбу с теологическим пониманием истории по нескольким взаимосвязанным линиям, Вольтер направляет свой первый удар по самой его основе, показывая несостоятельность убеждения Августина, Боссюэ и всей массы христианских теологов в том, что Библия является «богодухновенной» книгой, в которой выражена воля бога и раскрыт способ его воздействия на судьбы народов. Концепция церковных ортодоксов гласила, что иудаизм, изложенный в Ветхом завете, был исторически первой формой «истинной» религии, дарованной богом иудейскому народу как величайшая милость. Однако иудеи то и дело нарушали заповеди своей религии, и бог в конце концов «отвернулся» от них. Послав на грешную землю своего вочеловечившегося сына Иисуса, бог его устами возвестил измененную и окончательную версию «истинной» религии, зафиксированную в книгах Нового завета и объявляющую богоизбранными всех верующих в сына божия людей независимо от их расы и национальности. В полемике с этой концепцией Вольтер, опираясь на достижения вольнодумной библиистики XVII—XVIII вв. (Б. Спиноза,

Т. Уолстон, У. Уорбюртон, Т. Болингброк, Д. Толанд, П. Эннет, Т. Гордон, А. Коллинз, Д. Треншар, М. Тиндаль, Н. Фрере), предпринял небезуспешную попытку прояснить без всяких ссылок на божественное откровение трудные вопросы происхождения иудаизма и христианства, выявить земные и чисто человеческие источники названных религий, понять причины превращения христианства в могущественную мировую религию.

При развенчании мифа о богооткровенности иудаизма Вольтер настаивал на том факте, что представления этой религии были созданы не сразу, а формировались на протяжении многих столетий, причем древнейшие из этих представлений были до предела насыщены мирскими мотивами и совершенно лишены той «духовности», апелляция к которой являлась одним из главных аргументов в пользу «небесного» источника иудаистских заповедей. Характеризуя религиозные верования древних иудеев, Вольтер писал: «У них была своя собственная теология. Смысл ее заключался в том, что всем, кто будет повиноваться господу, уничтожая врагов Израиля, она обещала хлеб, вино и елей, а тем, кто не будет ему повиноваться, угрожала коростой и язвами. Однако о таких вещах как душа, как адские муки, воздаяние в загробной жизни, бессмертие или воскресение, в этой теологии не упоминается, обо всем этом нет ни единого слова ни в заповедях, ни у пророков» (3, 1, 35)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Уместно привести здесь авторитетное суждение современного советского религиоведа С. А. Токарева: «Представления о загробной жизни, о бессмертии души, о загробном воздаянии и пр. в древнем иудаизме отсутствуют. И божья награда и божьи наказания совер-

Обсуждая широко известный факт существования аналогий между спиритуалистическими представлениями развитого иудаизма и верованиями ряда других народов древнего Востока, Вольтер показывал несостоятельность мнения о том, что эти народы находились по отношению к иудеям в положении заимствующей стороны. В подкрепление своей позиции Вольтер ссылался на свидетельства самого Ветхого завета о том, что, когда древние иудеи были еще кочевым племенем, они находились в окружении могущественных государств с развитым земледелием, системами орошения, ремеслами, значительными материальными богатствами. Отсюда, полагает Вольтер, нельзя не сделать вывода, что народы Египта, Вавилона, Персии и ряда других стран вышли на арену исторического развития гораздо ранее иудеев, над которыми они к тому же поочередно устанавливали свое господство. Считая общим правилом (выводимым из изучения истории) заимствование слабыми и неразвитыми народами обычаев и верований своих более сильных и развитых соседей, Вольтер заключал, что именно иудеи переняли ряд религиозных представлений у древних египтян, вавилонян, персов и т. д., а не наоборот. Доказано, «насколько это вообще возможно в истории,— писал Вольтер,— что религия иудеев во время их кочевой жизни и в период царей была лишь рядом неопределенных и противоречивых обрядов их соседей. Они заимствовали у финикийян имена богов, у персов — ангелов, у арабов — переносные ковчежки, у индусов — крещение, взяли у египетских жрецов

---

шаются здесь, на земле; они постигают если не самого человека, то его потомство» (38, 413).



обряд обрезания, юфть из воловьей кожи, их херувимов с головой тельца или ястреба, козла Азазеля и сотню других обрядов» (3, 1, 170)<sup>1</sup>.

Учитывая существенность названных заимствований, Вольтер считает вполне естественным и объяснимым, что иудейская религия оформилась только после вавилонского пленения, когда ее жрецы-левиты «нашли» и возвестили народу (а в действительности сами сфабриковали) «священные книги» Моисея (реальное существование последнего, Вольтер отрицал), имеющие основополагающее значение в Ветхом завете. Обыгрывая тот факт, что приверженцы иудаизма и христианства клеймили религиозные верования других народов как недостойное суеверие и идолопоклонство, Вольтер язвительно замечал: «Бог, конечно, соизволил, чтобы вера в добрых и злых духов, в бессмертие души, в вечные награды и наказания утвердилась у двадцати на-

---

<sup>1</sup> К таким же в принципе выводам приходит и научная библеистика XX в. «Главнейшие библейские сказки, — писал А. Ранович, — оказываются заимствованными из вавилонской, ассирийской и египетской мифологии, вариантами и видоизменениями распространенных на Востоке мифов и сказаний, восходящих к II—III тысячелетию до хр. э.» (36, 54—55). Согласно И. Кривелеву, «находясь в плену, еврейские жрецы, богословы и пророки получили возможность пополнить свой мифологический арсенал массой вавилонских сказаний, сложившихся за тысячелетия существования ассирийской и вавилонской культур» (25, 166). «Вавилонский плен, — убежден С. А. Токарев, — оставил следы... на самом содержании религиозных верований евреев. В тексте Библии имеются ясные отпечатки влияния вавилонской космологии и демонологии... Иудаизм испытал на себе влияние, хотя и более слабое, идей маздаизма: с ним евреи должны были познакомиться, находясь под властью персидских царей (VI—IV вв. до н. э.). Вероятно, именно это влияние сказалось в появлении образа злого духа — сатаны» (38, 412).

родов древности раньше, чем она дошла до иудейского народа. Наша святая религия осветила это учение. Она утвердила то, что предусмотрели другие народы; и то, что было у древних только мнением, стало посредством откровения божественной истиной» (6, 11, 143). Читателям вольтеровских произведений было ясно, что соответствующие верования иудаизма и христианства тоже следует зачислять в разряд недостойного суеверия и идолопоклонства.

