

М
И



ТОЛАНД

**МЫСЛИ
ПРОШЛОГО**

Б. В. МЕЕРОВСКИЙ

ДЖОН
ТОЛАНД

МОСКВА
«МЫСЛЬ»
1979



РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Мееровский Борис Владимирович (род. в 1922 г.) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского института народного хозяйства им. Г. В. Плеханова. Специализируется в области истории западноевропейской (преимущественно английской) философии. Автор книги «Гоббс» (М., 1975) и ряда статей по истории философии, свободомыслия и атеизма. Составитель, редактор и автор вступительных статей изданий: Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений в трех томах (М., 1967—1968); *Ф. Хатчесон*. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели (в кн.: *Ф. Хатчесон*. *Д. Юм*. *А. Смит*. Эстетика. М., 1973); *Б. Мандевиль*. Басня о пчелах (М., 1974); *Э. Бёрк*. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного (М., 1979).

М $\frac{10501-056}{004(01)-79}$ 26-79. 0302010000

...Я утверждаю, что движение есть существенное свойство материи, иначе говоря, столь же неотделимо от ее природы, сколь неотделимы от нее непроницаемость и протяжение, и что оно должно входить составною частью в ее определение...

Я отрицаю, что материя есть или когда-либо была бездейственной, мертвой глыбой, находящейся в состоянии абсолютного покоя, чем-то косным и неповоротливым.

Д. Г о л а н д



урные события английской буржуазной революции середины XVII в. были уже позади, когда Толанд вступил в жизнь. Его детство и юношеские годы пришлось на период реставрации Стюартов, вернувшихся к власти в 1660 г. Зрелые же годы философа протекли в эпоху, наступившую вслед за так называемой «славной революцией» 1688—1689 гг. Напомним, что это был бескровный государственный переворот, в результате которого в Англии утвердилось контролируемое парламентом правительство Вильгельма III Оранского, ставленника «наживал из землевладельцев и капиталистов» (1, 23, 735)*.

Заклучив взаимовыгодный компромисс за счет народных масс, господствующие классы получили дополнительные возможности для обогащения, укрепления своих позиций и влияния. «Политические трофеи — доходные и теплые местечки — оставлялись в руках знатных дворян-землевладельцев при условии, что они в достаточной мере будут соблюдать экономиче-

* Здесь и далее в скобках сначала указывается номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивом — номер тома, если издание многотомное, и далее — страницы источника (ред.).

ские интересы финансового, промышленного и торгового среднего класса» (1, 22, 310). И хотя английская буржуазия не могла пока еще претендовать на ведущую роль в политической жизни страны, она была вполне удовлетворена своим общественным положением. Земельная же аристократия со своей стороны прекрасно понимала, «что ее собственное экономическое процветание неразрывно связано с процветанием промышленного и торгового среднего класса» (там же).

Таким образом, «славная революция», возвестившая о вступлении Великобритании в эпоху капиталистического развития, привела политическую надстройку общества в соответствие с экономическим базисом. Используя парламент, ставший носителем реальной власти, имущие классы начали проводить ту внутреннюю и внешнюю политику, которая наиболее полно отвечала их эгоистическим интересам. Подавление и эксплуатация трудящихся, экспроприация крестьянства, принуждение к труду бедняков, налоги и поборы с населения, торговые войны и колониальные захваты — таковы основные звенья этой политики.

У кормила правления находились в то время две политические партии, сменявшие одна другую: виги и тори. Первые стояли ближе к обуржуазившейся дворянской аристократии, к крупной торговой и финансовой буржуазии. Вторые — к земельным собственникам из числа средних и мелких помещиков (сквайров). Борьба между вигами и тори составляла содержание внутривнутриполитической жизни Англии на протяжении долгих лет. Особенно острый характер носила она в конце XVII и в начале XVIII в. В конечном итоге верх в этой борьбе взяли ви-

ги, и это не случайно. Как пишет известный английский историк, «политика вигов, а не политика тори должна была выиграть... благодаря непрерывному процессу экономических изменений, которые вели с неизменно ускоряющимся темпом к аграрному и промышленному перевороту, оставившему лишь очень немного от того, чем характеризовались старые пути развития страны» (54, 275).

Следует помнить, однако, что и виги и тори представляли лишь верхушку английского общества, тогда как абсолютное большинство населения не имело по сути дела политических прав. Только в 1832 г. была проведена парламентская реформа избирательной системы, которая дала возможность средней и мелкой буржуазии участвовать в парламентских выборах и избирать своих депутатов. Политическое же бесправие трудящихся масс сохранилось и в XIX в.

Наряду с государственным аппаратом на страже интересов господствующих классов находилась англиканская церковь. Являясь государственной церковью Англии, она пользовалась большим влиянием и значительными привилегиями. Внутри англиканской церкви существовало два подразделения: высокая церковь, сохранившая близость к католицизму и связанная преимущественно с дворянством, и низкая церковь, связанная более тесно с буржуазией. Что касается пуританизма, бывшего идеологией буржуазной революции середины XVII в., то после переворота 1688—1689 гг. он не получил полного признания и вынужден был довольствоваться положением терпимого, но нежелательного религиозного течения. (Принятый в 1689 г. «Акт о

веротерпимости» признавал право пуритан, оформившихся в ряд сект: пресвитериан, баптистов, квакеров и др., отправлять свой культ, но лишал их многих гражданских прав, например права занимать государственные посты. Эти ограничения имели вполне определенный классовый смысл, поскольку пуританские секты состояли главным образом из народных масс.) К числу так называемых нонконформистов, т. е. лиц, не принадлежащих к государственной англиканской церкви, относились и приверженцы двух наиболее радикальных протестантских сект: унитарии и социнциане. Они отвергали догмат троицы, божественность Христа, догматы о грехопадении и искуплении, отстаивали идею единого бога, отождествляя его зачастую с мировым разумом, выступали за широкую веротерпимость. Не удивительно, что сторонники этих сект подвергались гонениям, а их деятельность находилась под запретом. (Легализация унитариев и социнциан произошла только в 1813 г.)

С еще большим ожесточением преследовались деисты. Мы подошли здесь к характеристике того идейного направления в духовной жизни английского общества XVII—XVIII вв., которое самым непосредственным образом связано с деятельностью и творчеством Джона Толанда и его единомышленников.

Деизм (от лат. *deus* — бог) возник в начале XVII в. в русле идейных течений, которые выражали устремления прогрессивных слоев к секуляризации общественной жизни и сознания, искоренению религиозной нетерпимости и фанатизма, освобождению философии и науки от пут схоластики. Родоначальником английского деизма считается Герберт из Черберри, автор «Трак-

тата об истине» (1624), в котором он изложил свою религиозно-философскую концепцию. Сущность этой концепции состояла в постулировании ряда принципов или общих понятий, которые должны быть положены в основу «разумной религии». Вот эти принципы: существует бог, или верховное существо; бога следует почитать; добродетель и благочестие суть важнейшие способы почитания бога; необходимо сожалеть о своих поступках и раскаиваться в них; как в земной, так и в загробной жизни каждому будет воздано по его заслугам (см. 67, 291—300). Отличительными признаками указанных принципов Герберт считал, во-первых, их априорный характер, во-вторых, непосредственную достоверность и убедительность, в-третьих, общепризнанность. В религиозных общих понятиях, или принципах, утверждал Герберт, отражено истинное представление о боге, с которым согласуются все вероисповедания. Все остальное содержание положительных религий, или религий откровения, должно быть отброшено как неистинное, как результат всевозможных наслоений и искажений, ответственность за которые несет духовенство.

Как видно, христианский бог лишался Гербертом не только триединства, но и своих обычных атрибутов (всемогущества, всеведения и т. п.), превращался в безличное разумное начало, утрачивал способность обнаруживать себя в мире (посредством откровения, чудес и т. п.) и тем более постоянно воздействовать на него, управлять им. Это был разрыв с теизмом (от греч. *theos* — бог), в основе которого лежит представление о личном боге как творце и вседержителе. Принципы Герберта означали также отказ от религиозной обрядности, культа и цер-

ковной организации. Центр тяжести переносился на нравственное поведение человека, а богопочитание сводилось лишь к признанию некоего верховного существа и следованию добродетели. Вместе с тем нетрудно заметить, что религиозно-философская концепция Герберта содержала еще отдельные мистические элементы: веру в бессмертие души и загробное воздаяние. Следует также иметь в виду, что Герберт не исключал возможности вмешательства бога в жизнь людей, признавал, хотя и с оговорками, откровение, отвергал атеизм, заявляя, что религиозность, вера в бытие божие, изначально присуща людям, является «таким же необходимым признаком человека, как и разумное мышление» (там же, 273).

Дальнейшее развитие английского деизма шло в двух направлениях. Первое из них представляли деисты-идеалисты: Ч. Блаунт, М. Тиндаль, Т. Уолластон и др. Как и Герберт, они выводили существование бога из некоторых априорных принципов, присущих якобы от природы человеческому сознанию. При этом они также критиковали христианство с рационалистических позиций и противопоставляли ему «естественную религию», сводившуюся в основном к богопочитанию и нравственным наставлениям. Поскольку деисты-идеалисты считали «разумную», или «естественную», религию извечной и необходимой, они выступали против атеизма и атеистов, осуждали неверие точно так же, как и безнравственность.

Второе направление английского деизма представлено философами-материалистами. Отталкиваясь от общего всем деистам положения о существовании «разумной первопричины» (in-

telligent first cause), они пытались сочетать деизм с материалистическим миропониманием. При этом деисты-материалисты опирались на успехи естествознания того времени, использовали труды таких корифеев науки, как Коперник, Галилей, Ньютон.

В итоге в Англии возникла специфическая «действительная форма материализма», на существование которой обратил внимание Ф. Энгельс (см. 1, 22, 311). К указанной форме принадлежали последователи Гоббса и Локка — английские философы конца XVII — начала XVIII в., ставшие наиболее радикальными критиками религии и церкви, занимавшие передовые позиции в идейной борьбе послереволюционного периода. Они называли себя свободными мыслителями (free-thinkers) и представляли прогрессивные демократические круги английского общества, которых не мог удовлетворить классовый компромисс 1688—1689 гг.

Помимо двух разновидностей деизма — материалистической и идеалистической — в духовной жизни Англии значительным влиянием пользовались и некоторые другие круги. К ним следует отнести в первую очередь лиц, группировавшихся вокруг издателей популярных нравоучительных журналов «The Tatler» и «The Spectator» (издававшихся в начале XVIII в.) Р. Стила и Д. Аддисона. Принадлежа к партии вигов, они использовали печать для критики тористской оппозиции, выражавшей интересы земельных собственников. В то же время они нападали и на радикально-демократические круги, представленные деистами-материалистами. Последние же подвергались нападкам и со стороны писателей и публицистов, примыкавших к тори.

Речь идет о лидере тори Болингброке (1678—1751) и знаменитом сатирике Свифте (1667—1745). Склонявшийся сам к деизму, Болингброк третировал «свободных мыслителей» за их демократизм, за то, что они пытаются снять религиозную узду с простого народа. Деизм Болингброка являлся, по выражению Энгельса, «аристократическим эзотерическим учением» (там же), т. е. был рассчитан на привилегированные и образованные круги общества. Народные же массы, по мнению Болингброка, обязаны были следовать установленной религии и во всем подчиняться духовенству. «Что религия необходима для укрепления государства и что она является одной из его опор, нельзя отрицать, я полагаю, не противореча как разуму, так и опыту», — писал Болингброк (18а, 292). Что касается Свифта, то он занимал в сущности антиклерикальные позиции. Его известная «Сказка бочки» (1704) — пародия на евангельские притчи — вызвала возмущение англиканской церкви. Но, будучи сам священнослужителем и принадлежа формально к высокой церкви, Свифт вынужден был время от времени выступать против нонконформистов и деистов. К этому его толкали также дружба с Болингброком и тесные связи с партией тори.

К плеяде английских вольнодумцев, деистов и материалистов наряду с Коллинзом, Кауардом, Додуэллом принадлежал и Толанд. Более того, он был признанным лидером «свободных мыслителей», идейным вождем этого движения и вместе с тем наиболее крупным представителем философского материализма в рассматриваемый период. Следует также иметь в виду, что мировоззрение Толанда не вмещалось в рамки деиз-

ма. В своем духовном развитии он сделал большой шаг в сторону преодоления ограниченности действительной формы материализма и замены ее той исторической формой материализма и атеизма, которая была выдвинута и обоснована впоследствии великими французскими материалистами.

Понятно, что философские взгляды Толанда несут на себе печать исторической и классовой ограниченности. Деизм даже в его материалистической разновидности оставался учением, которое сохраняло идею бога. Это относится и к пантеизму (от греч. *pan* — все, *theos* — бог), который отождествлял бога с природой и элементы которого были усвоены Толандом в ходе его духовной эволюции. И все же свободомыслие Толанда, опиравшееся на философский материализм, содержало отчетливо выраженную атеистическую тенденцию, несмотря на то, что последняя ослаблялась влиянием деизма и пантеизма.

Толанд не принадлежал к мыслителям, стремившимся выработать философскую систему. Не было у него и таких капитальных трудов, как, например, «Левиафан» у Гоббса или «Опыт о человеческом разуме» у Локка. Его философские воззрения и взгляды на религию изложены в ряде произведений, довольно значительно отличающихся друг от друга по своему характеру и содержанию. У этих произведений различная судьба: одни получили признание и известность, другие подверглись забвению. Но в целом философское наследие Толанда сохраняет свою ценность и значение и представляет серьезный вклад в развитие материализма, в критику религии.

«БОРЕЦ ЗА ИСТИНУ, ЗАЩИТНИК СВОБОДЫ»

Джон Толанд родился 30 ноября 1670 г. в Северной Ирландии, близ г. Лондондерри. О его детстве и юношеских годах сохранилось немного сведений. Известно, например, что Толанд рос в католической семье и, как писал впоследствии он сам, «воспитывался с колыбели в обстановке грубейшего суеверия и идолопоклонничества» (5, VIII). Видимо, это обстоятельство и вызвало у Толанда с ранних лет неприязнь к религии, способствовало становлению его атеистических убеждений.

Обучаясь в местной школе, будущий философ проявил незаурядные способности. Он отличался исключительным трудолюбием и настойчивостью, и к четырнадцати годам был уже хорошо знаком с греческим и латинским языками, зачитывался древними авторами. Любимым писателем Толанда стал римский историк Тит Ливий. Увлекался он также Цицероном, Вергилием, Горацием. Позже Толанд овладел древнееврейским, изучил французский, итальянский, немецкий и голландский языки.

В 1687 г. Толанд поступил в университет г. Глазго, где в течение трех лет изучал философию и теологию. В 1690 г. после кратковремен-

ного пребывания в Эдинбургском университете он получил степень магистра свободных искусств (*magister artium*). Из Эдинбурга Толанд отправился в Лондон. Там в 1691 г. он издал свою первую книгу «Племя левитов» (*The Tribe of Levi*). Это был стихотворный памфлет, в котором острой критике подвергались духовенство и церковь. Священнослужители (левиты) уподоблялись Толандом страшной язве, разъедающей человеческое тело. Книга Толанда, к сожалению, не сохранилась. Однако ее содержание известно благодаря ответному сочинению («*An Answer to the Tribe of Levi in Vindication of the Clergy*», 1691), посвященному защите духовенства от нападок Толанда и изобилующему оскорбительными замечаниями по адресу философа.

Свое образование Толанд продолжил в Голландии, где в течение двух лет (1691—1692) обучался в знаменитом Лейденском университете. Голландия была тогда убежищем свободомыслящих, страной, отличавшейся наибольшей веротерпимостью, славившейся своими учеными и деятелями культуры. С некоторыми из них Толанд общался. Он познакомился, в частности, с Жаном Леклерком (Иоанном Клириком), известным швейцарским историком, теологом и философом, большую часть жизни проведшим в Голландии. Там он издавал свою «Всеобщую и историческую библиотеку» (1686—1693). Это было многотомное издание, содержащее разнообразные сведения по истории мировой культуры.

После возвращения в Англию, видимо в 1693 г., Толанд направился в Оксфорд, где провел около двух лет, изучая гуманитарные науки и языки. В английских университетах господст-

вовал совершенно иной дух, чем в Лейдене. Достаточно сказать, что оксфордские блюстители религии и нравственности в 1683 г. бросили в костер «Левиафан» Томаса Гоббса, а спустя несколько лет подвергли сожжению и другие «кромольные» сочинения. Несмотря на столь мрачную атмосферу, царившую в Оксфорде, Толанд не скрывал своего критического отношения к религии и прослыл у коллег «весьма образованным, но недостаточно религиозным человеком» (11, 2, 295).