С точки зрения Вольтера, веским доводом против богооткровенности Ветхого завета является и наличие в последнем множества фантастически-нелепых представлений о природе, несовместимых с приписываемой богу высшей разумностью, но вполне понятных, если признать, что эта «священная книга» составлялась людьми, лишенными правильного понимания окружающего мира. «Весь Ветхий завет, — указывал Вольтер, — соответствует невежеству и грубости народа, для которого он был создан. Змеи предстают там самыми возвышенными животными, их очаровывают музыкой, объясняют их сны. При помощи дыма изгоняют бесов. В атмосфере имеются хляби и т. д... Святой автор во всем следует простонародным предрассудкам и не претендует на то, чтобы научить нас философии» (6, 30, 109—110). Такую же оценку Вольтера получали и многочисленные ветхозаветные «чудеса»: только незнанием законов природы и присущих ей объективных детерминаций, а также вытекающим отсюда непониманием принципиальной невозможности в ней целого ряда событий можно объяснить библейские сказания о всемирном потопе, остановке «движения солнца по небу», переходе посуху Красного моря древнееврейскими беглецами из Египта, па-



востепенное значение выяснению причин возникновения веры в предсказания и пророчества. Ставя вопрос, «кто был первым изобретателем искусства предсказаний?», Вольтер отвечал: «Это был первый мошенник, который встретил глупца» (6, 11, 88). Та же мысль выражена в словах Вольтера, что «первым гадалем, первым провидцем был первый мошенник, встретивший дурака» (3, 1, 124). Недостатком этих известнейших формулировок Вольтера, которые нередко ошибочно принимаются за адекватное резюме его позиции по вопросу о возникновении религии, является не только абсолютизация роли сознательного обмана в феномене пророчествования, но и то, что в них не отражено превосходное знание самим Вольтером того факта, что пророки и провидцы нередко искренне верят в выражение ими божественного «откровения» (таков смысл многочисленных вольтеровских указаний о психопатологичности этих людей). Но и проблема «невежества» суеверного сознания очерчивается приведенными формулировками значительно упрощеннее, чем ее в действительности трактовал Вольтер.

Дело в том, что при исследовании ряда представлений о божественном мироправлении Вольтер подходил к пониманию того, что в них получают искаженное отражение некоторые черты реального человеческого бытия. Обсуждая, например, видоизменение халдеями и персами древнеиндийского представления об ангелах, Вольтер так объяснял земные источники нового верования: «Все могущественные люди, магистраты, государи имели своих вестников. Представлялось правдоподобным, что таких вестников имеют также боги. Кажется, халдеи и пер-





ляция способствовала притягательности христианства, придав ему импозантную видимость мировоззренческой широты и глубины: «Платоновская метафизика, соединенная с христианскими мистериями, образовала основу непостижимого учения, которое обольщало и запугивало слабые умы. То была цепь, которая простиралась от сотворения мира до его конца» (6, 31, 83).

Естественными причинами Вольтер стремился объяснить также процесс распространения христианской религии в позднеантичном обществе, вплоть до превращения ее в IV в. в государственную религию Римской империи. В писаниях апологетов христианства это изображалось как результат непрерывной помощи свыше и свидетельство решительного превосходства христианства как «истинного» вероучения над вытесненным им «идолопоклонническим» язычеством, прежде безраздельно господствовавшим на территории империи. «Здравомыслящие люди спрашивают, — писал Вольтер, — как это собрание басен, которые так пошло оскорбляют разум, и богохульств, приписывающих божеству столько мерзостей, могло быть встречено с доверием? Они должны были бы действительно очень удивляться, если бы первые христианские секты убедили императорский двор и римский сенат» (6, 26, 237). Но, подчеркивал Вольтер, первые христианские проповедники вербовали своих адептов среди отличавшихся легковерием необразованных людей из социальных низов. Вольтер указывал, что везде и во все времена склонность верить в «чудеса», характерная для невежественного человека, была питательной почвой для религиозных суеверий. Подтверждая свою мысль при-





без которого не обходится утверждение любой религии: «...мошенничество довершает» (3, 1, 328).

По убеждению Вольтера, Новый завет во всех своих многочисленных и разнородных компонентах создавался подобными «энтузиастами», которые в своих писаниях запечатлели разгул суеверной фантазии, что ярче всего выразилось в приписывании Иисусу Христу всевозможных «чудес». Вольтер подчеркивает, что «о всех этих чудесах было написано лишь спустя шестьдесят лет после смерти Иисуса. Так и ныне, чтобы канонизировать людей, ждут, пока умрут свидетели» (9, 67). По-просветительски упрощенно квалифицируя раннехристианское мифотворчество как «обман», но вместе с тем очень верно выявляя его несоответствие действительности, Вольтер заявлял: «Вы не видите здесь ничего, кроме сплетения самых пошлых обманов, сочиненных самым низким сбродом, который один лишь исповедовал христианство в течение первой сотни лет. Это непрерывный ряд подделывателей. Они фабрикуют послания Иисуса Христа, Пилата, Сенеки, апостольские уставы, акростихи с изречениями сивилл, евангелия числом более сорока, деяния Варнавы, литургии Петра, Иакова, Матфея, Марка и т. д.» (6, 26, 546; см. также 3, 1, 546).

Указывая, что первоначально христианство распространялось лишь в простонародье, и акцентируя внимание на невежественном легковерии последнего, Вольтер фактически затрагивал и существеннейший вопрос о социальных корнях новой религии. Надо добавить, что он подметил бунтарскую настроенность раннего христианства и понял ее притягательность для многих людей. Христианские пастыри, писал Вольтер,

льстили самолюбию своего стада, поучая, что христиане как избранные божества вправе не выказывать знаков почтения к императорской власти и даже прямо демонстрировать свое пренебрежение к ней. В результате этого христиане превратились в «народ мятежников» и их община на территории Римской империи образовала как бы государство в государстве. Гонения на христиан при ряде императоров Вольтер объяснял именно политическими, а не собственно религиозными мотивами. Однако в глубокой сущности всех этих явлений Вольтер не смог разобраться. Так, он не понял, что в раннем христианстве своеобразно выразилось стремление народных масс освободиться от тяжкого социального гнета. Этот факт был замаскирован для Вольтера некоторыми другими моментами, которые он выявлял и подчеркивал при исследовании новой религии. Это, во-первых, полная непродуктивность бунтарства первых христиан; во-вторых, довольно быстрый поворот христианской церкви к поддержке императорской власти в обмен на свою легализацию и поддержку со стороны государства; в-третьих, превращение христианских иерархов в жесточайшую угнетательскую силу по отношению к массе рядовых приверженцев этой религии. Неустанно напоминая, что свободное отправление христианского культа было санкционировано императором Константином, запятнавшим себя как правитель чудовищными преступлениями, Вольтер указывал, что с этого времени христианская церковь неизменно освящала самую деспотическую государственную власть (при легко выполняемом условии признания ею прерогатив духовенства) и к прежним несчастьям народов прибавила еще исходящий от нее самый тяжкий

гнет. Вольтер разъяснял, что пресловутое «торжество» христианства над язычеством было обеспечено лишь насильственными мерами, осуществляемыми совместно клерикализированным государством и церковью: разрушением языческих храмов, запрещением соответствующего культа, резким ограничением гражданской правомочности нехристиан, наконец, принудительным обращением массы населения в новую государственную религию. В то же время Вольтер отмечал, что для утверждения своей власти над народами христианская церковь во все более широких масштабах использовала ложь, обман, подлоги. Указывая на «дар Константина» как на знаменитейшую фальшивку церковников, служившую для обоснования притязаний пап на светскую власть, Вольтер писал, что «трон папы был утвержден лишь на гнусном обмане, на несчастье рода человеческого» (3, 1, 327). Вообще, по мнению Вольтера, «христианство, каково оно есть и каким оно не должно было бы быть, основано на самом позорном обмане...» (6, 27, 70).