Порвав еще в молодые годы с католицизмом, Толанд формально принадлежал к англиканской церкви, точнее, к той ее разновидности, которая именовалась «низкой» церковью и отличалась, как уже говорилось, от «высокой» тем, что была более реформирована и упрощена. Однако в действительности Толанд уже в это время был решительным противником религии и церкви, что убедительно подтвердила его следующая книга — «Христианство без тайн» (*Christianity not Mysterious*).

К работе над ней философ, очевидно, приступил в 1695 г., после своего переезда в Лондон. Впервые книга была опубликована анонимно в 1696 г. Но вскоре вышло второе, дополненное издание с указанием автора. Третье, и последнее, издание увидело свет в 1702 г. Тот факт, что за короткое время «Христианство без тайн» выдержало три издания, свидетельствует о большом успехе книги. И действительно, о ней много писали, говорили, спорили. Демократически настроенные читатели встретили книгу с интересом и сочувствием. В стане же клерикалов она вызвала форменную бурю. На книгу и ее автора обрушились обвинения и проклятия. Одним из

первых против Толанда выступил П. Браун, возглавлявший колледж Троицы в Дублине и ставший впоследствии учителем Д. Беркли. В своем памфлете Браун требовал осудить книгу Толанда и сурово наказать автора «богопротивного» сочинения. С аналогичными заявлениями и требованиями выступили и другие представители англиканской церкви, в частности Д. Норрис*, известный своими нападками на Локка. В 1697 г. ирландский парламент принял решение подвергнуть «Христианство без тайн» публичному сожжению, а автора приговорил к тюремному заключению. Спасаясь от преследования, Толанд, находившийся в то время на родине, бежал из Ирландии в Англию. Однако гонения на него продолжались. С целью защиты от предъявленных ему обвинений в атеизме и покушении на религиозную мораль Толанд написал и опубликовал две работы: «A Defence of Mr. Toland» (1697) и «Vindicius Liberius: Or Mr. Toland's Defence of himself» (1702). И хотя в результате этого, а также из-за внутренних разногласий между высшим и низшим духовенством судебное дело против Толанда было прекращено, нападки на его книгу продолжались еще многие годы. (Как указывает шотландский историк и религиовед Дж. Робертсон, к 1761 г. число различных опровержений и памфлетов, направленных против книги Толанда, превысило полсотни. — См. 75, 149.)

Преследования и гонения, которым подвергся Толанд, вынудили его быть более осторожным.

* В 1697 г. Норрис опубликовал сочинение, направленное против книги Толанда: «An account of reason and faith in relation to the mysteries of christianity».

Таковы обстоятельства появления книги Толанда «*Amyntor, or a Defence of Milton's Life*» (1699), в которой он постарался смягчить наиболее резкие выводы и заявить о лояльном отношении к царствующей фамилии. Кстати сказать, заявления подобного рода делались Толандом и впоследствии. Не раз приходилось ему выступать и с «защитой самого себя». Однако вынужденный характер этих шагов не подлежит сомнению. Политические же симпатии Толанда оставались неизменно на стороне демократов и республиканцев.

Это вновь подтвердилось в 1700 г., когда Толанд переиздал сочинения Д. Гаррингтона, в том числе и его «Республику Океанию», впервые опубликованную в 1656 г. Как и Мильтон, Гаррингтон был сторонником «народного» образа правления». Его главное произведение — «Республика Океания» представляла собой социальную утопию, содержащую немало прогрессивных для своего времени идей, например идею политической и религиозной свободы. В том же 1700 г. Толандом были также изданы «Рассуждения о государстве» А. Сиднея, отличавшегося антимонархическими убеждениями и казнённого в 1683 г. по ложному обвинению в организации заговора с целью убийства короля Карла II Стюарта.

В 1701 г. вышел в свет политический трактат Толанда «*Anglia Libera*» (Свободная Англия). Поводом для его написания стал вопрос о престолонаследии, возникший в Англии в 1700 г. в связи со смертью герцога Глостерского Вильгельма, считавшегося наследником престола. Чтобы исключить притязания на корону Якова II Стюарта (а впоследствии и его сына), не

скрывавшего намерения восстановить католицизм, английский парламент принял решение о передаче престола в руки отдаленных родственников Стюартов — ганноверских курфюрстов, являвшихся протестантами*. Естественно, что Толанд, бывший непримиримым противником католических клерикалов, выступил с поддержкой решения парламента. Однако книга Толанда «*Anglia Libera*» вышла за рамки вопроса о престолонаследии. Она содержала призывы к сохранению и укреплению гражданских свобод, включая свободу совести, клеймила абсолютистские порядки, которые существовали в Англии до революции и которые стремились восстановить в стране реакционеры-роялисты, опиравшиеся на «святую» католическую церковь, а также на монархов Франции и Испании.

В 1701 г. Толанд направился в Германию. В Ганновере он вручил герцогине Софии свою книгу «*Anglia Libera*» и был награжден орденом. Но гораздо более важным событием в жизни Толанда явилось знакомство с выдающимся немецким философом Лейбницем, находившимся с 1676 г. при ганноверском дворе. Сохранились сведения о встречах и беседах Толанда и Лейбница. Однако идейной близости между двумя философами не возникло. Это и понятно: будущий автор «Теодицеи», т. е. богооправдания, не мог найти общий язык с автором «Христианства без тайн», которое развенчивало религию.

После полуторамесячного пребывания в Ганновере Толанд едет в Берлин по приглашению

* Ганноверская династия утвердилась в Англии в 1714 г., после смерти королевы Анны Стюарт. Первым королем из новой династии стал Георг I (1714—1727).

стью принимать за действительность диковинные слухи и небылицы. «Университет — самый обильный рассадник предрассудков, наибольший из которых заключается в том, что мы воображаем, будто научаемся там всему, тогда как на деле не узнаем ничего» (там же, 79). Отличительный признак университетского образования — закоренелый формализм и педантичность, косность и рутинерство. Студенты с великой самоуверенностью повторяют затверженные ими положения сомнительных систем, учатся выражаться на варварском жаргоне, лишенном обычно всякого смысла. «Словом, едва ли можно научиться чему-нибудь в университете, кроме вещей, которые всякий должен забыть как можно скорее, если хочет, чтобы его понимали, и если не желает быть смешным и несносным в другом обществе» (там же, 79—80).

С еще большим сарказмом и гневом Толанд пишет о духовенстве, особом сословии оплачиваемых лиц, «назначение которых не просвещать остальных людей, а удерживать их в заблуждениях» (там же, 80). Священнослужители всех религий, отмечает Толанд, заявляют, что проповедуют истину, однако невозможно, чтобы все веры или хотя бы даже две из них были одинаково истинны. Следовательно, большинство человечества принимает за истину ложное учение, и это происходит по вине священников, выдающих собственные домыслы за слово божие. Толанд делает, правда, оговорку, что сказанное им не относится к «ортодоксальному духовенству» и к «реформатской вере», т. е. к протестантизму. Но не требуется особой пронизательности, чтобы понять, что данная оговорка носила вынужденный характер, ведь не утихла еще буря,

поднятая по поводу его книги «Христианство без тайн». Следует также учесть, что Толанд в письме к прусской королеве не мог открыто назвать себя противником всякой религии, тем более что в том же письме он вполне прозрачно намекает на то, что ожидает человека, который осмелится взять под сомнение или тем более отвергнуть догматы христианства: «Если он не будет предан смерти, изгнан из пределов страны, лишен своих должностей, подвергнут штрафу или отлучен (смотря по размерам власти той церкви, к которой он принадлежит), то в лучшем случае им будут гнушаться и его будут сторониться другие члены общества, а это не всякий способен выдержать даже во имя величайших истин» (там же, 83).

Думается, что в этих словах — ключ к пониманию тех высказываний Толанда, в которых он заявляет о лояльном отношении к англиканству и протестантизму вообще, именуя себя «представителем низкой церкви» (там же, 74). Мы увидим в дальнейшем, что Толанд создал даже специальную концепцию «двух философий», посредством которой он обосновывал необходимость такого порядка, при котором философ-вольнодумец мог бы безбоязненно рассуждать в кругу единомышленников и в то же время публично исповедовать официальную религию, т. е., иначе говоря, поступать согласно изречению древних: «Говори вместе с толпой, а мысли с философами».

Второе письмо к Серене Толанд посвятил рассмотрению возникновения представлений о бессмертии души и их критике. Его главной целью являлось доказательство естественного характера происхождения представлений о душе и ее

бессмертия в противоположность точке зрения церковников, согласно которой идея бессмертия души возведена посредством божественного откровения. При этом автор письма всячески подчеркивал (по указанным выше соображениям), что ограничивает свое исследование исключительно языческими религиями и не ставит под сомнение соответствующий догмат христианства.

«Происхождение идолопоклонства и причины возникновения язычества» — тема третьего письма. И здесь объектом толандовской критики были на первый взгляд религии древних народов. В действительности же философ использовал обширный исторический материал для того, чтобы выявить истоки и корни христианского культа, показать его родство с суевериями и идолопоклонничеством язычников.

По содержанию первые три письма к Серене (в особенности второе и третье) примыкают к сочинению Толанда «Христианство без тайн», где он также стремился вскрыть многочисленные заимствования в христианской религии из язычества и иудаизма. Что касается четвертого и пятого писем, то они стоят особняком и посвящены сугубо философской проблематике. Эти письма явились результатом критического анализа Толандом учения Спинозы, выявления одного из самых серьезных недостатков спинозовской онтологии, а именно отрицания атрибутивного характера движения. В этой связи Толанд исследовал проблему материи и движения, рассмотрел вопрос о пространственно-временных формах существования материи. Разработка Толандом указанных вопросов составила существенный вклад в развитие философского материализма, предвосхитила некоторые положения

важно «несуеверный») был написан Толандом на основе изучения «Римской истории» Т. Ливия, который, как уже говорилось, был его любимым автором. Непосредственным поводом к созданию «Адеусидемона» было стремление Толанда снять с Ливия обвинения в суеверии, которые выдвигались против него многими европейскими филологами и историками позднего Возрождения. Ливию ставили в упрек легковерие, некритическое отношение к мифам и легендам древних римлян, к языческим обрядам и церемониям. В противоположность этой точке зрения, поддерживаемой христианскими богословами, Толанд доказывал, что римский историк не только не разделял суеверий своих соотечественников, но, наоборот, «всю отечественную религию считал вымыслом и ложью» (4, 1, 204).

Защита Тита Ливия не являлась, конечно, для Толанда самоцелью. «Адеусидемон» был направлен на разоблачение суеверий и предрассудков, которым, по остроумному замечанию Толанда, Ливий придавал гораздо меньшее значение, «нежели христиане нашего времени» (там же, 207). Речь шла о вере в чудеса, приметы, знамения, пророчества и прочие «выдумки жрецов-шарлатанов». Имелись также в виду страхи перед кометами и затмениями, которые высмеивал в своей «Истории» Ливий. Толанд давал понять, что суеверия и предрассудки древних римлян продолжают существовать в сознании многих людей, несмотря на достигнутый прогресс в науке. Причину живучести религиозных суеверий философ усматривал в невежестве и легковерии «толпы», идущей на поводу у всякого рода обманщиков, ловко использующих религию в своих интересах.

Мы еще вернемся к этой чисто просветительской концепции религии, развивавшейся Толандом в его сочинениях. Пока же ограничимся констатацией того, что «Адеисидемон» содержал резкую критику священнослужителей, которых Толанд изображал носителями предрассудков и суеверий, обвинял в использовании религии в политических целях. На примерах, заимствованных из «Римской истории», Толанд убедительно показал, что «религия у римлян была полностью приспособлена к политике», служила в руках правителей средством для удержания «подданных в повиновении» (там же, 212). Через все сочинение Толанда красной нитью проходит мысль о необходимости искоренять «чудовищное и зловещее суеверие, которое наполняет раздорами и мятежами процветающие государства, опустошает населеннейшие страны и нередко приводит их к гибели, которое детей отвращает от родителей, союзников — от друзей и разделяет то, что было связано теснейшими узами, которое... заставляло когда-то приносить в жертву невинных детей и взрослых людей (если и теперь где-нибудь не удерживается этот омерзительный обряд), которое ради темных и суетных рассуждений уничтожает всякий душевный покой, которое не положило ни меры, ни предела могилам, тюрьмам, пыткам, изгнаниям, пожарам, убийствам и которое неистовствует не только над славой живых, но часто и над телами и прахом мертвецов» (там же, 229).

В мировой атеистической литературе найдется, пожалуй, не так уж много столь гневных и разящих филиппик против суеверия, под которым Толанд понимал по сути дела религию вообще. Не случайно он с сочувствием цитировал

строки из известной атеистической поэмы Лукреция «О природе вещей»:

Религия больше

И нечестивых сама и преступных деяний рождала.

(Там же, 230)

Основная идея трактата «Назарянин» — обоснование общности трех религий: христианства, ислама и иудаизма. Большой интерес в этом произведении представляют исторические изыскания Толанда. Важное значение имеют, в частности, исследования Толанда, касающиеся так называемых иудео-христиан (эбионитов и назареев). Здесь Толанд в какой-то мере предвосхитил открытия XX в. Мы имеем в виду находки рукописей иудейских сектантов в Кумранских пещерах на берегу Мертвого моря. Учение кумранитов оказалось очень близким христианству, и поэтому считают, что оно предшествовало новой религии. «Назарянин» Толанда — одно из первых (если не самое первое) исследований иудео-христиан, проливающее дополнительный свет на происхождение христианского вероучения и культа. Вместе с тем обращение к истории раннего христианства используется Толандом в целях критики религии. Здесь, как и в работе «Христианство без тайн», он стремится показать, что христианская религия в том виде, в каком она проповедуется официальной церковью, не имеет ничего общего с первоначальным христианством, так что ее следует считать «явным антихристианством» (4, 1, 299). В «Назарянине» содержится также открытый призыв к веротерпимости, к уравниванию в гражданских правах приверженцев всех религий. Толанд и здесь обличает духовенство, обвиняет его в невежестве и своекорыстии.

В 1720 г. выходят в свет два последних произведения Толанда: «Тетрадимус» и «Пантеистикон». В состав «Тетрадимуса» (от *tetradium* — четверка) входило четыре самостоятельных трактата. Первый из них — «Клидофорус», в котором развивается упоминавшаяся ранее концепция «двух философий» — экзотерической, приспособленной к «ходячим воззрениям и религиям, установленным законом», и эзотерической, скрытой и тайной, предназначенной «для способных и глубокомысленных», которым может быть сообщена «подлинная Истина, лишенная всяких покровов» (там же, 313). Вторым трактатом — «Ходегус», в котором Толанд пытался дать рациональное объяснение некоторым «чудесам», содержащимся в Библии. Далее шел трактат «Ипатия», посвященный известной своими работами по астрономии и математике ученой женщине древности, зверски убитой в 415 г. в Александрии христианскими фанатиками*. И наконец, четвертый трактат («*Mangoneutes: being a Defence of Nazarenius*») представлял собой ответ критикам «Назарянина» и был посвящен защите этого сочинения.

«Пантеистикон» наряду с «Письмами к Серене» принадлежит к главным философским произведениям Толанда и требует специального рассмотрения. Здесь же уместно сказать несколько слов об обстоятельствах выхода «Пантеистикона» в свет и его структуре. Указанное произведение было написано на латинском языке и издано анонимно, с ложным обозначением

* Примечательно, что Толанд был первым философом Нового времени, посвятившим Ипатии специальное сочинение.

места издания — Cosmopolis. В действительности же книга была напечатана в Лондоне и авторство Толанда не вызывало сомнений, несмотря на то, что он выступал под именем Яна Юния Эоганезия. (Дело в том, что Толанд родился на ирландском полуострове Unis-Eogan и был при крещении наречен именем Ян (Janus), которое впоследствии заменил на Джон.)

Произведение имело сложную структуру и включало «Рассуждение о древних и новых содружествах ученых, а также о бесконечной и вечной Вселенной», «Чин прославления сократического содружества» и «Краткое рассуждение о необходимости двойственной философии пантеистов и об идее лучшего и славнейшего мужа». «Пантеистикон» отличает необычная литературная форма. В первую очередь это касается «Чина прославления сократического содружества». В нем действуют распорядитель и хор, обильно цитируются и превозносятся античные писатели и поэты, поются оды и гимны, посвященные *«истине, свободе и здравомыслию»*, этому тройному завету мудрецов (там же, 379). В «Пантеистиконе» излагается и своеобразный культ содружества пантеистов, который носит, однако, безрелигиозный характер. Сказанное относится и к содержащемуся в книге «философскому канону», в котором утверждается материальность мира, вечность и бесконечность Вселенной.

В последние годы своей жизни Толанд сильно нуждался. Продав за долги дом, он в 1718 г. переселился в местечко Путней, близ Лондона, где нашел приют в семье простого сельского плотника. К нужде и бедствиям добавилась болезнь почек, ускорившая смерть философа. Толанд умер 11 марта 1722 г. в возрасте 52 лет. На могильной

плите по его завещанию была начертана состав-
ленная им самим эпитафия:

Здесь похоронен Джон Толанд,
Который, родившись в Ирландии, близ Лондондерри,
Учился в Шотландии и Ирландии, а в юности также
в Оксфорде

И не раз ездил в Германию,
Зрелый же возраст провел близ Лондона.
Поклонник всех наук, со знанием больше десяти языков,
Борец за истину, защитник свободы,
Но ничей ни последователь, ни приверженец,
Которого ни угрозы, ни бедствия не заставили
Запятнать данную ему жизнь

Предпочтением выгодного честному.

Дух его соединяется с отцом-эфиром,
От которого некогда произошел,

А тело, повинувшись природе, опускается в материнское
лоно,

Сам же он будет вечно воскресать,

Никогда, однако, не становясь тем самым Толандом,
Который родился 30 ноября.

Остальное ищи в сочинениях.

(Там же, 408)

Много лет спустя, в 1766 г., протестантский священник Торшмид в книге об английских деистах писал: «Если бы Толанд употребил свой разум и способности, дарованные ему творцом, более приличным способом, то он достиг бы более основательной славы, большего спокойствия, а миру мог бы оказать более полезные услуги» (цит. по: 31, 213). Но в том-то и дело, что у философа-вольнодумца были совершенно иные цели и идеалы, чем у служителя церкви. Смысл своей жизни Толанд видел в борьбе против «всяческого суеверия» и зла, за свободу мысли и слова, за торжество человеческого разума.

ХРИСТИАНСТВО ПЕРЕД СУДОМ РАЗУМА



Толанд не был пионером в области рационалистической критики христианской религии. Эта критика велась задолго до того, как появилось его «Христианство без тайн». Вспомним хотя бы Абеяра (1079—1142), Сигера Брабантского (ум. в 1282) и их единомышленников, провозгласивших человеческий разум высшим судьей в вопросах религии. Следует назвать также скептиков эпохи Возрождения, и прежде всего Монтеня (1533—1592), который отстаивал право разума подвергать сомнению религиозные догматы с целью отыскания истины. Сочинение Толанда, написанное уже в Новое время, имело немало общего с произведениями названных мыслителей. Вместе с тем оно значительно углубило критику религии с позиций разума, придало этой критике неотразимую убедительность и силу.

«Христианство без тайн» состоит из трех разделов. Первый—«О разуме»—служит своеобразным гносеологическим введением. Отталкиваясь от идей Локка, Толанд дает ответ на вопрос, что представляет собой разум, и рассматривает пути и условия достижения истины. С содержа-

нием этого раздела мы познакомимся подробнее, когда речь пойдет о теории познания Толанда. Сейчас же нас интересуют два других раздела книги, посвященные логической и исторической критике христианства.

Критический пафос второго раздела направлен против теологического иррационализма. Сущность последнего Толанд усматривал в провозглашенном еще отцами христианской церкви требовании *«поклоняться тому, чего мы не в состоянии понять»* (5, 26). Этот «знаменитый и восхитительный догмат», иронизировал Толанд, является источником всех нелепостей, имевших когда-либо хождение среди христиан. Примером подобных нелепостей может служить, по мнению Толанда, догмат пресуществления, согласно которому хлеб и вино при совершении причастия превращаются в тело и кровь Христа. Теологическому иррационализму Толанд противопоставляет философский рационализм, отвергающий все то, что противоречит разуму, не может быть понято им. *«Ибо то, чего я не понимаю, может дать мне правильное понятие о боге или повлиять на мои действия не в большей степени, чем молитва, произнесенная на неизвестном мне языке, может возбудить мое благочестие»* (там же, 29—30). Прикрываясь лишь верой в слово божие и игнорируя разум, можно даже из Священного писания *«вывести величайшие глупости и богохульства»* (там же, 35). Верить без понимания, без разумных доказательств и очевидной логичности есть достойное осуждения легковерие и безрассудство.

Итак, понимать, чтобы верить. Подобное требование, как известно, выдвигалось еще Абеяром. Но Толанд добавляет к этому требованию

еще одно: «Кто бы ни раскрывал нам что-нибудь, т. е. кто бы ни сообщал нам нечто, чего мы раньше не знали, его слова должны быть понятны, а дело — возможно. Это ПРАВИЛО имеет силу независимо от того, кто сообщает, бог или человек» (там же, 42). Как же быть в таком случае с божественным всемогуществом? По сути Толанд отвергает его, ибо ограничивает рамками возможного. Когда мы говорим, что для бога нет ничего невозможного, уточняет Толанд, мы имеем в виду, что он может сделать все, что возможно само по себе. Правда, философ оговаривается, что возможности бога превышают возможности простых смертных. Однако эта оговорка ничего не меняет в принципе: ведь и в природе имеются силы, которые значительно превосходят силы и возможности человека.

Ограничивая божественное рамками понятного и возможного, Толанд не отказывался, однако, от христианства, изложенного в Евангелии. Напротив, он стремился показать, что догматы Евангелия не противоречат разуму, что «христианство было задумано как разумная и понятная религия» (5, 46) и что только впоследствии оно подверглось искажению, которое затемнило его истинную сущность. Он ссылается на логичность евангельских текстов, их ясность и простоту, достоинства стиля и т. п. И надо признать, что философ предпринял немало усилий, чтобы обосновать свой тезис.

Вряд ли нужно говорить о том, что положение Толанда о «разумности» первоначального христианства, изложенного в Новом завете, не соответствует действительности. О противоречиях и несуразностях, которыми изобилуют евангелия, писали еще античные критики христианст-

ва, о чем Толанд не мог не знать. Да он и сам мог без особого труда удостовериться в этом. Видимо, в данном случае Толанд в угоду своей концепции вполне сознательно пошел на идеализацию евангельских текстов. С этой же целью он изображал мифических апостолов как просветителей, изгоняющих невежество и исправляющих людские нравы. Но даже такая критика христианства, которая содержалась в сочинении Толанда, расшатывала его устои, вела объективно к ниспровержению христианского вероучения и культа.

Особый интерес представляет в этой связи третий, заключительный раздел книги. Именно здесь дается обоснование центрального тезиса сочинения: христианство лишено тайн, в нем нет ничего непостижимого или недоступного разуму. При этом Толанд имел в виду не современное ему, а первоначальное христианство, проповедуемое Евангелием. Положение о том, что в христианстве, как оно изложено в Новом завете, нет ничего противоречащего разуму, разделялось и Локком. Это отражено в его «Опыте о человеческом разуме» (1690) и предельно четко выражено в следующих словах: «...ничто, противное ясным и самоочевидным предписаниям разума и ничто несовместимое с ним не имеет право быть предложенным или быть признанным в качестве предмета веры...» (41, 1, 672). Аналогичные мысли развивались Локком и в «Разумности христианства» (1695). Цитируя Евангелие, он доказывал, что христианство — простое и понятное учение, не имеющее ничего общего со «спекулятивными ухищрениями, путанными терминами и туманными абстракциями» (69, 23), изобретенными теологами, «с множеством пышных,

причудливых и утомительных обрядов» (там же), придуманных священнослужителями.

Таким образом, Толанд шел в этом вопросе по стопам Локка. Однако последний допускал существование недоступных разуму истин откровения. К числу положений, которые «выше разума», Локк относил, например, учение церкви о воскресении мертвых (см. 41, 1, 671). Согласно же Толанду, в христианстве нет сверхразумных истин или положений. Слово «тайна» (mystery) употребляется в Евангелии только в одном значении: вещи, понятной самой по себе, но скрытой различными символическими выражениями, иносказаниями, затемняющими ее смысл. Вещей же, недоступных разуму «по самой своей природе», Евангелие не содержит. Непостижимые тайны в религии, указывал Толанд, выведены церковниками «из мнимых непостижимых тайн природы» (5, 87), и те, кто пытается обосновать первые при помощи последних, либо злонамеренные обманщики, либо абсолютно несведущие люди. Сам Толанд был убежден в познаваемости всего того, с чем сталкивается человек, и решительно отвергал агностицизм идеологов религии.

Анализу теории познания Толанда посвящена специальная глава, но уже сейчас следует подчеркнуть, что, критикуя теологический иррационализм, выявляя агностицизм сторонников религиозного мировоззрения, Толанд опирался на принципы материалистической гносеологии. С этих позиций он и отбрасывал версию о «непостижимых тайнах» религии, заявляя во всеулышание, что истины откровения не только согласуются с нашими обычными понятиями, но и могут быть поняты нами «так же легко, как и наши знания о дереве или камне, воздухе, воде

и тому подобном» (5, 79). Таким образом, Толанд срывал мистический ореол с истин откровения, приравнивал их познание к познанию свойств обычных предметов и явлений внешнего мира. Не делалось исключения и для самого бога. «Подобно тому как под идеей и названием бога мы понимаем его известные атрибуты и свойства, мы понимаем атрибуты и свойства всех других вещей под их идеями и названиями, и мы понимаем первые так же ясно, как и вторые» (там же, 86). И ставя, как говорится, последнюю точку над «і», Толанд подводил читателей своей книги к выводу: «У божественного творца не может быть больше оснований считаться непостижимым, чем у самого презренного из его творений» (там же, 87).

В данном случае комментарии действительно излишни. Думается, что одного этого высказывания Толанда было бы достаточно, чтобы обвинить его в богохульстве.

Но не будем закрывать глаза на уязвимые места концепции автора «Христианства без тайн», стремившегося доказать, что Евангелие лишено каких бы то ни было мистических элементов, что всем новозаветным «тайнам» можно дать рациональное истолкование. Чтобы подтвердить свою точку зрения, Толанд приводит в книге те места из Нового завета, где встречается слово «тайна» и, анализируя их, делает вывод: «...во всем Новом завете слово «тайна» никогда не употребляется для обозначения чего-либо самого по себе непонятого или такого, что показано ясно, но о чем нельзя судить с помощью наших обычных понятий и способностей» (там же, 108). Однако натяжки, допускаемые при этом Толандом, бросаются в глаза. Как ни

старался философ, он не мог доказать недоказуемое. Мистицизм является, как мы знаем, органическим элементом всех религий, и христианство не представляет в этом отношении исключения.

Для обоснования своей концепции Толанд привлекает высказывания и раннехристианских писателей. Ссылаясь на Климента Александрийского и других отцов церкви, он заявлял, что в их трудах также ничего не говорится о «непостижимых и непонятных тайнах в религии» (там же, 119). Следует заметить, однако, что Толанд весьма критически относился к писаниям отцов церкви. Он находил у них «грубейшие ошибки», обвинял их в эклектицизме, в безрассудных попытках примирить христианство с античной философией.

Одним из важных вопросов полемики между представителями философского рационализма и теологического иррационализма был вопрос о соотношении веры и разума. Понятно, что Толанд безоговорочно примкнул к тем прогрессивным мыслителям, которые отстаивали приоритет разума, подчеркивали его главенствующую роль. Такой позиции придерживался, как уже отмечалось, непосредственный предшественник Толанда Локк, настойчиво утверждавший право и обязанность разума «быть нашим последним судьей и руководителем» (41, 1, 680).

В «Христианстве без тайн» встречается немало аргументов, которые приводились и Локком, и другими свободомыслящими философами для обоснования возможности и необходимости «применения разума в религии». Но в сочинении Толанда есть и новый аспект в решении вопроса о соотношении веры и знания. «Истинная вера»

ционного толкования чудес как необычных, сверхъестественных действий, тем более что несколькими строчками ниже философ прямо признает чудо «непосредственным следствием сверхъестественной силы» (там же, 145). И все же нельзя не заметить, что усилия Толанда направлены на ограничение чуда знакомыми нам уже рамками: «Все противоречащее разуму не может быть чудом», «Чудесное действие должно само по себе быть понятным и возможным» (там же). Это еще не все. Чудо, согласно Толанду, не совершается без какой-либо важной цели. «Бог не настолько щедр на чудеса», чтобы совершать их, так сказать, по всякому поводу. Чудо должно обладать, кроме того, исторической и моральной достоверностью. И наконец, «чудеса совершаются в соответствии с законами природы, хотя они выше ее обычных действий...» (там же, 150).

С помощью указанных ограничений Толанд стремится отмежеваться от «вымышленных чудес», которые в изобилии имеются «у папистов, иудеев, браминов, магометан и вообще всюду, где доверчивость людей делает их предметом торговли священников» (там же, 146). Отвергаются им и все «языческие чудеса», а также всевозможные суеверия, рассказы о ведьмах, чародеях и астрологах. Как подделка и ложь, должны быть отвергнуты, по мнению Толанда, и все те чудеса, которые совершаются в тайне или только среди тех, кому они выгодны и необходимы. Оставляя место евангельским чудесам и отбрасывая все остальные, Толанд значительно сужал сферу их проявления. Ограничивая чудеса рамками понятного и возможного утверждая, что они согласуются с законами природы, философ

подрывал саму основу понятия чуда. Но отказаться от этого понятия вообще, полностью исключить всякое упоминание о сверхъестественном Толанд не решился. Пойти на это в «Христианстве без тайн» философ, видимо, не мог ни по объективным, ни по субъективным обстоятельствам. Он сделал этот шаг позже, когда прочно встал на позиции материалистического миропонимания.

Когда, почему и кем были введены в христианство тайны? Ответ на поставленный вопрос дается Толандом в заключительном разделе его книги.

Хронологические рамки рассматриваемого философом периода истории христианства совпадают со временем деятельности отцов церкви и превращения христианства в государственную религию Римской империи. Речь идет, таким образом, о II—IV вв., а также о последующем периоде в истории христианства, когда оно, по мнению Толанда, продолжало эволюционировать, постепенно превращаясь в «антихристианство».

Теперь о причинах и виновниках искажения первоначального христианства.

Христианское учение, указывает Толанд, подвергалось извращению под влиянием, с одной стороны, иудаизма, а с другой — язычества. Новообращенные христиане из евреев и язычников стремились сохранить свои обряды и таинства, увековечить свои «нечестивые суеверия». Руководители же христианских общин в погоне за числом вновь обращенных шли навстречу этому желанию. Так искажался дух Нового завета, и христианство было поставлено в один ряд с «мистериями Цереры и оргиями Вакха» (5, 153).

Значительную долю ответственности за извращение духа первоначального христианства несут, согласно Толанду, представители патристики. Отцы церкви, в особенности те из них, которые были до обращения в христианство язычниками, «настолько перемешали», по словам Толанда, учение Христа со своими ошибочными воззрениями, что сделали первое неузнаваемым. К тому же отцы церкви стали претендовать на роль единственных правомочных толкователей христианства, что в еще большей степени способствовало затемнению и искажению его истинной сущности.

После того как римские императоры стали открыто поддерживать новую религию, продолжает Толанд, болезнь, поразившая ее, стала почти неизлечимой. Началось массовое обращение в христианство людей, остававшихся в глубине души язычниками. «...Они принесли все свои старые предрассудки в новую религию, которую приняли исключительно из соображений политики» (там же, 154). Духовенство же воспользовалось покровительством и поддержкой властей, чтобы окончательно порвать с простотой и бедностью первых христианских общин, ввести пышный и богатый культ, добиться для себя привилегий и возвыситься над мирянами. Толанд рисует впечатляющую картину развития христианского культа, центральное место в котором занимали таинства. На примере главных из них — крещения и причащения — философ убедительно показывает, как под влиянием языческих религий в христианстве появились «тайны и тайные обряды» и как «из-за хитрости и честолюбия священников» христианская религия «унизи-лась до простого язычества» (там же, 163).

ва и подвергнуть рационалистическому анализу догматы Нового завета (см. там же, 172). Чем же объясняется тот факт, что он все-таки обошел своим вниманием эту сторону христианства?