Нельзя не признать, что, несмотря на все слабости и дефекты религиозоведческой концепции Вольтера, обусловленные в конечном счете отсутствием у него материалистического понимания исторического процесса, она на свойственном ей теоретическом уровне выявляла целый ряд действительных источников, предпосылок и условий формирования религиозных верований, а также их внедрения в общественное сознание. К вольтеровской критике иудаизма и христианства, игравшей важную роль в борьбе французских просветителей против религии и церкви, полностью применимы слова В. И. Ленина о том, что «бойкая, живая, талантливая, остро-

умно и открыто нападающая на господствующую поповщину» иррелигиозная публицистика XVIII в. до сих пор не утратила своего значения в том, чтобы пробудить людей «от религиозного сна» (2, 45, 26). В воспоминаниях В. Д. Бонч-Бруевича приводится высказывание В. И. Ленина о том, что «насмешки и издевательства Вольтера над католицизмом в высшей степени полезны для дезинфекции человеческого ума от миазмов религиозного тумана и представления [о] недостижимости и неприкосновенности всей той божественной чепухи, которую сотни лет внедряли в сознание всех классов населения ловкие пройдохи всех религий, всех народов» (13, 63). Надо признать, что миф о богооткровенности иудео-христианского комплекса идей был развенчан Вольтером весьма основательно, что выбивало почву из-под выработанного христианскими богословами теологического понимания истории.

Данный результат имел решающее значение для изменения предмета и идеологической направленности исторических исследований, что было осуществлено Вольтером и другими просветителями, в частности при создании действительно всемирно-исторической панорамы. Дело в том, что идея подвластности человечества провидению и тесно связанная с ней идея богоизбранности отдельных семей человеческого рода радикально ограничивали кругозор историков и обуславливали колоссальную деформацию в рисуемых ими картинах прошлого. Так, в «Рассуждении о всемирной истории» Боссюэ не нашлось места для многих народов древности и средневековья, поскольку у них не было тесных связей с иудео-христианским миром, и их историю поэтому представлялось невозможным

вписать в концепцию библейского провиденциализма. Что же касается рассмотренных Боссюэ народов, то их история оказалась искусственно сконцентрированной вначале вокруг иудеев, а потом вокруг христиан. В силу этого большинству государств отводилась роль средств обеспечения планов провидения в отношении богоизбранного народа. В кривом зеркале «всемирной» истории Боссюэ смысл политических пертурбаций древнего мира предстал в таком фантастическом виде: «Бог воспользовался ассирийцами и вавилонянами, чтобы наказать этот народ (иудеев. — В. К.); персами, чтобы восстановить его; Александром и его первыми преемниками, чтобы покровительствовать ему; знаменитым Антиохом и его преемниками, чтобы испытать его; римлянами, чтобы поддержать его свободу против ассирийских царей, желавших уничтожить ее. Иудеи существовали под владичеством тех же римлян вплоть до пришествия Иисуса Христа. Когда же они его не признали, то те же римляне, сами не ведая того, содействовали божьему возмездию и сокрушили этот неблагодарный народ» (48, 35, 440).

В противоположность этому вольтеровский «Опыт о нравах и духе народов» показывает действительно всемирную историю: в нем находит отражение жизнь всех известных к середине XVIII в. народов самых различных континентов с древнейших времен до современности, в том числе отсутствовавших у Боссюэ народов Индии, Китая, Американского континента, арабских народов. *Отбрасывая идеи провиденциализма и богоизбранничества*, Вольтер вместе с тем отвергал фактически существовавшее в христианско-феодальной историографии

разделение народов на «исторические» и «неисторические», а также представление об установленном свыше фатальном неравенстве между ними. По убеждению (ошибочно квалифицируемому в немарксистских исследованиях как «космополитизм») Вольтера, каждый народ при соответствующих усилиях с своей стороны и наличии мудрых правителей способен создать высокоразвитую цивилизацию и обогатить своими достижениями человеческую культуру, черпая в свою очередь из ее сокровищницы то, что внесли другие народы. Идею национально-религиозной замкнутости, исключительности и антагонистичности одного народа по отношению к остальному населению земли Вольтер считал одной из самых вредоносных для человечества.

«МНЕНИЕ ПРАВИТ МИРОМ».  
ИСТОРИЯ НАРОДОВ  
КАК ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ  
И ЦИВИЛИЗАЦИИ

Перед всей просветительской мыслью, отвергавшей теологическое понимание истории, стояла задача найти на земле, в материальном мире, то, что определяет действия людей в качестве исторических субъектов, объясняет возникновение и трансформацию создаваемых ими различных форм социальной организации.

Первое обстоятельно разработанное решение этой задачи предложил Монтескье в работе «О духе законов» (1748), где утверждалось, что социально-политический строй той или иной страны определяется характерным для нее «климатом», под которым понимался комплекс свойственных ей географических условий. Привлекая внимание к одному из необходимых

условий материальной жизни общества, Монтескьё, однако, абсолютизировал значение географической среды, итогом чего явилась не соответствующая действительности натуралистическая концепция «географического детерминизма».

Вольтер стал одним из первых и решительных критиков этой концепции, указав на ее наиболее уязвимые пункты. Против Монтескьё и его предшественников (Диодора Сицилийского, французского политического теоретика Бодена, путешественника Шардена, историка Дюбо, философа Фонтенеля) Вольтер выдвинул чрезвычайно веское возражение, что если в большинстве стран мира «климат» был практически неизменным в течение нескольких последних тысячелетий, то в этот же период на их территории сменяли друг друга самые различные социально-политические режимы и существенно изменялись нравы и дух населявших их народов. Самый очевидный пример независимости перемен в образе правления от климата являла, на взгляд Вольтера, Италия, где около двух тысяч лет назад существовал народ, прославившийся республиканскими добродетелями, беззаветной преданностью отечеству, готовностью на самую решительную борьбу ради внутренней и внешней свободы. «Отчего, — спрашивал Вольтер сторонников «географического детерминизма», — Рим ныне имеет вместо своих Цицеронов, Катонов и Титов Ливиев таких граждан, которые не осмеливаются говорить, и чернь, состоящую из опустившихся нищих, высшим счастьем для которых является дешевое масло и созерцание религиозных процессий?» (6, 18, 199; см. также 3, 2, 184). Аналогичные рассуждения Вольтер приводил о разительных изменениях в полити-





развитию своего разума и воплощению его принципов в жизнь.

Как Монтескьё, так и Вольтер были убеждены, что общественный строй в стране определяется системой законов, а она творится законодателями (подобные убеждения Энгельс считал характерной чертой свойственного буржуазным идеологам «юридического мировоззрения»). Но если Монтескьё полагал, что законодатель обязан приспособлять эту систему к наличному (и определенному климатом) психическому складу населения страны, то, согласно Вольтеру, законодатель с успехом может действовать вразрез с ним, вызывая формирование новых черт национального характера. Вольтер считал, что повсеместно целью мудрого законодательства является гражданская свобода и законы должны утверждать ее даже вопреки многовековым нравам тех народов, которые до сих пор жили под ярмом деспотизма. В качестве средства преобразования нравов в желательном направлении Вольтер рассматривал внедрение в жизнь народов разумных начал. Вообще же изменение нравов и духа народов под влиянием воспринимаемых ими разумных или чаще неразумных идей, в роли которых выступали преимущественно суеверия, представлялось Вольтеру бесспорным выводом из изучения истории. При этом Вольтер в отличие от Монтескьё и в несогласии с ним доказывал, что содержание ни законодательства, ни религии не детерминировано каким-либо климатом. Влияние последнего на человеческое сознание представлялось Вольтеру несравненно меньшим, чем влияние системы законов, находящей воплощение в определенном образе правления, и религии. Видя «единственный способ разрешить



ности. «Священные книги» концентрируют в себе эти вредоносные мнения. Жизнь христианских народов определяется Библией, мусульманских — Кораном, индусов — Ведами, персов — записями речений Зороастра, так что «весь известный мир, за исключением диких народов, управляется только посредством книг» (6, 11, 225). Имея в виду православие и протестантизм, Вольтер писал: «В нашей христианской Европе мнение отделило от Рима Российскую империю, Швецию, Норвегию, Данию, Англию, Голландию, половину Германии и три четверти Швейцарии» (6, 12, 282). Все это, согласно Вольтеру, говорит о том, что «мнение изменило большую часть нашей земли...» (там же). То обстоятельство, что варварские народы, разрушившие Римскую империю, вынуждены были спустя некоторое время принять римское право и учиться у классической древности, является, по Вольтеру, свидетельством того, что мнение в истории оказывается могущественнее грубой силы. Все это резюмируется Вольтером в положении «*мнение правит миром*» (6, 11, 225). Оно разделялось большинством других французских философов XVIII в. и составляло суть собственно просветительского понимания истории.

Важнейшее значение в этой концепции имеет представление о том, что человеческому разуму присуща способность вырабатывать истинные идеи и непреодолимое тяготение к ним, а также о том, что истинные идеи, вступая в борьбу с заблуждениями, обязательно побеждают. В этом убеждали Вольтера и наука, и передовая философия, перед совокупным натиском которых отступала начиная с Возрождения даже самая мощная во всех отношениях религия — христианство. «Разум в конце концов всегда является



всегда вел и должен вести непримиримую борьбу. Критикуя просветительские воззрения на общественную жизнь, марксисты указывали, что за границы идеализма его не выводило даже признание того, что идеи людей определены общественной средой: поскольку последняя сама мыслилась определяемой идеями законодателей, постольку итогом оказывался процесс определения одних идей другими. По поводу формулы «мнения людей определяются средою; среда определяется мнениями» Плеханов говорил, что это — «порочный круг» просветительского понимания истории (см. 33, 1, 519).

Вместе с тем именно с позиций марксизма стало возможным научное понимание того, в чем заключалось зерно истины просветительской концепции истории и какой значительный шаг вперед знаменовало ее создание в развитии социально-философской мысли. Первостепенное значение имело указание на тот факт, что идеалистическое понимание истории существовало задолго до просветителей, но они создали такую версию его, которая в целом ряде моментов выгодно отличалась от предшествующих, прежде всего теологической, которая в качестве объяснения движущей силы истории выдвигала мысли, идеи бога. Этой фикции просветители противопоставили реальность человеческих идей. На смену бесплодным гаданиям о замыслах провидения пришло изучение действительной идеологической обусловленности исторических событий. Подчеркивая, что для научного подхода к любой сфере реальности характерна установка на объяснение явлений естественными причинами, Плеханов писал, что с этой точки зрения «философия истории Вольтера есть опыт научного истолко-

вания истории» (34, 24, 351). Плеханов убедительно показал, что «опыт» (т. е. попытка) Вольтера расчищал почву для того, чтобы развивающаяся и достигающая зрелости научная мысль, углубляясь в анализ проблемы, порвала с идеалистическим воззрением на историю и создала ее материалистическое понимание, воплощенное в марксизме. Энгельс указывал, что «Маркс открыл закон развития человеческой истории: тот, до последнего времени скрытый под идеологическими наслоениями, простой факт, что люди в первую очередь должны есть, пить, иметь жилище и одеваться, прежде чем быть в состоянии заниматься политикой, наукой, искусством, религией и т. д.; что, следовательно, производство непосредственных материальных средств к жизни и тем самым каждая данная ступень экономического развития народа или эпохи образуют основу, из которой развиваются государственные учреждения, правовые воззрения, искусство и даже религиозные представления данных людей и из которой они поэтому должны быть объяснены, — а не наоборот, как это делалось до сих пор» (1, 19, 350—351).

Ряд высказываний Вольтера свидетельствует о том, что он, подобно другим просветителям, в некоторых случаях усматривал великую роль собственно материальных (производственно-технических, экономических) факторов в человеческой истории. Вольтер отмечал, например, что, «подобно тому как имеются мнения, которые совершенно изменили поведение людей, существуют и искусства (в данном случае виды производственной деятельности. — В. К.), которые все изменили в мире; к таким искусствам относится изготовление пороха» (6, 24,



человечества. Если в христианско-феодальной историографии был представлен только религиозный компонент этой культуры и картина прошлого была чудовищно деформирована во имя прославления «истинной» религии, преподносимой как величайшее благо для людей, то Вольтер, всегда заботившийся об обстоятельной и точной характеристике религиозных верований всех известных ему народов мира, в то же время приложил большие и плодотворные усилия для воссоздания истории нерелигиозных компонентов духовной культуры, прежде всего всевозможных знаний, показывая, во-первых, что в сущности именно они имеют благодетельное значение в жизни народов, а во-вторых, что они находятся в непримиримом противоречии с суевериями, подрывают их и потому подвергаются преследованию со стороны носителей последних. В картине развития духовной культуры человечества, нарисованной Вольтером с невиданной прежде широтой, очень важное место занимают литература и искусство, которые также рассматриваются как бесспорные блага. Исторически реальное влияние на них суеверий Вольтер считал пагубным и достойным сожаления, выдвигая задачу полной деклерикализации художественной культуры. Вместе с другими просветителями он внес громадный вклад в решение этой задачи, насыщая созданные им литературные и драматургические произведения антиклерикальным содержанием. Поскольку это содержание оказывалось одновременно антифеодальным и антиабсолютистским, постольку этим практически опровергалось утверждение Руссо, что всегда и везде по самой своей сути «Науки, Литература и Искусства... покрывают гирлян-



дами цветов железные цепи», которыми угнетательская власть опутала людей, и заставляют народы «любить свое рабское состояние...» (37, 12).

Не менее плодотворным новшеством Вольтера была попытка создания *истории материальной культуры* человечества. При этом со всей очевидностью обнаружилось, что как философа и историка Вольтера в первую очередь интересовали те идеи, которые не оставались исключительным достоянием «чистого» разума, а становились импульсами человеческого действия, находили практическое воплощение. Для Вольтера это означало совершенствование орудий труда, рационализацию способов производства и обращения жизненных благ, техническое оснащение цивилизации. Вольтер заявлял, что тот, «кто хочет читать историю как гражданин и философ, не может не интересоваться тем, почему та или иная нация была могущественной или слабой на море, как и насколько обогатилась она в течение века. На этот вопрос ему ответят данные об экспорте. Он захочет узнать, как учредились искусства, ремесла и мануфактуры» (6, 16, 140). Вольтер и другие историки-просветители явились пионерами в разработке истории экономического развития общества, исследование чего таило в себе перспективу преодоления идеалистического понимания истории.

Существенные новшества Вольтер внес и в трактовку политической истории. Он значительно расширил круг включаемых в нее проблем, полагая, что она не должна ограничиваться характеристикой деятельности монархов и прочих правителей. Выражая новые научные и социально-классовые установки, Вольтер в процессе ра-

боты над «Веком Людовика XIV» заявлял, что пишет это произведение «как человек, а не как подданный». «Я хочу живописать прошедшее столетие, а не только его государя, — говорит Вольтер. — Я устал от тех историй, в которых речь идет о похождениях какого-нибудь короля, как если бы он один существовал или как если бы ничего не существовало вне отношения к нему. Одним словом, я в большей степени пишу историю великого века, нежели историю великого монарха» (7, 10, 129—130). Несколько позже Вольтер уточнил, что подлинными субъектами истории являются народы и задача историка заключается именно в том, чтобы охарактеризовать прошлое народов, их «нравы и дух». Чтобы узнать «историю людей, вместо того чтобы знать ничтожную часть истории королей и дворов» (6, 16, 140), Вольтер считал необходимым исследовать численность и сословный состав населения интересующей страны, отношения между различными сословиями, законы и их применение; все это должно сочетаться со столь же обстоятельным знанием экономики и культуры страны.