Здесь необходимо учитывать следующие обстоятельства. Во-первых, открытая критика христианского вероучения была значительно опаснее критики культа. Нелишне напомнить в этой связи о тех преследованиях, которым подвергались и в Англии, и в других странах Европы так называемые антитринитарии, отвергавшие догмат троицы. И во-вторых, критика догматического содержания христианства наряду с культом была равносильна полному отказу от христианской религии, к чему Толанд не был еще готов в то время.

Давая общую оценку книги Толанда «Христианство без тайн», следует признать, что философ предстает в ней как большой знаток истории христианской религии и церкви. Он справедливо указывает на то, что христианство впитало в себя множество элементов языческого и иудейского происхождения, усвоило ряд понятий и представлений античной философии, почерпнутых, главным образом, из сочинений Платона и неоплатоников. Однако это был естественный процесс становления и развития новой религии, а вовсе не крах той «истинной веры», которой являлось, согласно Толанду, первоначальное христианство. Если не считать отдельных замечаний Толанда относительно связи религии с государственной властью, то можно сказать, что он по существу игнорировал историческую неизбежность эволюции христианства, обусловленную определенными социально-политическими факторами. Не замечал Толанд и того, что эта эволю-

и других произведениях (о них шла речь в первой главе) можно встретить многие мысли, которые содержатся уже в «Христианстве без тайн». Не повторяя сказанного, остановимся на некоторых положениях последующих сочинений Толанда, обогащающих его первое сочинение.

Большой интерес представляет в этой связи третье письмо к Серене — «Происхождение идолопоклонства и причины возникновения язычества». Как уже отмечалось, Толанд сознательно обратился к религиям древнего мира, чтобы оградить себя от обвинения со стороны идеологов и защитников христианской религии; ведь еще продолжались острые дебаты, вызванные публикацией «Христианства без тайн». Однако материал по истории языческих религий (египетской, греческой, римской) Толанд умело использовал в целях критики христианства. С большой убедительностью он показал, как много общего имеет «новое идолопоклонство христиан» с идолопоклонством и суевериями язычников. «Сюда относятся жертвоприношения, ладан, свечи, иконы, омовения, праздники, музыка, алтари, паломничества, посты, безбрачие духовенства, освящения, прорицания, заклинания, поклонения умершим мужчинам и женщинам, канонизация все новых святых, выступающих в качестве посредников между богом и людьми, добрые и злые духи, ангелы-хранители, покровители мужского и женского пола, которым посвящаются храмы и воздаются особые почести» (4, 7, 135—136). Прибегая к своему излюбленному выражению, Толанд заявил: «Мы имеем тут в прямом и точном смысле слова антихристианство, ибо ничто не противоречит в такой степени учению Христа» (там же, 136). Послед-

и заблуждений, что «благочестивый обман и суверенная глупость» служат средством поддержания и распространения религиозных предрассудков (см. там же).

Однако «с религией, которая подчинила себе римскую мировую империю и в течение 1800 лет господствовала над значительнейшей частью цивилизованного человечества, — верно писал Ф. Энгельс, — нельзя разделаться, просто объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей. Чтобы разделаться с ней, необходимо прежде суметь объяснить ее происхождение и ее развитие, исходя из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства» (1, 19, 307). Просветительская концепция не была в состоянии ни научно объяснить происхождение и сущность религии, ни тем более преодолеть ее. Однако эта концепция в не малой степени способствовала ниспровержению религии с того пьедестала, на котором она находилась в течение многих столетий. При всей ограниченности просветительской критики религии она сыграла исторически прогрессивную роль в борьбе с духовной диктатурой церкви, в подготовке научного атеизма.

Отвергая религиозный иррационализм, утверждая возможность и необходимость освобождения человеческого сознания от всего, что противно и чуждо «свету разума» (4, 1, 132), решительно выступая против «лживости и своеволия духовенства» (там же, 134), Толанд наносил религии и церкви удары, которые расшатывали их вековые устои.

КАК ВОЗНИКЛА ВЕРА В БОГОВ И В БЕССМЕРТИЕ ДУШИ



«Христианстве без тайн» Толанд не ставил вопроса о происхождении религиозных верований. Его внимание было направлено на исследование эволюции христианства, выяснение причин, которые привели к перерождению этой некогда «разумной» и понятной всем религии. Вопрос же о происхождении первоначального христианства решался Толандом достаточно просто: в согласии с традицией он признавал богооткровенный характер учения Христа. Так, в предисловии к названному сочинению Толанд отмечал, что «божественность Нового завета принимается (им. — Б. М.) как само собой разумеющееся» (5, XXIV). И хотя философ одновременно подчеркивал, что «доказательство божественности Писания зависит от разума» (там же, 32) и что все, сообщаемое богом в откровении, должно быть «понятно и возможно» (там же, 42), сам факт признания Толандом откровения в «Христианстве без тайн» не подлежит сомнению.

В «Письмах к Серене» также можно встретить ссылки на «авторитет божественного откровения» (4, 1, 64), но бросается в глаза то, что, во-первых, этих ссылок значительно меньше, чем

в «Христианстве без тайн», и, во-вторых, они носят довольно формальный характер. И это не случайно. Ведь в «Письмах к Серене» Толанд предстает перед нами как убежденный материалист, развивает свое учение о движении материи (рассматриваемое в следующей главе), которое исключало идею бога. Однако открыто выступить против этой идеи Толанд не решился. Он предпринял обходной маневр и под видом решения «чисто исторической задачи» (там же, 107), связанной с исследованием возникновения и развития религиозных представлений у язычников, доказывал «человеческое происхождение богов» (там же, 128). Мы имеем в виду третье письмо к Серене.

Как же возникла вера в богов у язычников? Интересно, что, отвечая на этот вопрос, Толанд в какой-то мере выходил за рамки чисто просветительской концепции религии. Он пытался выявить связь между верой в бога или богов и почитанием земных владык: «Людам очень рано были внушены такие же представления о самом боге, какие у них сложились до того об их земных государях» (там же, 109). Отсюда идут, по мнению Толанда, широко распространенные среди язычников представления о богах как ревнивых, мстительных и своевольных существах. Не было такой страсти или каприза у их земных владык, которые не были бы приписаны богам. Поэтому мы часто читаем, замечает Толанд, о любовных похождениях богов, об их свадьбах и кутежах, ссорах и побоищах, мести и грабежах, об их невзгодах. Не удивительно также, что боги всегда изображались в том виде, в каком их настигла смерть, и с теми отличительными приметами, какие они имели при жизни. Так, неко-

торые из богов всегда стары, а другие вечно юны; есть родители, дети и родственники; есть между ними хромые и слепые; есть копытные и крылатые; одни вооружены мечами, копьями, дубинками, луками, другие мчатся на колесницах, в которые впряжены кони, львы, тигры, дельфины, павлины, голуби. «Все эти черты, — заключает Толанд, — частью были заимствованы из действительной истории их земной жизни, а частью являются поэтическими аллегориями...» (там же, 128).

Решающую роль в возникновении веры в богов играли, согласно Толанду, погребальные обряды древних народов. Почитание «великих покойников» (царей, полководцев, законодателей, мудрецов) с течением времени стало настолько чрезмерным, что превратилось в их обожествление. «История учит, — писал Толанд, — что египтяне, ассирийцы, древние греки и другие народы воздавали божеские почести своим государям после их смерти» (там же, 122). «Нечестивая страсть к обожествлению», отмечал он далее, поощрялась и подогревалась преемниками умерших монархов, их женами, братьями и сестрами, придворными льстецами, а также жрецами, извлекавшими для себя выгоду из легковерия простого народа. Это знакомая уже нам картина: с одной стороны, суеверная толпа, с другой — жрецы-шарлатаны и прочие обманщики, насаждающие веру в богов в интересах земных владык, но не забывающие и о своих собственных интересах.

Возведенные в сан богов, «великие покойники» требовали религиозного поклонения. Так возник языческий культ, состоявший из «весьма нелепых и сумасбродных действий». Желая уго-

дить своему богу тем же, чем они угождали ему, когда он был государем, язычники воздвигали великолепные храмы, где на роскошных столах или алтарях ставили жертвенные яства. Они воображали, замечает Толанд, что бог и его свита питаются кровью и испарениями закланных животных и услаждают свои божественные ноздри благовонием курений, а свои священные очи — пышностью храмовых церемоний. «Все богослужение устраивалось в соответствии с царственной обстановкой их земной жизни» (там же, 123). Для совершения обрядов были выделены особые торжественные дни, положившие начало религиозным праздникам. Потребовалось и специальное сословие людей, в обязанность которых входило устройство праздничных церемоний и восхваление обожествленных государей. Жрецы же со своей стороны пользовались значительными привилегиями. «Важнейшими из этих привилегий были вначале освобождение от всяких других общественных повинностей и богатое содержание» (там же). Вскоре, однако, земные государи поняли, что жрецы могут быть им полезны и при жизни. Известны случаи взаимного соглашения между государем и жрецом. «...Первый обязывался обеспечить последнему все его привилегии, если тот будет взамен проповедовать его неограниченную власть над народом...» (там же, 125).

Высказывания подобного рода свидетельствуют о том, что Толанд приблизился к выявлению одной из социальных функций религии и церкви — удерживать в повиновении народные массы. Философ подчеркивал, что, освящая власть государей, жрецы способствовали сохранению тирании. Они запугивали людей страшными кара-

ми, ожидающими якобы тех, кто посягнет на божественные права тиранических владык. Аналогичную роль, добавляет Толанд, выполняет теперь «подобострастное духовенство», требуя от народа безусловного повиновения христианским королям, которые также притязают на божественное происхождение.

Погребальные обряды и возникший на их основе культ умерших Толанд считал главным, но не единственным источником религиозных представлений язычников. Почитались ими не только люди, но и многие полезные предметы, которые рассматривались как дар богов. Обожествление распространялось на животных и растения, на стихийные силы природы, на планеты и звезды. Поклонялись даже городам, которые, как, например, Рим, возводились в божественное достоинство. Обожествлялись, наконец, различные состояния человеческой души, ее способности и свойства. «Так были обожествлены доблесть, честь, безопасность, согласие, целомудрие, свобода, победа, милосердие, благочестие и т. д.» (там же, 117). Любопытно, что Толанд весьма одобрительно отзывался об обожествлении названных добродетелей, считая, что это вело к улучшению нравов. С другой стороны, он с негодованием писал об обожествлении порочных наклонностей и низменных проявлений души: клеветы, страха, наглости. «Величайшей нелепостью представляется мне обожествление случайности, этой прямой противоположности всякому порядку, разуму и плану» (там же, 119). Толанд имел в виду в данном случае бегиню судьбы Фортуну, почитавшуюся древними римлянами.

Рассматривая и критически оценивая языческие представления о богах и практиковавшийся

язычниками культ, Толанд проявил огромную эрудицию, предвосхитил многие результаты, достигнутые позднейшим религиоведением в области изучения религий древнего мира. Наиболее плодотворной была мысль Толанда о земном человеческом происхождении веры в богов, которую он доказывал и обосновывал, привлекая обширный исторический материал, ссылаясь на античных писателей и поэтов *. Плодотворными были и мысли Толанда об использовании религии в политических целях, как средства укрепления царской власти. Значительный интерес представляют высказывания философа об эмоциональных, психологических корнях религии. «Постоянное колебание человеческой души между надеждой и страхом есть одна из главнейших причин суеверия» (там же, 112). В этой связи Толанд подвергает критическому анализу магию и астрологию, веру в духи и привидения, в ад и загробное воздаяние. «К этому присоединилось бесчисленное множество других нелепых суеверий, которые сохраняются в большинстве стран до настоящего времени...» (там же, 125—126).

Однако наиболее подробно и обстоятельно Толандом исследуется вера в бессмертие души, и это отнюдь не случайно. Догмат о бессмертии человеческой души составляет важнейший элемент не только христианского вероучения, но и других религий откровения (иудаизма, ислама). На идее бессмертия души основываются религиозные догмы об аде и рае, воскрешении мерт-

* Толанд ссылается на свидетельства Геродота, Диодора Сицилийского, Страбона, Плиния, Диона Кассия, Аммиана Марцелина и других историков, цитирует Геснода, Вергилия, Цицерона, Ювенала и др.

за, испытавший на себе влияние вольномыслия Акосты.

Не приходится удивляться, что критика догмата о бессмертии души велась свободомыслящими философами в завуалированной форме, достаточно осторожно. Они прибегали обычно к ссылкам на Библию, доказывая, что в ней ничего не говорится о бессмертии души, а упоминается лишь о воскрешении мертвых и жизни вечной. Согласно их точке зрения, в момент смерти человека вместе с телом умирает и его душа. Для того же чтобы она могла в день страшного суда предстать перед богом, необходимо телесное воскрешение мертвых, поскольку душа не может существовать без своего материального субстрата. «Что человеческая душа бессмертна по своей природе и является живым существом, независимым от тела, или что какой-нибудь человек... бессмертен иначе, чем при воскресении в день страшного суда,—писал Т. Гоббс,—есть учение, недоказуемое на основании писания» (26, 2, 449).

Подобные взгляды развивались и так называемыми «польскими братьями»*, оказавшими определенное влияние на Д. Локка. В XVIII в. эту же точку зрения отстаивал английский философ-материалист и известный ученый Д. Пристли. В своем главном философском труде «Исследования о материи и духе» (1777) Пристли утверждал, что человек материален, ссылаясь при

* Движение «польских братьев» было одной из наиболее радикальных форм религиозной Реформации в Польше в XVI—XVII вв. Одним из видных представителей этого движения был Ф. Социн, прибывший в Польшу из Италии и положивший начало так называемому социннизму.

этом на Священное писание и отвергая учение о бессмертии человеческой души. И хотя Пристли считал, что возможно воскрешение мертвых, основной смысл его сочинения состоял в обосновании материалистического решения психофизической проблемы, в доказательстве того, что «без телесных органов, нервов и мозга мы не можем иметь ни ощущений, ни идей» (14, 3, 222).

Толанд, как мы увидим, разделял и отстаивал положение о материальной обусловленности сознания. Однако к критике идеи бессмертия души он подошел с другой стороны. Не считая, наверное, возможным отрицать бессмертие души с позиций материализма, философ поставил перед собой задачу показать, что представления о бессмертии души могли возникнуть «без помощи божественного откровения» (4, 1, 97), т. е. вполне естественным, а не сверхъестественным способом. Одновременно Толанд стремился выявить несостоятельность этих представлений, ничем не отличающихся, по его мнению, от прочих вымыслов древности. Понятно, что сделать это Толанд мог лишь на материале языческих религий, не ставя под сомнение, по крайней мере на словах, соответствующий догмат христианства.

Как показывает Толанд, бессмертие души («и все, что отсюда вытекает: рай и ад, промежуточные сферы*, привидения, колдовство, некромантия** и все виды гадания» (там же, 95)) провозгласили первыми среди язычников древние египтяне. К идее бессмертия души, отмечает

* Имеется в виду чистилище, которое, согласно учению католицизма, является промежуточным местом между раем и адом.

** Некромантия — гадание по трупам.

философ, египтяне пришли под влиянием своих погребальных обрядов и способов увековечения умерших. Толанд ссылается на широко распространенный в Древнем Египте обычай бальзамирования трупов и превращения их в мумии, которые сохранялись в течение тысячелетий. Он напоминает также свидетельства античных историков, согласно которым набальзамированные тела умерших египтяне перевозили через реку и озеро, именуемое Ахерузией, на Елисейские поля, как называлось общее кладбище близ Мемфиса. Там в специально построенных склепах и происходило захоронение мумий. «Таков наиболее естественный взгляд на происхождение поэтических вымыслов о Елисейских полях, о Хароне и взимаемой им плате за перевоз (умерших. — *Б. М.*), о различных обителях отошедших душ и о вратах подземного царства. Всякое иное представление неверно или во всяком случае шатко и неправдоподобно» (там же, 101), — заключал Толанд. Как видно, философ отвергал религиозно-мифологические представления о душе и давал им сугубо земное истолкование.

От египтян вера в бессмертие души, указывал Толанд, распространилась по всему Древнему Востоку, а затем была воспринята древними греками и римлянами. В этой связи Толанд обращает внимание на то влияние, которое оказала египетская мифология и религия на греческих философов (например, на Пифагора и Платона), а также на эпическую поэзию: «Гомеровское предание о загробных муках идет из Египта» (там же, 104). Аналогичного происхождения и «Энеида» Вергилия, который, по словам Толанда, был наиболее точным живописателем подземного царства. В дальнейшем представления о бессмер-

тии души распространились среди скифов, германцев, галлов и бриттов, перенявших эти представления от восточных народов, греков и римлян. Одной из причин столь широкого распространения учения о бессмертии души являлось, согласно Толанду, то обстоятельство, что «оно утешало человека надеждой на то, чего он желает больше всего на свете, именно на продолжение его существования в загробном мире» (там же, 101). Вместе с тем Толанд указывал, что вера в бессмертие души поддерживалась правителями и священниками «ввиду ее практической пользы» (там же, 102). Поясняя свою мысль, Толанд отмечал, что идея загробного воздаяния, органически связанная с верой в бессмертие души, помогала власти имущим держать народ в страхе и повиновении, внушала людям, что в потустороннем мире они найдут свою награду, которой были лишены в земной жизни.

Интересно, что определенную роль в возникновении и распространении представлений о бессмертии души Толанд отводил философам-идеалистам, тем античным мыслителям, «которые выставляли разные вероятные доводы в пользу самостоятельного существования и вечности души» (там же). Они полагали, уточняет Толанд, что их идеи нематериальны и не имеют ничего общего с телом; они исходили из существования свободной воли и произвольных движений; они придавали большое значение сновидениям и грезам; они видели, что люди охвачены неутолимой жадью знания, стремятся предвидеть будущее и настойчиво желают счастья. На основании подобных рассуждений, заключает Толанд, философы пришли к выводу, что «все это должно иметь своим источником некое существо, отличное от

тела, обладающее собственной двигательной силой и, следовательно, бессмертное, ибо всякая частица материи приводится в движение внешней причиной, а то, что имеет (причину) движения в самом себе, никогда не может его утратить» (там же).

Думается, что Толанд одним из первых среди мыслителей Нового времени обратил внимание на то, что в марксистской философской литературе принято называть гносеологическими и психологическими корнями религиозно-идеалистического мировоззрения. Что касается социальных корней религии, Толанд, как и многие другие философы-просветители, ограничился в этой области лишь некоторыми догадками. Классовых же корней религии в собственном смысле этого слова он по существу не заметил. В частности, Толанд прошел мимо того факта, что в погребальном культе древних египтян (а также других народов) нашло своеобразное отражение классовое расслоение рабовладельческого общества.

Отмечая, что некоторые античные философы разделяли и пропагандировали учение о бессмертии души, Толанд подчеркивает, что многие мыслители прошлого в прямой или завуалированной форме отвергали это учение, считая его несостоятельным и вредным. Это относится не только к отдельным мыслителям, но и к целым философским школам, которые, как, например, последователи Эпикура и стоики, не признавали бессмертия души: «Некоторые другие школы считали, что душа после смерти тела совершенно уничтожается, возвращаясь обратно в мир и растворяясь в нем» (4, 1, 103). Речь идет в данном случае о стоиках, в воззрениях которых дей-

ствительно имелись элементы материализма и пантеизма. На позициях неверия в бессмертие души находились, по мнению Толанда, и выдающиеся античные поэты, которые, хотя и украшали свои творения вымыслами о душе, на самом деле посмеивались «над сказками об аде, духах и прочем» (там же, 105). С сочувствием цитирует Толанд слова римского автора Корнелия Севера: «Сказки о мире подземном — сплошь измышленье поэтов» (там же).

Доводы тех, кто отрицал бессмертие души, будь то философ или поэт, наиболее убедительно изложил, с точки зрения Толанда, римский писатель и ученый Плиний Старший в своей «Естественной истории». Смысл рассуждений Плиния состоял в следующем: «...положение всех людей после кончины таково же, как до начала жизни, и ни тело, ни душа не осознают после смерти больше, чем сознавали до рождения» (там же, 106). Мысли о бессмертии души, о ее переселении, о загробном мире Плиний считал вздорной выдумкой, нелепым суеверием. «Но какое чудовищное безумие думать, — восклицал античный писатель, — что жизнь может быть возрождена смертью!.. Насколько же легче и вернее полагаться на свой собственный опыт, изгоняя всякий страх мыслью о том, чем был ты до рождения» (там же, 106—107).

Цитируя Плиния и других античных мыслителей, отрицавших бессмертие души, Толанд для видимости не соглашался с их мнением, называл их взгляды заблуждением людей, которые «говорят о том, чего не знают» (там же, 107). Но при достаточно внимательном чтении второго письма к Серене не остается и тени сомнения в том, что Толанд полностью разделял точку

зрения противников идеи бессмертия души. Не случайно, что, заявив в самом начале письма о признании учения о бессмертии души, «которое лучше всего и яснее всего доказывается христианством, получившим откровение от самого бога» (там же, 86), Толанд не приводит ни единого аргумента в пользу названной концепции. В словах же философа о том, что возведенное богом должно быть истинно и безусловно достоверно, «хотя оно и не всегда доступно нашему пониманию» (там же, 107), содержится явная ирония, которая, конечно, не могла ввести в заблуждение идейных противников Толанда относительно его подлинных намерений.

Выводы, к которым Толанд подводил читателей своих «Писем», были вполне определены: вера в бессмертие души возникла помимо божественного откровения; у нее, как и у веры в бога, земное, естественное происхождение; религиозные представления и связанный с ними культ лишены каких бы то ни было разумных оснований; они должны быть отброшены как заблуждения и вымыслы, квалифицированы как обман, поддерживаемый правителями, распространяемый священнослужителями в целях собственного обогащения, а также с тем, чтобы удерживать народ в повиновении.

УЧЕНИЕ О МАТЕРИИ

Антирелигиозная, атеистическая направленность сочинений Толанда может быть правильно понята и объяснена лишь при том условии, если мы будем иметь в виду, что автором этих сочинений являлся философ-материалист, защитник и пропагандист передовых научных взглядов своего времени. Поэтому, и только поэтому, Толанд, как уже отмечалось, смог выйти за рамки религиозно-философских концепций деизма и пантеизма, подойти ближе всех других английских вольнодумцев к той исторической форме материализма и атеизма, которая была развита впоследствии (не без его влияния) французскими просветителями XVIII в.

С именем Толанда связано в первую очередь дальнейшее развитие учения о материи, включающего положения об атрибутивном характере движения, о пространстве и времени как объективных формах существования материи, о единстве и взаимосвязи всех существенных свойств материального мира.

«ДВИЖЕНИЕ — СУЩЕСТВЕННОЕ СВОЙСТВО МАТЕРИИ»

Философии известны два противоположных решения вопроса о соотношении материи и движения. Первое, идущее от Аристотеля, основывалось на том, что все «движущееся должно чем-то приводиться в движение», причем «вечное движение необходимо вызывается тем, что́ вечно...» (16, 1, 312). Исходя из данного положения, Аристотель пришел к идее перводвигателя, или бога, который, будучи сам неподвижен, извне определяет движение материи. В учении об источнике движения «онтология и космология Аристотеля сливаются с его теологией, или богословием» (17, 284). Не удивительно, что аристотелевская идея перводвигателя была воспринята и развита схоластикой. Отталкиваясь от этой идеи, Фома Аквинский ввел в свои доказательства бытия бога доказательство «от движения», поставив его на первое место.

Но не только схоластическая философия разделяла учение Аристотеля об источнике, или причине, движения. Оно вошло во многие системы механистического материализма Нового времени, признавалось такими крупнейшими мыслителями, как Декарт и Гоббс. И это не случайно. Для механицизма проблема источника движения была поистине камнем преткновения. Сведение всех форм движения к механическому невольно порождало представление о том, что движение может быть вызвано лишь внешней силой. Так, согласно Декарту, бог сообщил материи определенное количество движения, которое с тех пор остается неизменным. Правда, бог, давший материи толчок, приведший мир в дви-

жение, в дальнейшем устранялся Декартом от какого бы то ни было воздействия на природу. Но так или иначе божество занимало в системе французского философа достаточно важное место, являясь не только источником движения, но и связующим звеном между материальной и духовной субстанциями, душой и телом.

Что касается Гоббса, то, решая вопрос об источнике движения, он также приходил к выводу о наличии некоего вечного двигателя, но подчеркивал при этом, что такого рода двигатель не есть нечто неподвижное, а, напротив, «нечто находящееся в вечном движении» (26, 1, 204). Первичный и вечный двигатель находится в движении, поскольку «вещь, которая сама не находится в движении, не может двигать что-либо» (там же). Как видно, Гоббс отступал от аристотелевского положения о неподвижном перводвигателе, и на это были серьезные основания. Ведь из неподвижности перводвигателя Аристотель выводил его бестелесность, нематериальность. Согласно же Гоббсу, бестелесная субстанция вообще не может существовать, является фикцией. Признание Гоббсом первичного двигателя свидетельствовало об ограниченности его материализма, неспособности решить с позиций механицизма проблему источника движения материи. С другой стороны, Гоббс объявил перводвигатель телесным, материальным, что в корне противоречило традиционному представлению о боге (перводвигателе) как духовном существе. Таким образом, Гоббс как бы остановился на полпути к признанию того, что материя содержит в самой себе источник своего движения и не нуждается ни в каком божественном перводвигателе.

Заметим также, что непосредственный предшественник Толанда Локк был сторонником порождения движения богом, поскольку считал, что материя «не обладает способностью произвести в себе движение» (41, 1, 604). На вопрос о том, «материально ли вечное существо или нет» (там же, 606), Локк отвечал, что оно не материально. Таким образом, автор «Опыта о человеческом разуме» отступал от Гоббсова положения о том, что бог есть «естественное тело», и объявлял, что «материя не совечна вечному духу» (там же, 609).

Вторым путем пошли те философы, которые исходили из принципа самодвижения материи. Сформулированный еще стихийными материалистами и диалектиками древности, этот принцип получил дальнейшее развитие в эпоху Возрождения. Немалая заслуга в разработке идеи активности материи принадлежит, в частности, Д. Бруно, который отождествлял бога с природой, материей, приписывал природе одушевленность. «Самодвижение в природе — таков глубочайший смысл идеи всеобщей одушевленности природы в философии Ноланца, в его трактовке учения о мировой душе» (29, 69).

Идея внутренней активности материи разрабатывалась также родоначальником английского материализма Ф. Бэконом. Он решительно отверг положение схоластиков о «первом двигателе» как прямо противоположное природе, а представление о «пассивной материи» объявил «совершеннейшей фикцией человеческого ума» (20, 2, 305). Бэкон отстаивал точку зрения о неразрывной связи материи и движения, утверждая идею вечности и неуничтожимости материи. Однако следует помнить указание

К. Маркса о том, что учение Бэкона, изложенное в форме афоризмов, еще кишит «теологическими непоследовательностями» (1, 2, 143).

Значительный вклад в развитие учения о материи и движении внес Б. Спиноза. Голландский мыслитель порывает с дуализмом Декарта и обосновывает положение о единой материальной субстанции, обладающей атрибутами протяжения и мышления. Субстанция Спинозы — это бесконечная, никем не сотворенная и вечная природа. Она существует необходимо и не нуждается ни в каких внешних причинах. Спинозовская концепция субстанции исключала, следовательно, представление о каком-то особом, отделенном от природы источнике движения. Но она и не рассматривала движение как неотъемлемое свойство материи. В учении Спинозы субстанция абсолютно лишена движения. Последнее является не атрибутом субстанции, а лишь ее бесконечным модусом. Однако сущность модусов, согласно Спинозе, не включает в себе необходимого существования. Иными словами, в порядке природы представляется одинаково возможным как то, чтобы тот или иной модус существовал, так и то, чтобы он не существовал. И хотя Спиноза, как уже отмечалось, считал движение бесконечным модусом, т. е. признавал по существу вечность и несотворимость движения, это не спасало полностью положения. Уязвимым местом спинозовской онтологии оставалось выведение движения из субстанции и ее атрибутов, а также объяснение происхождения всего многообразия единичных вещей из неподвижной субстанции (см. 52, 180—181; 213—214, 38, 112—114; 134—135).

На противоречия и недостатки Спинозовского учения о движении одним из первых обратил внимание немецкий философ и ученый Э. Чирнгаус (1651—1708). В своих письмах к Спинозе он просил разъяснить, каким образом из покоящейся субстанции, обладающей протяжением, может произойти бесконечное разнообразие тел, обладающих движением. Отвечая Чирнгаусу, Спиноза вынужден был признать, что «покоящаяся материя, насколько это зависит от нее самой, будет продолжать пребывать в покое и не побудится к движению иначе, как более могущественной внешней причиной» (53, 2, 648). Встать на точку зрения признания подобной причины, побуждающей материю к движению, Спиноза, естественно, не мог, ибо это в корне противоречило его материалистическому монизму. Но он не смог дать никакого другого ответа на поставленный перед ним вопрос о причинах движения и многообразия тел. В этом сказывалась метафизическая ограниченность учения Спинозы о субстанции, чисто механистическое понимание движения как перемещения тел в пространстве, различающегося по скорости и направлению.

Заслуга Толанда перед историей философии состоит в том, что он продвинулся в разработке проблемы материи и движения дальше всех своих предшественников, выдвинул и обосновал положение о движении как существенном и неотъемлемом свойстве материи.

Выше уже отмечалось, что проблема движения материи рассматривалась Толандом в «Письмах к Серене», в процессе критики Спинозовской онтологии. От внимательного взгляда английского философа не ускользнуло отсутствие в уче-

нии Спинозы исчерпывающего ответа на вопрос об источнике движения в природе и причинах разнообразия тел. «...Спиноза,—писал Толанд,— не объяснивший, каким образом материя приводится в движение и каким образом движение сохраняется, не признавший бога первым двигателем, не доказавший и не предположивший даже, что движение является атрибутом материи (он утверждал обратное), и вообще не разъяснивший, что такое движение, не сумел показать, каким образом разнообразие отдельных тел возможно примирить с единством субстанции или с однородностью материи во всей вселенной» (4, 1, 145—146).

Справедливости ради нужно сказать, что, обнаружив серьезный пробел в учении Спинозы, Толанд сделал из этого неправомерный вывод о том, что философская система голландского мыслителя «в целом неверна и лишена какого бы то ни было основания» (там же, 146). В пылу полемики Толанд допустил ошибку в общей оценке спинозизма, не заметил всей глубины и правильности исходного основополагающего принципа Спинозы, провозгласившего природу (субстанцию) причиной самой себя (*causa sui*). Недооценка Толандом спинозовской концепции субстанции не позволила ему увидеть, что понятие «*causa sui*» имплицитно подразумевает понятие самодвижения. «...Если бы Спиноза развил дальше то, что заключается в понятии *causa sui*, — писал Гегель, — то его субстанция не была бы чем-то неподвижным» (24, 11, 286).

Однако Толанд был прав в том отношении, что выявил непоследовательность Спинозы в истолковании движения, убедительно пока-

зав, что, отрицая атрибутивный характер движения, голландский философ не смог удовлетворительно объяснить ни происхождения самого движения, ни того, каким образом возникает многообразие конечных вещей из неподвижной субстанции.

Критика Толанда направлена не только против Спинозы. Автор «Писем к Серене» критиковал всех тех, кто считал, что «материя сама по себе бездейственна» и что движение ей «сообщило божество» (4, 1, 143). «Я отрицаю, — подчеркивал Толанд, — что материя есть или когда-либо была бездейственной мертвой глыбой, находящейся в состоянии абсолютного покоя, чем-то косным и неповоротливым» (там же, 152) *. Подобный взгляд на материю мог утвердиться, по мнению Толанда, потому, что философами не проводилось различия между пространственным движением отдельных тел и движущей силой, или активностью, материи. Первое есть только изменение положения тела и является следствием внешней силы, приложенной к телу. Второе же внутренне присуще материи, составляет ее атрибут.

Выдвигая положение о необходимости различения активности как всеобщего свойства материи и простого механического движения тел, Толанд предлагал ввести во избежание смеше-

* Здесь Толанд в неявной форме полемирует с главным представителем идеалистической философской школы кембриджских платоников Р. Кедвортом. В своем сочинении «Истинная интеллектуальная система мира» (1687) последний как раз утверждал, что материя является сама по себе «мертвой глыбой» и что только благодаря духу она приобретает движение и силу (см. 35, 213).

Прежде всего Толанд обращал внимание читателя на многообразие материи, на бесчисленное множество ее модификаций и акциденций, которые не могут быть выведены только из протяжения материи. Если приписывать материи лишь одну протяженность, если мыслить ее без движения, то это должно быть нечто лишённое всяких свойств и отношений, всяких чувственных качеств, ибо все это непосредственно зависит от движения, является естественным и несомненным следствием движения (см. 4, 1, 157).