Хотя сам Вольтер смог лишь в довольно ограниченной мере (прежде всего из-за уровня фактических знаний XVIII в.) обрисовать различные аспекты жизни множества охваченных его вниманием народов, уже одно обоснование принципа исследования ее действительно существенных проявлений явилось большим достижением вольтеровской философии истории, оплодотворившим конкретную отрасль знания об обществе и стимулировавшим ее дальнейшее развитие.

## «ПОДГОТАВЛИВАЕТСЯ ЦАРСТВО РАЗУМА»

Отвергая провиденциализм, Вольтер нередко характеризовал всемирную историю как «хаос» событий, каждое из которых вызвано к жизни естественными причинами, но совокупный ход которых не подчиняется никакой закономерности и в этом смысле представляет собой цепь случайностей. Вместе с тем Вольтер усматривал во всемирной истории некоторые постоянно действующие тенденции, к числу которых он относил, во-первых, стремление людей к счастью, а во-вторых, способность человеческого разума продуцировать знания, вырабатывать истинные идеи. Под влиянием этих двух тенденций в истории, согласно Вольтеру, наблюдалось движение от первобытной дикости и последующей варварской грубости «к цивилизованности нашего времени» (6, 24, 547), или «прогресс». Реализация стремления людей к счастью и совершенствование разума рассматриваются Вольтером как важнейшие проявления и вместе с тем критерии прогресса человечества. С точки зрения первого из этих критериев человеческое прошлое представлялось Вольтеру довольно безотрадным. Он писал, что из философски трактуемой истории «видно, как ловкие и удачливые люди поработают глупцов и уничтожат несчастных и как сами эти ловкие и удачливые люди становятся игрушками судьбы, подобно рабам, которыми они управляют» (там же, 548). Немногим лучше выглядит это прошлое с точки зрения второго из названных критериев: «Видно, как следуют друг за другом предрассудки и как они изгоняют истину и разум» (там же). Одна-

ко здесь взгляд Вольтера радуют четыре эпохи, или «века», отмеченные мощным культурным подъемом. Это, во-первых, «век Филиппа и Александра Македонских», когда развертывалась деятельность Перикла, Демосфена, Платона, Фидия, Праксителя. Далее следует «век Цезаря и Августа», в который творили Лукреций, Цицерон, Тит Ливий, Вергилий, Гораций, Овидий, Витрувий, Варрон. Затем, после мрака средневековья, ярким светом воссиял «век Медичи», под которым имеется в виду эпоха итальянского Возрождения. И наконец, картину культурных взлетов завершает «век Людовика XIV», вписавший славные страницы в историю французской драматургии, поэзии, живописи, науки, философии. «Не надо думать, — предостерегал Вольтер, — что эти четыре века свободны от несчастий и преступлений. Совершенствование искусств, культивируемых мирными гражданами, не помешало государям быть честолюбивыми, народам — мятежными, священникам и монахам — временами коварными...» (6, 14, 156—157).

Если бы к этой классификации, созданной в самом начале 50-х гг., Вольтер вернулся спустя полтора-два десятилетия, то он бы имел все основания дополнить ее еще одним, пятым «веком», охватывающим XVIII столетие и имеющим своим содержанием французское Просвещение. При этом речь должна была бы идти о соединении «прогресса разума» с успехами в борьбе за освобождение человечества от гнетущих его несчастий. «Посмотрите, — с воодушевлением восклицал Вольтер за год до своей смерти, — почти все государи Европы свидетельствуют свое уважение философии, а полвека назад не поверили бы, что она смо-

жет приблизиться к ним. Нет ни одной провинции, где не нашлось бы мудрого человека, работающего над тем, чтобы сделать людей менее дурными и несчастными. Повсюду новые учреждения для поощрения труда и, следовательно, добродетели. Повсюду разум делает успехи, которые пугают даже фанатизм» (6, 30, 586). Скорее всего Вольтер назвал бы свою эпоху «веком философии», поскольку последней все просветители отводили инициативную роль в намечаемом ими преобразовании человеческой жизни. Вольтер подчеркивал, что именно философия «увеличила число академий в стольких королевствах и республиках; эти академии, приумножая знания, распространили человеческий разум. Благодаря этому же духу, который мало-помалу распространяется, стали больше, чем когда бы то ни было, уделять внимания земледелию, и мудрецы думают о том, чтобы сделать землю более плодородной, тогда как честолюбцы заливали ее кровью. Надо думать, что в конце концов разум и промышленность постоянно будут делать новые успехи, что возрастут полезные искусства и что предрассудки, которые являются не последним из бичей, наполняющих человеческую жизнь тягостными несчастьями, исчезнут у тех, кто находится во главе народов, и что философия, распространившись повсюду, немного утешит человечество за те великие бедствия, которые оно всегда испытывало» (6, 24, 475).

Связывая истоки этой благодетельной для человечества философии с именами Бэкона и Локка, Вольтер видел, таким образом, в XVII в. и современности начало принципиально новой эпохи, когда прогресс разума



человеческого общества. Распространенное среди буржуазных исследователей связывание истоков теории прогресса с христианским мирозерцанием (см., например, 21, 316—322) является ошибочным. В действительности понимание направления и смысла исторического движения христианской эсхатологией и хилиазмом прямо противоположно взгляду на историю как на процесс развития человеческих обществ по восходящей линии. Общей для всех просветителей чертой является уверенность в том, что главной движущей силой развития является прогресс разума. Но если для Вольтера, Тюрго, Кондорсе этот вид прогресса был безусловным благом, то Руссо проклинал его как пагубную первопричину (вместе со «способностью к совершенствованию») выхода человека из безмятежного счастья и свободы «естественного состояния» в ожесточенную борьбу и социальный гнет цивилизации. Со стороны Руссо это было неадекватным выражением замеченной им антагонистичности общественного прогресса в условиях частнособственнических отношений. Хотя Вольтер и другие приверженцы теории прогресса из среды просветителей сильно уступали Руссо, не возвышаясь до его проникновения в диалектику социального развития, они тем не менее были правы в настаивании на том, что без развития и распространения знаний невозможно преобразовать наличные общественные отношения в направлении свободы и справедливости и что общество свободных и счастливых людей немислимо без высокоразвитой духовной и материальной культуры.

У Вольтера теория прогресса большей частью будучи непосредственно вплетена в ткань его

повествования о прошлом, не выделяется им в особую концепцию. В этой слитности вольтеровского представления о прогрессе с изображением исторических фактов состоит его сила и убедительность. Но это представление должно было быть дополнено углубленной теоретической разработкой учения о прогрессе, что и было осуществлено трудами Тюрго (см. 39) и Кондорсе (см. 23).