Во-вторых, «общепризнанная делимость материи также неопровержимо доказывает, что материя не может быть мыслима без движения, так как именно движение делит ее на разные части» (там же).

В-третьих, Толанд решительно отверг понятие пустоты, признание которой, по его мнению, предполагает бездеятельность материи. Понятие пустоты, указывал философ, есть одно из многочисленных заблуждений, вытекающее из определения материи только через протяжение. Но если принять, что материя в такой же мере активна, как протяженна, то понятие пустоты теряет всякий смысл. (Мы вернемся в следующем параграфе к критике Толандом понятия пустоты в связи с рассмотрением его взглядов на пространство и время.)

В-четвертых, Толанд опровергал точку зрения тех философов, которые признавали наряду с движением состояние полного покоя и на этом основании объявляли материю бездеятельной, делали вывод о порождении движения какой-то особой силой. Возражая сторонникам такой точки зрения, Толанд рисует картину

покоем» (там же, 193). Окружающий нас материальный мир не знает, согласно Толанду, ни дряхлости, ни упадка; он вечен и бесконечен, постоянно меняется и обновляется. «Но изменения в частях не влекут за собой никакого изменения вселенной, ибо ясно, что постоянные изменения, переходы и превращения материи не могут вызвать ни увеличения, ни уменьшения ее общего количества, как ни одна буква не прибавляется к алфавиту и не убавляется от него из-за бесчисленных сочетаний и перестановок букв в великом множестве слов и языков» (там же, 169). Короче говоря, «мир во всех своих частях и видах пребывает во все времена в одном и том же состоянии» (там же).

Развитые Толандом идеи о неразрывной связи материи и движения, непрестанном изменении материального мира, всеобщей активности природы имели огромное значение для становления диалектики, преодоления метафизического способа мышления. Но было бы, конечно, преувеличением считать Толанда последовательным сторонником диалектического метода или полагать, что ему удалось сформулировать диалектическую концепцию движения. Для этого в эпоху Толанда не было ни естественнонаучных, ни философских предпосылок. Несмотря на ряд глубоких диалектических положений, содержащихся в «Письмах к Серене», и прежде всего положение об атрибутивном характере движения, Толанду был еще присущ метафизический, неисторический взгляд на природу, который преобладал в XVII—XVIII вв.

Не умаляя заслуг Толанда перед историей диалектики (см. 36, 180), нужно видеть в то же время и метафизическую ограниченность его

воззрений. Процесс развития как переход количественных изменений в качественные, как уничтожение старого и возникновение нового остался чужд Толанду. Сформулировав же идею самодвижения материи, он не смог выявить внутренний источник активности материи, ту двигательную силу, которая заключается в единстве и борьбе противоположностей. Словом, научная диалектическая концепция развития осталась по вполне понятным причинам вне поля зрения английского материалиста.

Признание атрибутивного характера движения неразрывно связано с признанием его несотворимости и неуничтожимости. Однако Толанд не был достаточно последователен в решении этого важного вопроса. С одной стороны, он недвусмысленно давал понять читателям «Писем к Серене», что лишить материю движения, раз оно внутренне присуще ей, так же немыслимо, как лишить ее протяжения или плотности. Говорить, что бог может уничтожить движение, равносильно утверждению, что он может уничтожить материю (см. 4, 1, 71). С другой стороны, Толанд пытался внушить своим читателям, что его единственная забота— «доказать, что материя по необходимости столь же активна, как и протяженна», и что он вовсе не хочет вмешиваться в споры, которые ведутся «относительно ее происхождения и долговечности» (там же, 153). Поэтому те, кто считает материю сотворенной, могут верить, что бог первоначально наделил ее активностью, как он наделил ее протяжением, а те, кто считает ее вечной, могут полагать, что она извечно активна, как и извечно делима (см. там же). Таким образом, получалось, что бог не в состоянии

уничтожить материю и движение (эта мысль нигде прямо Толандом не высказывалась, но подразумевалась), но он был в состоянии сотворить материю и наделить ее изначально движением (эта мысль допускалась Толандом наравне с утверждением об извечности материи и движения).

Нет нужды доказывать, что подобная непоследовательность свидетельствовала лишний раз об ограниченности деистской формы материализма, его неспособности отказаться полностью от идеи бога-творца. Мы увидим в дальнейшем, что в философии Толанда имелись и другие отступления от материализма, обусловленные влиянием деизма и пантеизма.

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

В философии Нового времени отчетливо прослеживаются две концепции пространства и времени. Одна из них, иногда именуемая субстанциальной, рассматривала пространство и время как самостоятельные сущности, отличные от материи и независимые от нее. Этот взгляд, восходящий к Демокриту и Эпикуру, отождествлял пространство с пустотой, а время—с длительностью, считал, что без них не могло бы быть никакого движения в мире.

Предоставим слово одному из видных представителей этой концепции, французскому мыслителю XVII в. П. Гассенди: «Ясно само собой, что если бы все мироздание было заполнено и как бы плотно набито материальными вещами, то должна была бы царить всеобщая неподвижность: ведь ничто не могло бы двигаться, не расталкивая всего остального и не

имея в то же время места, куда можно было бы что-нибудь подвинуть» (23, 1, 140). Существование пустоты признавал и Д. Локк. В «Опыте о человеческом разуме» он пытается доказать наличие пустого пространства рядом аргументов, в том числе и посредством указания на движение тел (см. 41, 1, 193—194).

Понятие пустоты укоренилось не только в философии, но и в естествознании того времени. Оно разделялось, в частности, Р. Бойлем и Х. Гюйгенсом. Что касается И. Ньютона, то он возвел понятие пустого пространства, мыслимого как вместительше всех тел, в один из принципов классической механики. Равным образом время рассматривалось в физике Ньютона как чистая длительность, независимая от материальных объектов и их движения.

Субстанциальной концепции пространства и времени противостояла так называемая реляционная концепция, восходящая к Аристотелю. В XVII в. эту вторую концепцию представляли такие выдающиеся философы, как Декарт и Гоббс. Эти мыслители считали, что материя заполняет собой всю Вселенную, не оставляя место для пустоты. «...Во всем мире существует только одна материя...» (32, 476), природа которой состоит в протяженности, заявлял Декарт. «Во вселенной не существует пустого пространства» (26. 1, 206), — отмечал Гоббс. Пространство отождествлялось и Декартом, и Гоббсом с протяженностью, последняя же рассматривалась как атрибут материи, как всеобщее и необходимое свойство тел.

Толанд примкнул к той концепции пространства и времени, которая отказывалась видеть в них некие самостоятельные сущности. Разде-

ляя точку зрения сторонников реляционной концепции, он придал ей четко выраженную материалистическую направленность. Ведь даже у Гоббса были колебания в вопросе об объективном характере пространства и времени, что выразилось в противопоставлении им реальной величины тел, их протяженности, и воображаемого пространства, являющегося (как и время) лишь акциденцией, т. е. свойством, сознания*. В еще большей степени эти колебания в истолковании природы пространства и времени характерны для Лейбница, который, по словам И. С. Нарского, «был прав, считая, что не существует пространства и времени, не зависимых от объективных сущностей, но был неправ, постулируя их зависимость именно от духовных сущностей, т. е. утверждая их идеальность» (48, 164).

Для Толанда объективность пространства и времени не вызывала никаких сомнений. Вместе с тем он последовательно и настойчиво утверждал в «Письмах к Серене» идею неразрывной связи пространства и времени с движущейся материей, подвергал критике тех ученых и философов, которые «вообразили себе реальное пространство, отличное от материи, и объявили его протяженным, бестелесным, неподвижным, однородным, неделимым и бесконечным» (4, 1, 164).

Отвергая идею протяженного, бестелесного пространства, Толанд прекрасно понимал, что вступает «в противоречие с общепринятыми представлениями» (там же, 165) и что его соб-

* Подробнее о взглядах Гоббса на пространство и время см. 44, 64—70.

ственная точка зрения расходится с мнением таких авторитетов, как И. Ньютон и Д. Локк. Но, отдавая должное выдающимся открытиям первого и высоко оценивая главный труд второго*, Толанд не принимал понятия абсолютного пространства. «Что касается меня, — писал он, — то я не могу поверить в абсолютное пространство, существующее якобы отдельно от материи и вмещающее ее в себе, как не могу поверить и тому, что есть абсолютное время, оторванное от вещей, о длительности которых идет речь» (там же). Понятие пустого пространства, указывал Толанд, было создано главным образом для того, чтобы объяснить возможность движения пассивной материи (в качестве места, где оно могло бы происходить). Но если материя не пассивна, а активна, если она не нуждается в какой-то внешней силе, приводящей ее в движение, то понятие пустого пространства «может быть выброшено из философии как ненужная и произвольная фикция» (там же, 182).

Понятие абсолютного, или пустого, пространства, указывал далее Толанд, основано также на том, что мысленно выделяют протяжение как одно из свойств материи, не считаясь с другими ее свойствами (движением и плотностью) и не учитывая, что все эти свойства неотделимы друг от друга (см. там же, 185). Конечно, продолжал философ, каждое из этих свойств может быть абстрагировано от остальных, но

* «...Я хотел бы особенно подчеркнуть, — писал Толанд, — что, несмотря на мое разногласие с Локком в вопросе о пространстве, я считаю его «Опыт о человеческом разуме» наиболее полезной книгой в философской литературе всех народов...» (4, 1, 190).

нельзя принимать эти абстракции за реальность и приписывать им самостоятельное существование вне того субъекта, от которого они отвлечены, т. е. от материи. Тем более недопустимо относить эти абстракции к какому-нибудь другому, неопределенному и неведомому субъекту (см. там же).

Защитники же идеи абсолютного пространства, абстрагировав протяжение от материи, не могли указать для него никакого субъекта, не могли сказать ничего о том, представляет ли этот субъект какую-то субстанцию, является ли духом, или телом, «или каким-то новым видом небытия, наделенным свойствами сущего» (там же, 186). Некоторые же сторонники пустого пространства не остановились перед тем, чтобы провозгласить субъектом этого пространства некое верховное существо, т. е. самого бога. Мне думается, иронически замечал Толанд по этому поводу, что в своем неосмотрительном усердии они «свели бога к чистому небытию» (там же), чем доставили большое удовольствие атеистам. И в подтверждение своей мысли Толанд приводил четверостишие, анонимный автор которого остроумно высмеивал попытки связать понятие абсолютного пространства с идеей бога:

Тебя с пространством правильно, ей-ей,
 отождествляют те, кто помудрей:
 Пространство пусто, — стало быть, и ты
 Полнейшее подобье пустоты.

(Там же)

Сторонники концепции абсолютного пространства считали, что пространство не только бестелесно, но и бесконечно. Материя же, напротив, объявлялась конечной. Заслуга Толанда состояла в том, что он решительно выступил

жений против бесконечности материи, отмечал далее Толанд, то они мало чего стоят и доказывают разве лишь, что «глубокомыслие иных людей обратно пропорционально их религиозному рвению» (там же, 190).

Вернемся, однако, к полемике Толанда с Локком. Дело в том, что автор «Опыта о человеческом разуме» доказывал существование пустого, бестелесного пространства с помощью еще одного аргумента, а именно способностью бога уничтожить любую частицу материи (см. 41, 1, 193). Это было серьезное отступление от материализма, мимо которого Толанд пройти не мог. Замечание Локка о возможности уничтожения материи богом совершенно неправильно, подчеркивал Толанд. «Не говоря уже о том, что ни в одном из своих откровений бог не изъявил желанья уничтожить какую-либо часть материи, нельзя доказывать реальность пустого пространства ссылкой на то, что бог властен уничтожить материю, как нельзя утверждать, что мир погибнет через три дня, на том лишь основании, что бог может разрушить его в этот короткий срок» (4, 1, 189).

Нельзя не обратить внимание на своеобразие данного рассуждения. Толанд как будто бы не сомневается в божественном всемогуществе, но по существу отказывает богу в способности уничтожить материю, а следовательно, и движение. Напомним, что мы уже выше отмечали непоследовательность Толанда в признании вечности материи и движения, их несотворимости и неуничтожимости. Однако по сравнению с Локком автор «Писем к Серене» занимал более правильную позицию в этом важном вопросе. Заметим попутно, что впоследствии (в

«Пантеистиконе») Толанд с большей последовательностью отстаивал положение о несотворимости и неуничтожимости материи, пропагандируя идею бесконечной и вечной Вселенной.

Помимо движения и протяжения материя обладает, согласно Толанду, еще одним существенным свойством — плотностью, или непроницаемостью. В обычном смысле под плотностью, разъяснял он, понимают твердость, определенное сцепление частиц материи, с трудом поддающихся разъединению. «В философском же смысле плотность означает заполненность, или безусловное вытеснение всех остальных тел» (там же, 192). Так, капля воды, равномерно сжатая со всех сторон, представляет неодолимое препятствие для сильнейших в мире тел, стремящихся занять ее место, и это относится, указывал Толанд, ко всем телам, как к жидким, так и к твердым, и даже к воздуху.

Следует заметить, что, характеризуя плотность как особое свойство материи, Толанд ссылался на Локка и давал понять, что разделяет точку зрения последнего по данному вопросу. ...Я... употребляю вслед за Локком этот положительный термин (плотность. — Б. М.) вместо отрицательного «непроницаемость», — писал Толанд, — для обозначения сопротивления, которое любое тело оказывает вторжению всякого другого в занимаемое им место» (там же, 191). Действительно, в «Опыте о человеческом разуме» (кн. 2, гл. 4) содержится обстоятельная характеристика плотности и отмечается ее отличие от «чистого пространства», а также от твердости. Поскольку Толанд не признавал понятия абсолютного

(или чистого) пространства, то он, естественно, не проводил различия между плотностью и пространством. Однако другие характеристики плотности, отмеченные Локком, были восприняты Толандом. Правда, в отличие от Локка, который относил плотность к так называемым простым идеям (наряду с теплом, холодом, звуком и другими чувственными качествами), Толанд рассматривал плотность как одно из существенных свойств материи, т. е. как ее атрибут.

Таким образом, материя обладает, по Толанду, такими атрибутами, как протяжение, движение (активность) и плотность. «Я не хочу сказать, — писал Толанд, — что материя не имеет других существенных свойств, кроме этих трех — протяжения, плотности и активности; но я убежден, что при надлежащем совместном рассмотрении этих свойств мир материальных явлений может быть объяснен гораздо лучше, чем это было сделано до сих пор» (там же, 192). Важно отметить, что Толанд подчеркивал неразрывную связь этих атрибутов и указывал на то, что в материи они могут быть отделены друг от друга «только мысленно» (там же). Так, протяжение не может исчерпывать собой все представление о материи, ибо оно не включает в себя плотность и движение; но вполне возможно, что все протяженное есть материя, хотя материи свойственно не только протяжение, но также активность и плотность. При отвлеченном рассмотрении этих свойств, указывал далее Толанд, одно не предполагает другого и каждое из них обладает определенными модусами, принадлежащими непосредственно ему самому. «Но

в природе они связаны так крепко, что одно не может существовать без другого и все должны действовать совместно, чтобы произвести модусы, свойственные каждому в отдельности... Плотность, протяжение и активность суть поэтому три различных понятия, но не три различные вещи: это только разные способы рассмотрения одной и той же материи» (там же, 192—193).

Как видно, Толанд выдвинул и обосновал весьма плодотворную идею единства и взаимосвязи существенных свойств, или атрибутов, материи, которая (идея) носила диалектический характер и знаменовала собой новый шаг в развитии философского материализма.

* * *

Учение Толанда о материи оставило заметный след в истории философии. Оно было, в частности, воспринято английским материалистом второй половины XVIII в. Д. Пристли, который исходил из идеи Толанда о всеобщей активности материи. Движение материи сводилось Пристли к двум взаимодействующим процессам — притяжению и отталкиванию, а сама материя определялась как «субстанция, обладающая свойством *протяженности* и *силами притяжения и отталкивания*» (14, 3, 164). Пристли пытался также дать естественнонаучное обоснование своим взглядам на материю. С этой целью он использовал учение о динамическом атомизме хорватского математика, астронома и философа Р. Босковича (1711—1787). Согласно этому учению, материя состоит из геометрически безразмерных первичных эле-

ментов вещества, обладающих массой и поэтому взаимодействующих друг с другом на основе закона всемирного тяготения, путем притяжения и отталкивания. Гипотеза Босковича, использованная Пристли, позволила ему уточнить и конкретизировать философское понятие материи, а также более определенно высказаться о строении и свойствах материи.