Вольтеру, более чем кому бы то ни было, чуждо гипостазирование прогресса, представление о поступательном движении истории как некоем самодовлеющем потоке, властно несущем включенных в него людей в «царство разума». По убеждению Вольтера, никакие улучшения в человеческой жизни не совершаются сами собой, а всегда могут быть только результатом самых активных целенаправленных усилий, обязательно включающих борьбу людей со «злом». В прошлом Вольтер усматривал лишь отдельные и не получавшие дальнейшего развития проблески прогресса, в настоящем видел уже мощное и непреодолимое движение, подготавливающее «царство разума» в борьбе с защитниками предрассудков и суеверий. Всесторонний же и радикальный прогресс мыслился им как перспектива близкого будущего. В целом прогресс общества для Вольтера — это углубляющееся познание действительности, научные открытия и их воплощение в полезных людям технических средствах, рост эффективности человеческого труда и всемерное развитие экономики, подъем благосостояния народов и индивидов, расцвет искусства и литературы, распространение в массе населения образования и культуры человеческих отношений, торжество разума над суевериями и предрассуд-



ками, владычество здоровой философии, внедрение выработанных ею принципов разумности, справедливости, гуманности в жизнь народов и всего человечества.

Наряду с другими компонентами вольтеровской философии истории идея развития человеческого разума и воплощения его начал стала на длительное время мировоззренческой основой прогрессивной буржуазной историографии, связанной с теми социальными силами, которые вели борьбу за повсеместную ликвидацию феодально-абсолютистских порядков и выступали против клерикальной реакции. С другой стороны, характерной чертой буржуазной историографии, социологии, философии эпохи империализма стал отход от теории прогресса. Выявление слабостей просветительской версии прогресса сопровождалось также отбрасыванием содержавшихся в ней рациональных зерен. Все это использовалось идеологами империалистической реакции для атак на научную теорию прогресса, созданную марксизмом.

**К** какому бы жанру ни относились произведения Вольтера, все они содержат множество философских идей, выражающих достижения передовой европейской мысли XVII—XVIII вв. Конечно, немалая часть этих идей была впервые высказана другими философами, но Вольтер никогда не ограничивался простым воспроизведением, а определенным образом модифицировал эти идеи, вносил в них порой существенные новшества, намечая пути их дальнейшего развития. В то же время Вольтер, бесспорно, существенно обогатил философскую мысль в ее антропологической и социально-исторической областях.

Однако невозможно понять в полной мере роль Вольтера в философии XVIII в., если интересоваться только тем, что выдвинуто им самостоятельно, а что является интерпретацией воззрений других мыслителей. Такой ограниченный подход принципиально чужд марксизму, преодолевшему взгляд на историю философии как на филиацию идей. Научное исследование мировоззрения Вольтера немыслимо без выявления того, что он внес нового в понимание предмета философии, ее роли и функций в жизни общества.

Ограничиваясь в своих эксплицитных определениях философии ее традиционной, чисто этимологической характеристикой как «любви к мудрости», Вольтер фактически наполнил данную формулу новым содержанием. Включая в сферу философского мышления все жизненно важные для человека вопросы, Вольтер вовсе не собирался растворять затрагиваемые им области знания в единой нерасчлененной дисциплине, подобной античной философии. Речь не идет у Вольтера и о том, чтобы представить философию самодержавной «наукой наук», навязывающей свои решения конкретным отраслям знания. Суть производимой Вольтером экспансии философии заключается в другом: во-первых, в прояснении для каждой области знания (и вместе с тем деятельности) наличных в ней мировоззренческих установок; во-вторых, в замене теологических установок антитеологическими. Эти задачи ставились и решались Вольтером в обстановке, когда борьба с насыщавшими сознание людей теологическими представлениями, унаследованными от клерикального средневековья, объективно имела первостепенное значение для социального прогресса и для отражавшей его запросы передовой философии. Как отмечал Энгельс, «мировоззрение средних веков было по преимуществу теологическим... церковная догма являлась исходным пунктом и основой всякого мышления. Юриспруденция, естествознание, философия — все содержание этих наук приводилось в соответствие с учением церкви» (1, 21, 495). Вольтеровский «светильник философии», показывающий несостоятельность идей божественного откровения (антиревелиационизм) и божественного мироправления

(антипровиденциализм), явился средством *детеологизации* человеческого сознания, всей *духовной культуры человечества*, ибо даже деистические формулы Вольтера имели совершенно иную, сугубо мирскую и гуманистическую ориентацию. Вольтер и другие просветители выводили философию на авансцену культурно-идеологической жизни европейского общества, оттесняя религию.

Вольтер является новатором и в качестве провозвестника *социально-активной философии*, которая не ограничивается задачей понять жизнь людей в обществе, но стремится преобразовать ее к лучшему в соответствии со своими представлениями об истине и справедливости, не боясь связанной с этим эмоциональности, столь претившей еще такому прогрессивному мыслителю XVII в., как Спиноза. «Плач» и «смех», рассматривавшиеся Спинозой как неподобающие подлинному философу, которому предписывалось бесстрастно-созерцательно расценивать все происходящее «с точки зрения вечности», становятся неотъемлемыми чертами вольтеровских произведений. По убеждению Вольтера, воплощенному в его собственной деятельности, философ — это не пассивный созерцатель происходящего, а воинствующий гуманист, неутомимый борец со злом. Социальный авторитет философа, таким образом, был поднят на небывалую прежде высоту. Философия в понимании Вольтера — это *действенное и практически важное знание*, в котором под эгидой разума неразрывно соединены две функции: критическо-деструктивная и утвердительно-созидательная. Благодаря Вольтеру и другим просветителям разрабатываемая ими философия становится — впервые

в истории философской мысли — знаменем революционных общественных сил, тогда как прежде освободительные движения пользовались религиозными хоругвями, которые мистифицировали цели борьбы, нередко заводили ее в безвыходные тупики примирения о гнетущей действительностью и всегда вносили в нее антигуманистический трансцендентизм.

Далеко идущие новации в области формы философских произведений Вольтера, который сознательно порывал с педантично-тяжеловесным стилем «метафизических» трактатов, находятся в прямой зависимости от интеллектуальных вкусов, царивших в парижских салонах XVIII в., где очень ценили ясность и краткость мысли, ее непринужденно-остроумное развертывание и где не терпели менторского тона. Если Вольтер как драматург всячески подчеркивал в предисловиях-манифестах к своим пьесам новаторские моменты последних, то в качестве философа он старательно и весьма искусно избегал афиширования оригинальности отстаиваемых им мировоззренческих позиций, представляя их или как установленные массой авторитетных мыслителей истины, или как некие самоочевидности, без труда усматриваемые каждым непредубежденным человеком. Вопросы приоритета в данном случае совершенно не волновали Вольтера, так как главным для него было сознание того, что его идеи лучше всего усваиваются в обществе тогда, когда читатели пребывают в уверенности, что это их собственные давние убеждения, только изящнее и четче выраженные. Кондорсе верно характеризовал Вольтера как человека, «более занятого... поражением» ненавистных ему пред-  
рассудков, чем «высказыванием своего гения»,

и «слишком великого, чтобы тщеславиться своими мнениями, слишком большого друга людей, чтобы всю славу свою не полагать в принесении им пользы» (22, 150).

Считая, что лучшими книгами являются те, в которых автором написана лишь половина их содержания, а другая их половина творится читателями (6, 17, 2), Вольтер максимально насыщал свои произведения фактами и сводил до минимума экспликацию как связей между ними, так и их значения. То и другое в сущности было предусмотрено и даже жестко предопределено вольтеровским подбором фактов, который сам являлся результатом большой теоретической работы, не замечаемой лишь при поверхностном чтении. Трудности исследования вольтеровской философии связаны в значительной мере как раз с тем, что многие ее теоретические моменты, без учета которых она выглядит непоправимо обедненной и лишенной глубины, находятся в имплицитном состоянии<sup>1</sup>. Приводимые Вольтером факты не просто информируют читателей об определенной эмпирической действительности, но вместе с тем эффективно способствуют разрушению старого мировоззрения и формированию противоположного ему нового мировоззрения. Хотя Вольтер не задавался целью свести многообразие высказанных им взглядов в систему, они образуют тем не менее определенное единство.

Особенности формы философских произведе-

---

<sup>1</sup> При углублении в вольтеровское мировоззрение в нем обнаруживаются все новые и новые аспекты, и По-мо выразил мнение многих современных исследователей, заявив: «Вольтер, о котором считали сказанным все, оказался одним из самых плохо изученных великих французских писателей» (71, 1, 184; см. также 44, 15).



театра и все написанное им, породил в публике вкус к философии, сделал толпу способной ценить труды других и наслаждаться ими» (54, 2, 395—396).

Деятельность Вольтера как философа ошибочно сводить к популяризации чужих идей. Последняя являлась для него необходимым средством обмирщения философии, вовлечения ее в сферу насущных социальных задач. Обоснование комплекса новых ценностных ориентаций, неотделимое от напряженной и страстной борьбы за их осуществление, составляет ядро вольтеровской философии и рассматривалось им самим как главная цель всех современных ему философов, достойных этого имени.

Акцентируя внимание на социально-материальных предпосылках и условиях человеческого счастья, Вольтер определил их как сочетание экономического благосостояния, политической свободы, равенства граждан перед законом, правопорядка, справедливости, гуманности, разумности, высокой духовной культуры. Современному прогрессивному человечеству Вольтер дорог как глашатай гуманистических идеалов, борец с несправедливостью, произволом, деспотизмом, милитаризмом, религиозным мракобесием, как поборник служащих людям науки и философии. Непреходящее значение имеют мысли Вольтера о том, что философ не может быть равнодушным и пассивным созерцателем человеческих несчастий и что необходимым залогом успеха в борьбе за их искоренение является распространение в обществе знания об их причинах и о средствах обеспечения счастья человечества. Все эти вопросы имеют животрепещущее значение в условиях современной идеологической борьбы, когда многие буржуазные фило-



софы и идущие у них на поводу теоретики левацких групп пытаются радикально скомпрометировать научно-технический и социальный прогресс, всякую целерациональную деятельность и просвещение, изображая их злейшими и основными врагами человечества, главными силами отчуждения и угнетения, определяющими факторами дегуманизации мира. Прогрессивные мыслители капиталистических стран активно вовлекают вольтеровское наследие в борьбу с этими дезориентирующими людей представлениями.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

---

- Август Октавиан 201  
Августин Аврелий 169, 171  
Александр Македонский 178, 201  
Арамбер 20  
Аруэ 21
- Башомон 55  
Бейль П. 7, 19, 60, 132, 154  
Беркли Д. 33, 63, 64, 91  
Бестерман Т. 11, 158  
Блаватская Е. П. 116  
Блан Л. 126  
Боден Ш. 188  
Болингброк Т. 115, 172  
Бомарше П. О. 57  
Боном Д. 116  
Бонч-Бруевич В. Д. 185  
Боссюэ Ж. Б. 169—171, 185, 186  
Бруно Д. 79, 101  
Бэкон Ф. 33, 35, 79, 102, 202  
Бюсси де 20
- Валери П. 10  
Варрон 201  
Виргилий 201  
Витрувий 201
- Галилей Г. 71  
Гартли Д. 103  
Гассенди П. 19
- Гельвеций К. А. 7, 85, 90, 94, 103  
Генрих III (французский король) 142  
Генрих IV (французский король) 22, 31, 142, 154  
Георг II (английский король) 33  
Герцен А. И. 49, 212  
Гоббс Т. 33, 102  
Гольбах П. А. 7, 50, 85—87, 90, 94, 103, 104, 153, 154  
Гораций 201  
Гордон Т. 172  
Гросс Р. 37  
Гюго В. 45, 57
- Д'Аламбер Ж. Л. 46, 55  
Дамилавиль Э. Н. 48  
Деборин А. М. 92  
Декарт Р. 7, 35, 36, 61, 62, 70, 75, 79, 102  
Делатр А. 47  
Демосфен 201  
Дени М. Л. 42  
Державин К. Н. 92  
Дидро Д. 7, 47, 85, 90, 94, 103, 109  
Диодор Сицилийский 188  
Додуэлл Г. 103  
Дунс Скот 85  
Дюбо Ж. Б. 188  
Дюбон А. 95

Екатерина II (русская императрица) 44, 55, 145

Жен де 144

Иосиф Флавий 178

Калас Ж. 51, 52, 58

Кальвин Ж. 181

Кант И. 92

Карл IX (французский король) 136

Катон (Утический) 48

Кауард У. 103

Кеплер И. 71

Кларк С. 33

Клерон 55

Коллинз А. 103, 172

Комаров В. Л. 9

Комартен Л. Ю. 20

Кондильяк Э. Б. де 62, 66

Кондорсе Ж. А. 44, 52, 57, 109, 203—205, 210

Константин I (император) 183

Коперник Н. 71

Косминский Е. А. 164

Крывелев И. А. 174

Куртен 20

Лалли 51, 52

Ламетри Ж. О. 7, 41, 76, 85, 90, 94, 103, 105

Ламот Левайе Ф. де 19

Ланкло Н. де 20

Лансон Г. 147, 163

Лейбниц Г. В. 61, 62, 115, 121

Ленин В. И. 92, 126, 185

Ло Д. 26

Локк Д. 33, 35, 71, 79, 102, 103, 150, 202

Лукреций Кар 28, 76, 201

Людовик XIV (французский король) 15, 19, 20, 22, 26

Людовик XV (французский король) 30, 31, 40

Людовик XVI (французский король) 53, 58

Лютер М. 181, 196

Ля Барр де 51, 52, 58

Ля Фар 20

Мальбранш Н. 36, 62

Мария-Терезия (австрийская императрица) 41

Марк Аврелий 144

Маркс К. 26, 27, 60, 62, 85

Мартен 51, 52

Местр Ж. де 95

Миньо 57

Молине Ж. 65

Монбайн 51, 52, 58

Монтень М. 19

Монтескье Ш. Л. 7, 8, 144, 187—190

Моруа А. 163

Наполеон Бонапарт 160

Неккер Ж. 54

Нидгем Д. 87

Ноннот К. Ф. 156

Ньютон И. 36, 67, 70, 71, 73, 74

Овидий 201

О'Флаэрти К. 10

Паскаль Б. 108, 109, 114, 121

Перикл 201

Пигаль 55

Пий VII (папа) 160

Писарев Д. И. 53, 105



## ЛИТЕРАТУРА

---

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. М., 1955—1978.

2. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. М., 1958—1970.

\* \* \*

3. Вольтер. Бог и люди. Т. 1—2. М., 1961.

4. Вольтер. Избранные произведения. М., 1947.

5. Вольтер. Избранные произведения по уголовному праву и процессу. М., 1956.

6. Voltaire. Oeuvres complètes. Garniers frères. Edition de Louis Moland. V. 1—52. Paris, 1877—1882.

7. Voltaire's Correspondence. Edited by Th. Besterman. V. 1—107. Genève, "Les Délices", 1953—1965.

8. Маргиналии Вольтера на книге: "Le vrai sens du système de la nature, ouvrage posthume de M. Helvetius". Londres, MDCCLXXIY. — Bibliothèque de Voltaire, инв. N 2055. Ленинградская государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.