Идея Толанда о самодвижении материи получила отражение и развитие у французских материалистов XVIII в. На «Письма к Серене» ссылался, например, П. Гольбах в своей «Системе природы» (1770). «Движение — это способ существования, необходимым образом вытекающий из сущности материи» (27, 1, 75), — писал он вслед за Толандом. Интерес Гольбаха к философскому наследию Толанда был настолько велик, что он перевел на французский язык «Письма к Серене». (Этот перевод появился в 1768 г. с несколько измененным названием — «Философские письма».) О движении как атрибуте материи писал и другой выдающийся французский мыслитель, основатель «Энциклопедии» Д. Дидро. «Следом за Толандом у материалиста Дидро движение нашло свое обоснование; нет нужды искать источник движения вне тела, его источник в самой материи» (42, 195).

Учение о материи и движении, развитое английскими и французскими материалистами, разрабатывалось также американскими просветителями. Здесь следует назвать в первую очередь К. Колдена, Б. Раша, И. Аллена, Т. Купера, которые рассматривали движение как неотъемлемое свойство материи «Слово *материя*, — отмечал Колден, — когда оно представ-

«МЫШЛЕНИЕ ЕСТЬ ОСОБЕННОЕ ДВИЖЕНИЕ МОЗГА»



«Святом семействе» мы читаем: «Материализм — *прирожденный сын Великобритании*. Уже ее схоластик *Дунс Скот* спрашивал себя: «не способна ли материя мыслить?»» (1, 2, 142). Эти слова Маркса напоминают о том, что первые попытки материалистического истолкования сознания были предприняты еще средневековыми философами. Речь идет не только о *Дунсе Скоте*, но и об *Уильяме Оккаме*, английских номиналистах XIII—XIV вв., которые в противовес господствовавшей религиозно-идеалистической концепции *Фомы Аквинского* о неотделимости разума от бессмертной и бестелесной человеческой души выдвинули положение, вернее, догадку о том, что мышление является свойством не души, а материи.

В эпоху Возрождения идеи о зависимости сознания от органов тела и телесных процессов высказывались *П. Помпонацци*, *Б. Телезио*, *Т. Кампанеллой* и другими передовыми мыслителями. В трудах же таких ученых, как, например, *Леонардо да Винчи*, эти идеи стали получать естественнонаучное обоснование.

субстанции совершенно не зависят друг от друга и коренным образом отличаются по своим свойствам.

Дуализм Декарта был подвергнут критике Гоббсом, Гассенди и Спинозой. Философы-материалисты решительно отвергли тезис картезианства о субстанциальности сознания. Природа, материя выступала у них единственной субстанцией. При этом Гоббс, как уже отмечалось, считал, что все «способности души» обусловлены в конечном счете «внутренним движением», происходящим в телесных органах. Согласно же Спинозе, мышление является наряду с протяжением атрибутом субстанции. Атрибутивный характер мышления означал, что оно приписывалось Спинозой всей природе, что свидетельствовало о гилозоизме голландского философа. Правда, в отличие от типичных и последовательных гилозоистов, считавших, что и «камень мыслит», Спиноза не приписывал способность ощущения и тем более мышления всем формам материи. Ведущим принципом спинозизма был не гилозоизм, а материалистический монизм. И все же гилозоистический взгляд на природу был выражен Спинозой достаточно определенно: индивидуумы природы «хотя и в различных степенях, однако же все одушевлены» (53, 1, 414).

Против учения о всеобщей одушевленности природы и выступил Толанд. Он подверг критике исходные положения гилозоизма, выявил их несостоятельность. Философы, стоявшие на точке зрения одушевленности материи, отмечал Толанд, делились на разные школы и направления. Например, стойки считали всеобщую жизнь душой мира, сопряженной с материей и

насквозь проникающей ее всю и каждую ее часть. При этом душа представлялась стойкам телесным образованием, хотя и бесконечно более тонким, чем все другие тела. Наоборот, у платоников мировая душа «была нематериальна и чисто духовна» (4, 1, 180). Одни гилозоисты, продолжал Толанд, учили, что частицы материи наделены жизнью и способностью непосредственного восприятия. Другие, в том числе и Спиноза, присоединили к этим свойствам способность мышления.

Все эти «сомнительные гипотезы» проистекают, согласно Толанду, из одного и того же допущения, а именно что материя бездеятельна, лишена активности, внутренней движущей силы. Будучи не в состоянии при таком допущении объяснить «фактическое движение», сторонники гилозоизма вынуждены приписывать жизнь, одушевленность всему, что существует в природе. «Но эта мнимая всеобщая одушевленность совершенно не нужна, ибо материя обладает движением сама по себе и реального покоя не существует» (там же). Опровергая гилозоистические воззрения, Толанд отстаивал положение о том, что мыслит далеко не вся материя, что мышление может функционировать только на основе деятельности мозга. «Мы, люди, — писал Толанд, — не осознаем в себе никаких мыслей, когда функции мозга приостанавливаются; мы знаем, что мыслим при помощи мозга, и только его одного; и мы не наблюдаем признаков мысли ни в чем, что лишено мозга, тогда как каждое живое существо, имеющее его, явно обнаруживает своими поступками некоторую степень мышления» (там же, 142).

Приведенные выше слова Толанда взяты из его «Писем к Серене». Много лет спустя в «Пантеистиконе» философ вновь обратился к проблеме сознания, к выявлению природы мышления. «Мышление... есть особенное движение мозга, специального органа этой способности; вернее сказать, оно — некая часть мозга, переходящая в спинной мозг и нервы с их разветвлениями» (там же, 360—361). Здесь, продолжает Толанд, «средоточие души», здесь происходит «движение мыслей и ощущений», которые различаются в зависимости от различного устройства мозга (см. там же, 361). Как видно, взгляды Толанда по интересующему нас вопросу в принципе не изменились. Он по-прежнему подчеркивает неразрывную связь мышления с деятельностью мозга, с функционированием нервной системы. Душа как носительница сознания полностью отождествлялась им с нервами и мозгом, т. е. выступала как неотъемлемая часть человеческого тела. Но каков механизм образования ощущений и мыслей? Как телесные процессы преобразуются в психические?

Ограниченность метафизического материализма, отсутствие необходимых научных знаний не позволили Толанду дать сколько-нибудь удовлетворительный ответ на поставленные вопросы. Надо признать, что философ не использовал в должной мере те бесспорные достижения в области изучения сознания, психики, которые связаны с именами Декарта, Спинозы, Лейбница (см. 62, 113—115). Видимо, этому помешали те разногласия, которые были между Толандом и названными мыслителями по некоторым важным философским проблемам. Не

будучи телесным органом, хотя и очень сложным, «может производить только телесное» (там же). Идеальное, психическое сводилось тем самым без остатка к материальному, физическому. Ограниченность подобных представлений, развивавшихся Толандом в начале XVIII столетия, не вызывает сомнений. Однако нужно помнить и о том, что иные решения психофизической проблемы, будь то дуализм Декарта или идеалистический плюрализм Лейбница, были для Толанда абсолютно неприемлемы. Уступая названным философам в глубине разработки проблемы сознания, английский материалист выбрал, однако, более правильный ориентир, последовательно отстаивал положение о материальной обусловленности сознания, о зависимости мышления от своего телесного субстрата: «Язык — не более орган вкуса, чем мозг — орган мышления» (там же, 362).

Что касается отношения Толанда к гилозоизму, то в «Пантеистиконе» оно существенно изменилось по сравнению с «Письмами к Серене». Правда, атрибутивный характер мышления философ отвергал по-прежнему и считал, что мыслит лишь мозг. Об этом, собственно, и говорилось выше. Однако в «Пантеистиконе» явно обнаруживается гилозоистски-органицистское понимание природы, приписывание минералам и металлам свойств живой материи: способности питаться, дышать, расти: «...через узкие отверстия камней и металлов втекает питательное вещество, соответствующее крови» (там же, 364). «По тончайшим и скрытым ходам происходит дыхание» (там же) Камни и металлы рождаются, живут и умирают. «Одним словом, в недрах земли нет ничего неорга-

нического и нет самопроизвольного зарождения чего бы то ни было; все возникает из соответствующих зародышей» (там же, 365). Земля сравнивается Толандом со всеродящей матерью, а солнце — с животворящим, оплодотворяющим началом.

Столь радикальное изменение взглядов Толанда на концепцию гилозоизма, которую он в «Письмах к Серене» критиковал как ошибочную, объясняется тем, что в «Пантеистиконе» он предстает перед нами не только как деист-материалист, но и как сторонник натуралистического пантеизма. Позже мы вернемся к вопросу об эволюции философских взглядов Толанда, а сейчас целесообразно сказать несколько слов о том, какова была дальнейшая судьба учения английского философа о мышлении.

Разработка и творческое развитие этого учения выпали на долю Д. Гартли (1704—1757) и Д. Пристли (1733—1804). Первый из них сумел синтезировать естественнонаучные и философские знания своего времени и на этой основе создал теорию вибраций и учение об ассоциации идей. Смысл теории вибраций состоял в распространении принципов механистического детерминизма на деятельность нервной системы и мозга. Каждый психический процесс вызывается, согласно Гартли, колебаниями частиц нервного вещества, возникающими в органах чувств при воздействии на них тех или иных объектов. Распространяясь по нервам, эти колебания, или вибрации, попадают в мозг и вызывают там вибрации мозгового вещества. Таков в принципе механизм образования не только ощущений и восприятий, но и мышле-


ния. Что касается учения об ассоциации идей, то оно исходило из того, что вибрации сохраняются в ослабленном виде и после того, как объект перестал уже воздействовать на органы чувств. В результате происходит оживление следов прошлых восприятий, что и составляет основу образования всевозможных ассоциаций. Детерминирующими факторами выступают при этом смежность во времени и частота повторений. «Теория Гартли — вершина материалистического ассоцианизма XVIII в.» (62, 140). Она оказала большое влияние на философскую и психологическую мысль, а также на другие отрасли знания, в частности на педагогику.

Активным пропагандистом теории вибраций и ассоциации идей стал Пристли, который углубил мысли Толанда и Гартли о материальной обусловленности сознания. Человек, указывал Пристли, *«единообразного состава»*, он весь материален. Духовные же способности являются результатом *«такой органической структуры, как структура мозга»* (14, 3, 131). Все разнообразные формы психики человека представляют собой, согласно Пристли, функцию нервной системы.

Развитые английскими материалистами взгляды на природу мышления, сознания не выходили в целом за рамки механицизма. Не только Толанд, но также Гартли и Пристли пытались свести все проявления сознания к различным формам механического движения (колебаниям, вибрациям и т. п.). И хотя субстратом человеческой психики объявлялась нервная система, сама она выступала как система, подчиненная чисто физическим законам. Однако механицизм английских материалистов XVIII в.

имел свое историческое оправдание. Многие области естествознания (химия, биология, физиология и др.) находились в то время, по выражению Энгельса, «еще в пеленках» (1, 20, 569), и для иного решения проблемы сознания не было еще необходимых предпосылок. При всей ограниченности механистического материализма в истолковании указанной проблемы он являлся для своего времени единственно возможной альтернативой религиозно-идеалистическим представлениям о нематериальной и бессмертной душе. И хотя в материалистическое объяснение психики немалый вклад внесли французские материалисты XVIII в., Л. Фейербах, русские революционные демократы, только диалектический и исторический материализм, опираясь на накопленные к тому времени данные естествознания, смог предложить последовательно научное понимание происхождения и сущности сознания.

ПРОБЛЕМЫ ПОЗНАНИЯ

 носеологическая проблематика не находилась в центре научных интересов Толанда, но оставить ее без внимания философ, естественно, не мог. Принимая теорию познания Локка, которая «составила целую эпоху в истории гносеологических учений» (60, 78), Толанд стремился к творческому осмыслению этой теории и успешно использовал ее в целях критики теологического иррационализма и агностицизма. Большой интерес представляет в этой связи упоминавшийся уже первый раздел книги Толанда «Христианство без тайн», названный им «О разуме». В разделе изложены откровенные положения толандовской гносеологии, представлявшей собой сочетание материалистического эмпиризма, или сенсуализма, с элементами рационализма.

Итак, что такое разум? Какова его роль в процессе познания? Какими путями мы постигаем истину и что служит ее критерием? Вот круг вопросов, который рассматривается здесь Толандом.

Если говорить о разуме вообще, в широком смысле слова, то он представляет собой способность «образовывать различные идеи или

его, поскольку можно предположить, будто все сведения, опирающиеся на авторитет, должны приниматься без рассуждений. Авторитет выступает у Толанда в двух видах: человеческий и божественный. Примечательно, что человеческий авторитет он ставил на первое место и определял его как знание о фактах и событиях реальной действительности, полученное от других лиц. Условием достоверности этого знания является «нравственная несомненность», позволяющая принимать сообщаемые нам сведения за истину. «Благодаря этому способу я верю тому, — писал Толанд, — что был такой город *Карфаген*, что жил такой реформатор — *Лютер*, что есть такое королевство *Польша*» (там же, 17).

Божественный авторитет, или откровение, есть «проявление истины самой истины, которая не может лгать» (там же, 18). Это высказывание Толанда свидетельствует, казалось бы, о том, что он разделял точку зрения, согласно которой откровение считалось высшим и непререкаемым авторитетом. Но мы уже знаем, что Толанд ставил разум выше веры и предъявлял к божественному откровению точно такие же требования, какие должны предъявляться, по его мнению, к любому сообщению. Оно должно быть, во-первых, понятно, а, во-вторых, сообщаемое нам должно быть возможным, реальным. «Таким образом, все вещи, сообщаемые в откровении богом или человеком, должны быть в равной мере понятны и возможны» (там же, 42). По существу это был столь радикальный пересмотр идеи откровения, который низводил этот сверхъестественный источник богопознания до уровня обычной

информации, получаемой человеком от других лиц.

Основой всякого достоверного знания, тем «безошибочным принципом», который служит нам для различения истины и заблуждения, является, по Толанду, очевидность (evidence). Последняя трактуется философом как соответствие наших идей их объектам или вещам, о которых мы думаем (см. там же, 19). Однако далеко не все идеи соответствуют своим объектам: «Сладость сахара и холод льда присущи им не в большей степени, чем боль — ножу, порезавшему меня, или тошнота — плоду, которым я объелся» (там же). Как видно, Толанд вслед за Локком проводил различие между так называемыми первичными и вторичными качествами вещей. Первичные качества (форма, величина, движение и т. п.) *действительно существуют в самих вещах*. Вторичные же качества (цвет, вкус, запах и т. п.) *являются лишь результатом действия определенных сил, имеющих в частицах тел и вызывающих у нас особые ощущения* (там же). Что можно сказать о толандовской интерпретации первичных и вторичных качеств? Она, как нетрудно заметить, почти совпадает с локковской, вернее, с той, к которой автор «Опыта о человеческом разуме» склонялся более всего и которая более других его интерпретаций соответствовала принципам материалистической гносеологии*. С этой точки зрения идеи вторичных качеств возникают в нашем сознании «вследствие раз-

* Анализ теории первичных и вторичных качеств содержится в ряде работ советских и зарубежных исследователей философии Локка (см., например, 33. 47. 63. 70).

личных видоизменений первичных качеств» (41, 1, 160), воздействующих на органы чувств. Подобная интерпретация существенно отличалась от традиционного для философии XVII в. истолкования вторичных качеств как чисто субъективных впечатлений, или образов «ощущающих существ» (26, 1, 188)*. Толанд, следовательно, не сомневался в том, что вторичным качествам соответствует вполне объективное содержание, хотя сами эти качества субъективны по своей форме. «...Свойства розы, — писал он, — не являются плодами моего воображения, а принадлежат причине, вызвавшей идею, т. е. объекту» (5, 20). Речь шла в данном случае о цвете и запахе розы, которые, по мнению Толанда, имеют объективный источник, хотя и отличный от таких ее «вещественно-реальных» свойств, как величина и форма.

Однако не следует закрывать глаза на то, что теория первичных и вторичных качеств, даже в той ее интерпретации, которая была рассмотрена выше, таила в себе возможность субъективизма. Не случайно и Локк, и Толанд не смогли избежать толкования вторичных качеств как «мнимых», целиком и полностью зависимых лишь от органов чувств. Непонимание диалектики отражения объективного в субъективном, а также отсутствие категориального аппарата, необходимого для раскрытия диалектики процесса познания, помешали английским материалистам найти верное решение проблемы чувственных качеств.

* Подобные взгляды развивались Галилеем, Гоббсом, Декартом.