9. Маргиналии Вольтера на книге: "Freret [D'Holbach] . Examen critique des apologistes de la religion chrétienne». 1765. — Bibliothèque de Voltaire, инв. N 1714.

10. Маргиналии Вольтера на книге: "Mirabaud [D'Holbach] Système de la nature". Londres, 1770. — Bibliothèque de Voltaire, инв. N 2055.

\* \* \*

11. Атеизм и борьба с церковью в эпоху Великой французской революции. Сборник материалов, ч. 1. М., 1933.

12. Беркова К. Н. Вольтер. М., 1931.

13. Бонч-Бруевич В. Д. Избранные атеистические произведения. М., 1973.

14. Герцен А. И. Сочинения в десяти томах. М., 1956—1958.

15. Гольбах П. А. Избранные произведения в двух томах. М., 1963.

16. Гюго В. Собрание сочинений в 15-ти томах, т. 15. М., 1956.



46. *Besterman Th.* Voltaire essays and another. L., 1962.
47. *Bonhomme D.* The esoteric substance of Voltairian thought. N. Y., 1974.
48. *Bossuet F. B.* Discours sur l'histoire universelle.— Oeuvres complètes. V. 1—35. Versailles, 1818.
49. *Brumfitt F. H.* Voltaire historian. Oxford, 1958.
50. *Calmet, dom A.* Dissertations, qui peuvent servir des prolégomènes à l'Écriture sainte. Paris, 1720.
51. *Delatre A.* Voltaire l'impétueux. Paris, 1957.
52. *Devoisier G.* Voltaire et la société au XVIII<sup>e</sup> siècle. Série 1—8. Paris, 1871—1876.
53. *Dubon A.* Anti-Dictionnaire philosophique portatif. Lausanne, 1765.
54. *Grimm, Diderot, Raynal, Meister etc.* Correspondance littéraire, philosophique et critique. Paris, 1877.
- 54a. *Gross R.* Voltaire nonconformist. L., 1968.
55. *Kervan A.* Voltaire. Ses hontes, ses crimes, ses oeuvres et leurs conséquences sociales. Paris, 1877.
56. *Kotta N.* L'homme aux quarante écus. A study of Voltairian themes. The Hague—Paris, 1966.
57. *Maestro M. T.* Voltaire and Beccaria as reformers of criminal law. N. Y., 1942.
58. *Maistre J. de.* Les soirées de S-Petersbourg.— Oeuvres complètes. V. 1—14. Lyon—Paris, 1924.
59. *Nixon E.* Voltaire and the Calas case. N. Y., 1961.
60. *Nonnotte.* Les erreurs de Voltaire. Lyon, 1770.
61. *Nourrisson.* Voltaire et voltairianisme. Paris, 1896.
62. *O'Flaherty K.* Voltaire. Myth and reality. Oxford, 1945.
63. *Orieux F.* Voltaire ou la royauté de l'esprit. Paris, 1966.
64. *Pomeau R.* La religion de Voltaire. Paris, 1956.
65. *Pomeau R.* Voltaire et le christianisme.— "Les Cahiers rationalistes" (Paris), 1958, N 169.
66. *Pomeau R.* Voltaire par lui-même. Paris, 1957.
67. *Rolland R., Mourois A. and Hériot E.* French thought in the eighteenth century. N. Y., 1953.
68. *Rihs Ch.* Voltaire. Recherches sur les origines du matérialisme historique. Genève—Paris, 1962.
69. *Schevill F.* Six historians. Chicago, 1956.
70. *Séguier.* Réquisitoire sur l'equel est intervenu l'Arrêt du Parlement du 18 août 1770, qui condamne à être brûlés différents livres ou brochures. Paris, 1770.

71. Studies on Voltaire and the eighteenth century. Edited by Th. Besterman. V. 1—62. Genève, "Les Délices", 1955—1968.

72. *Topazio V. W.* Voltaire. A critical study of his major works. N. Y., 1967.

73. *Torrey N. L.* The spirit of Voltaire. N. Y., 1938.

74. *Torrey N. L.* Voltaire and the english deists. N. Y., 1930.

75. *Valéry P.* Voltaire. Paris, MCMXLY.

76. *Wade J. O.* The intellectual development of Voltaire. Princeton, 1969.

77. *Wade J. O.* The search for a new Voltaire. — "Transactions of the American Philosophical Society". Philadelphia, 1958, v. 48, part 4.



---

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> . . . . .	7
<b>Глава I. ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ: ТВОРЧЕСТВО И БОРЬБА</b> . . . . .	14
От «Аруэ» — к Вольтеру . . . . .	—
Вольтер вооружается философией. Неудавшееся ампула придворного философа . . . . .	32
«Раздавите гадину!» Сражения «фернейского патриарха» . . . . .	42
<b>Глава II. «ДЕЙСТВАЯ ФОРМА МАТЕРИАЛИЗМА»</b> . . . . .	59
«Опыт — это истинный учитель философии» . . . . .	60
Материальность мира и деистический «высший разум» . . . . .	68
«Незнающий философ» . . . . .	91
От деизма Вольтера — к атеизму великих французских материалистов . . . . .	100
<b>Глава III. АНТРОПОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ</b> . . . . .	107
«Надо возделывать свой сад». Вольтеровские альтернативы паскалевскому пессимизму и лейбницевскому оптимизму . . . . .	108
Республиканские идеи и «просвещенные государи» . . . . .	126
«Если бы бога не было, то его следовало бы придумать». Вопросы моральной регуляции и деизм . . . . .	149
<b>Глава IV. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ</b> . . . . .	162
«Светильник философии в темных архивах истории» . . . . .	165
Критика теологического понимания истории. Концепция всемирной истории . . . . .	169

«Мнение правит миром». История народов как ис- тория культуры и цивилизации . . . . .	187
«Подготавливается царство разума» . . . . .	200
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ . . . . .</b>	<b>207</b>
<b>УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН . . . . .</b>	<b>215</b>
<b>ЛИТЕРАТУРА . . . . .</b>	<b>218</b>

Кузнецов В. Н.  
К89 Франсуа Мари Вольтер. М., «Мысль»,  
1978. 223 с. (Мыслители прошлого).

Книга знакомит читателей с основными моментами жизни и творчества виднейшего представителя французского Просвещения Ф. М. Вольтера.

Автор дает анализ философских воззрений мыслителя, показывая, почему для современников он был общепризнанным «королем философов». Особенно подробно автор останавливается на смелой вольтеровской критике феодально-абсолютистского произвола и клерикально-религиозного обскурантизма.

Работа рассчитана на широкий круг читателей.

К  $\frac{10501-178}{004(01)-78}$  71-78

1Ф

ИБ № 893

Кузнецов Виталий Николаевич  
ФРАНСУА МАРИ ВОЛЬТЕР

---

Заведующая редакцией Э. М. Павлова  
Редактор А. В. Генералова  
Оформление серии и гравюра художника А. И. Ременинка  
Художественный редактор С. М. Полесницкая  
Технический редактор М. Н. Мартынова  
Корректор Ч. А. Скряль

Сдано в набор 20.02.78 г. Подписано в печать 29.06.78 г. А05114.  
Формат 70×90<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага типогр. № 2. Гарнитура академическая.  
Печать высокая. Усл. печатных листов 8,19.  
Учетно-издательских листов 8,72. Тираж 60 000 экз.  
Заказ 14394. Цена 25 коп.

Издательство «Мысль», 117071, Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда»,  
236000, Калининград, ул. Карла Маркса, 18.

25 коп.



ИЗДАТЕЛЬСТВО · МЫСЛЬ ·