Выше уже отмечалось, что мерилом, или критерием, истины у Толанда выступала очевидность. Известно, что аналогичный критерий применялся и великими рационалистами XVII в. Декартом и Спинозой. Однако толандовская очевидность не совпадает с интеллектуальной, или рациональной, интуицией названных мыслителей. Он считает интуицию, или самоочевидность, высшей степенью очевидности, *«когда ум, без помощи какой-либо другой идеи, непосредственно воспринимает согласие или несогласие двух или более идей, например, что два и два — четыре, что красное не есть синее»* (там же, 12). В то же время самоочевидность исключает, по Толанду, необходимость рассуждения или проверки, не нуждается в доказательстве, и, следовательно, *«это нельзя назвать разумом»* (там же). Таким образом, Толанд в понимании интуиции был значительно ближе Локку, чем Декарту и Спинозе*.

Хотя самоочевидность исключает разум, целью логического рассуждения или доказательства является очевидность, которую Толанд толкует опять-таки в локковском духе, как соответствие связей идей связям вещей. Логическое познание и составляет, согласно Толанду, сферу деятельности разума в собственном смысле этого слова. И в этом он расходится с Локком, так как ставит демонстративное, или логическое, познание на первое место, тогда как у Локка оно стояло на втором месте, после интуитивного познания.

* Под интуитивным познанием Локк понимал «непосредственное восприятие разумом соответствия и несоответствия чувственных или же сравнительно простых рациональных идей друг другу» (47, 70).

Выдвигая очевидность в качестве критерия истины, Толанд давал ей, как мы убедились, материалистическое истолкование. Вместе с тем он настоятельно требовал добиваться очевидности во всех случаях, где мы сталкиваемся с рассуждением, с разумным познанием. «Пока нашим проводником служит *очевидность*, — писал Толанд, — мы не можем ошибаться, и допустим ошибку только тогда, когда отойдем от нее...» (5, 21). Полагаясь на очевидность, указывал далее философ, мы имеем возможность успешно искать истину и выводить ее на свет из тех подземных пещер, где, как полагают, она запертана (см. там же). Если же в силу предрешенности или опрометчивости мы отвергнем критерий очевидности, то с неизбежностью окажемся в плену заблуждений.

Почему же люди не соглашаются подчас с истинными положениями, несмотря на их очевидность? Дело в том, поясняет Толанд, что ясность и неясность — понятия относительные и, что ясно и понятно одному, для другого может быть прямо противоположным. Если предмет разговора или спора излагается непонятным языком, если не показано, что он согласуется с другими истинами, уже абсолютно ясными, то слушатель или читатель не сможет отличить истину от лжи, и поэтому он будет вынужден воздерживаться от собственного суждения. Логичность, простота, ясность — вот необходимые требования, без которых ни одно положение не может претендовать на очевидность. И там, где эти требования не соблюдаются, нельзя рассчитывать на понимание и согласие с нашими мыслями. «Отсюда получается, что мы часто с негодованием и удивлением

приписываем глупости и упрямству других то, что является плодом нашего собственного путаного рассуждения, ибо мы сами недостаточно тщательно переваривали свои собственные мысли или намеренно употребили двусмысленные выражения или такие, о которых другой либо вообще не имеет представления, либо его представления отличаются от наших» (там же, 24).

Раздел «О разуме» содержал, как мы убедились, основные теоретико-познавательные принципы, которыми руководствовался Толанд и которые использовались им в целях критики христианства. Но гносеологическая проблематика затрагивалась и в других разделах его книги «Христианство без тайн». В этих разделах философ горячо отстаивал совершенство и силу человеческого разума, его неограниченные возможности, остро критиковал тех, кто принаждал разум, объявлял его порочным и развращенным. В наших умах нет изъянов, мешающих правильно мыслить, подчеркивал Толанд, и поэтому «разумом целиком и полностью обладает каждый, чьи органы не были случайно повреждены» (там же, 57).

Выступая с позиций подлинного гносеологического оптимизма, Толанд отвергал мнение о том, что истина сокрыта от нас, что мы не в состоянии ее обнаружить. «В нашей власти узнать тысячи вещей, в отношении которых из-за предрассудков или пренебрежения мы можем быть и часто остаемся невежественными всю свою жизнь» (там же, 63). Философ призывал к тому, чтобы люди доверяли своему разуму и стремились превзойти в познании окружающего их мира тех, кто жил раньше, точно

тогда можно надеяться достигнуть большей достоверности в натурфилософии, чем это было до сих пор» (там же, 143).

Толанд подвергал резкой критике распространенное в схоластике положение о том, что о *принципах не спорят*. Если следовать этому положению, указывает он, то можно канонизировать в качестве принципов любые суждения, а затем построить на их основе ложные теории, отвечающие интересам тех или иных лиц. Нельзя принимать за самоочевидное то, что требует доказательств, или же считать нечто доказанным, следуя только авторитету других или своему собственному пристрастию (см. там же, 149). Стремление к объективной истине, к всестороннему обоснованию научно-философских принципов, полный отказ от субъективизма и априорного выведения каких-либо положений — таковы наиболее характерные черты эмпирико-рационалистической методологии Толанда, которой он пользуется в «Письмах к Серене».

Находясь под сильным влиянием материалистического эмпиризма и сенсуализма Локка и весьма высоко оценивая его «Опыт о человеческом разуме» (см., например, 4, 1, 190), Толанд придавал в то же время исключительно большое значение логическому, демонстративному познанию. «Единственная моя забота — доказать, что *материя по необходимости столь же активна, как и протяженна...*» (там же, 153) — писал он своему корреспонденту. Речь шла о доказательстве «путем умозаключений», подкрепленном повседневным чувственным опытом, наблюдением за тем, что происходит в природе.

Мы неоднократно отмечали влияние локковской гносеологии на философию Толанда, и все же целесообразно обратить внимание еще на один момент в этом вопросе. Знакомство с «Письмами к Серене» позволяет сделать вывод о том, что Толанд разделял точку зрения Локка о делении идей на простые и сложные. К простым идеям он, как и Локк, относил идеи первичных и вторичных качеств. «Такие простые идеи, как движение, протяжение, цвет, звук, самоочевидны и никоим образом не могут быть определены» (там же, 190). К сложным идеям Толанд причислял «комплексы самоочевидных идей» и считал, что они могут быть объектами определений, т. е. сведения к тем простым идеям, из которых они складываются (см. там же). Никакими словами в мире, пишет далее Толанд, нельзя объяснить, что такое синева, и дать о ней ясное представление человеку, никогда не видавшему этого цвета. Но если тот же человек никогда не видал золота, хотя хорошо знаком с другими металлами, он, конечно, сможет составить о нем отчетливое представление на основании сообщений о его желтизне и весе, ковкости, плавкости, твердости и других свойствах (см. там же, 191).

Сопоставление подобных высказываний Толанда с соответствующими мыслями Локка показывает, что автор «Писем к Серене», безусловно, уступал своему предшественнику и учителю в глубине разработки гносеологической проблематики. У Локка, как известно, имелась стройная теория идей, как простых, так и сложных, объясняющая их образование и раскрывающая их содержание и познавательное значение. Разумеется, и эта теория не была

ДЕИЗМ. ПАНТЕИЗМ.
АТЕИЗМ

В предыдущих главах мы касались отношения Толанда к деизму и отчасти к пантеизму, отмечали атеистическую направленность его критических изысканий в области религии. Теперь рассмотрим этот вопрос в более систематической форме.

Толанд сыграл двоякую роль в истории английского деизма. С одной стороны, он способствовал его пропаганде и распространению, причем не только в Англии, но и за ее пределами, поскольку из всех английских деистов именно Толанд (и, пожалуй, еще Коллинз) пользовался наибольшим влиянием на Европейском континенте. С другой стороны, материалистическое содержание философии Толанда не уместилось в рамках деизма, вступало в противоречие с исходными принципами этой религиозно-философской концепции, вело к ее преодолению, требовало замены деизма атеизмом.

Но деизм и материализм Толанда формировались в течение нескольких лет. Начало этого процесса связано с выходом в свет его книги «Христианство без тайн», в которой философ выступал не столько как деист, сторонник

«естественной религии», сколько как поборник первоначального христианства, изображаемого в качестве разумного и понятного всем учения. Однако, анализируя содержание названной книги, можно заметить присутствие в ней целого ряда элементов и черт деизма. Мы имеем в виду те знакомые уже нам высказывания Толанда, в которых утверждалось право разума быть высшим судьей в вопросах религии, провозглашалось его главенство по отношению к вере и откровению, подвергались критике с позиций рационализма и материализма идея божественного всемогущества и понятие чуда. В этом же направлении развертывал Толанд свою критику религиозного культа (который им по существу полностью отбрасывался), выступал против слепого преклонения перед авторитетом отцов церкви и христианской традиции вообще, разоблачал деятельность духовенства, извратившего смысл и предназначение «истинной религии».

Вместе с тем в «Христианстве без тайн» Толанд не перешел еще целиком на позиции деизма. Ведь божество деистов—это безличное верховное существо, разумное первоначало, или первопричина всех вещей. У Толанда же фигурирует личный бог Иисус Христос и провозглашается богооткровенный характер возведенной им религии. (Следует отметить, что две другие ипостаси христианского бога— бог-отец и бог-дух святой—Толандом даже не упоминаются.) Существование бога, божественность Писания (Нового завета) не подвергаются сомнению в «Христианстве без тайн», хотя и ставятся в зависимость от разума, являющегося, по Толанду, критерием всех ре-

лигиозных истин. Признавая же историчность Христа, Толанд совершенно игнорирует важнейшие христологические догматы (воплощение, искупление, воскресение, второе пришествие и пр.). Не отрицая сверхъестественного, он ограничивает его проявление, как мы помним, рамками понятного и возможного, требует, чтобы чудеса соответствовали законам природы. Словом, не порывая еще с христианством, подвергнутому рационалистической критике и истолкованию, Толанд воспринял и включил в свою книгу немало деистических элементов, которые усиливали антирелигиозную и антицерковную направленность «Христианства без тайн».

Но говорить об атеизме Толанда в этом произведении, разумеется, нельзя. И не только потому, что он именует себя здесь христианином и отмежевывается от «противников религии», попирающих якобы справедливость и истину (см. 5, VI). Ведь критические выпады в адрес атеистов делались Толандом, как мы знаем, и по тактическим соображениям. Речь идет в данном случае о другом. В период работы над «Христианством без тайн» Толанд мыслил еще такими категориями, как личный бог, откровение, чудо, которые не вписывались даже в религиозно-философскую концепцию деизма, не говоря уже об атеизме. Однако те элементы деизма, которые содержались в названном сочинении, а также ориентация Толанда на философский материализм позволяли предположить, что он займет в дальнейшем более радикальную позицию в отношении религии.

И действительно, в «Письмах к Серене» Толанд выступает и как деист, и как материа-

лист. «Деизм — по крайней мере для материалиста — есть не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии» (1, 2, 144). Эти слова Маркса имеют самое прямое отношение к «Письмам» Толанда. Именно здесь английский философ развивает деистскую форму материализма, которая позволила ему значительно углубить свою критику религии, вплотную приблизиться к атеизму.

В чем же конкретно выражался деизм, или, точнее, деистский материализм, Толанда? Надо сразу же сказать, что он не пошел по пути основоположника английского деизма Герберта Чербери, не стал конструировать, как это сделал автор трактата «Об истине», некую искусственную религию, которая бы соответствовала некоторым априорным принципам, или общим понятиям, с которыми согласуются все существующие религиозные направления. Идеализм и априоризм Герберта, подвергнутые в свое время критике Гассенди и Локком, были чужды материалистическому мировоззрению Толанда. Но поскольку и отказаться от религии вообще на этом этапе своего духовного развития Толанд также не мог, ему не оставалось ничего другого, как использовать в качестве «модели» истинной, или разумной, религии первоначальное христианство, освобожденное по возможности от иррациональных, мистических элементов.

Однако при реализации этой программы Толанд натолкнулся на непреодолимые трудности. Превратить новозаветное христианство в религию разума было при всем желании просто невозможно, и Толанду, очевидно, это стало вскоре ясно. Думается, что по этим именно со-

что деисты-материалисты действительно старались «отделаться» от религии. Да и как могло быть иначе? Ведь положение Толанда об изначальной активности материи, ее бесконечности и вечности не только опровергало идею божественного первотолчка, но и вообще устраняло бога из материального мира, делало его абсолютно лишней и ненужной фигурой.

Сознавал ли Толанд такое мировоззренческое значение своего положения о движении как атрибуте материи, ее существенном свойстве? Безусловно. Так, в конце пятого письма, обращаясь к своему корреспонденту, философ замечал: *...вы говорите, что раз допущена активность материи, то, по-видимому, исчезает необходимость в верховном уме»* (4, 1, 195). Согласиться с таким выводом Толанд, однако, не решился. Напротив, он поспешил заверить читателей «Писем» в том, что отнюдь не исключает той мысли, что «бог так же мог создать материю активной, как и протяженной» (там же). И в конце письма он подкреплял эту мысль чисто деистскими аргументами. «Никакие столкновения атомов ни при каких, даже самых благоприятных, условиях не могли бы объединить части вселенной в существующий порядок и сохранить их в нем, не могли бы создать организацию цветка или мухи, как нельзя себе представить, чтобы типографские знаки, даже будучи миллионы раз смешиваемы друг с другом, расположились наконец в таком порядке, при котором получилась бы «Энеида» Вергилия или «Илиада» Гомера, или вообще какая бы то ни было книга» (там же). Было бы неверно считать подобные высказывания лишь данью времени или же объяснять их

только тактическими соображениями. Это явилось бы упрощением позиции философа, который отрицал существование бога, как материалист, и в то же время, будучи деистом, признавал, что существует «верховный ум» — источник целесообразного устройства природы, причина того порядка, который наблюдается во Вселенной.

В последующих своих произведениях («Адеисидемон» «Назарянин») Толанд занимал в общем и целом аналогичную позицию. С одной стороны, он продолжал критиковать религию, изобличать духовенство, а с другой — выступал в защиту «истинного благочестия», отвергал атеизм. Весьма показателен в этом отношении трактат «Адеисидемон». Мы уже знаем, что он был написан и издан Толандом за границей (в Гааге). Эта деталь имеет немаловажное значение, ибо духовная атмосфера, царившая в Голландии, позволяла находившимся там прогрессивным европейским мыслителям более свободно излагать свои взгляды на религию. Напомним в этой связи, что именно в Голландию эмигрировал в 1683 г. Д. Локк и там же было написано его известное «Письмо о веротерпимости» (1689). Таким образом, «Адеисидемон» можно рассматривать как сочинение, в котором Толанд более или менее открыто развивал свою религиозно-философскую концепцию.

Не повторяя того, что нам уже известно об этом трактате, обратим внимание на главное. Мы имеем в виду рассуждение Толанда, в котором сравниваются и сопоставляются суеверие и атеизм. Отправным пунктом для этого рассуждения послужило процитированное Толан-

дом высказывание голландского историка Фоссия о том, что любое богопочитание должно предпочесть атеизму. Возражая Фоссию, Толанд обрушивается на религиозные суеверия, подчеркивая, что они «гораздо губительнее для государства и человеческого общества, чем даже сколь угодно отвратительный атеизм» (там же, 229). Почему же суеверие более пагубно, чем атеизм? Аргументы Толанда созвучны мыслям П. Бейля, который, по словам Маркса, доказал, что «возможно существование общества, состоящего из одних только атеистов, что атеист может быть почтенным человеком, что человека унижает не атеизм, а суеверие и идолопоклонство» (1, 2, 141—142). Атеист, по словам Толанда, не верит в загробное воздаяние, «не боится карающего огня преисподней» (4, 1, 230), мотивами его поступков является не страх перед богом, а «гражданское уважение к своим обещаниям» (там же). Атеиста отличает терпимость ко взглядам других людей. «Он никогда никого не преследует ненавистью или оружием из-за различия в убеждениях, так как его заботит не то, во что веруют другие люди, а то, как они поступают» (там же). Поскольку атеист не ожидает грядущей посмертной награды или наказания, постольку он стремится к счастью в земной жизни, единственной, по его убеждению. «И он знает, что никто не может достичь счастья без взаимной поддержки и усилий других людей, ибо не должен получать и не получит благ от общества тот, кто не поступает с другим так, как хочет, чтобы поступали с ним» (там же, 230—231). Характеризуя атеистов как людей, отличающихся честностью, благородством, добросовест-

ным отношением к своим гражданским обязанностям, Толанд приводит в качестве примера «секту литераторов», т. е. конфуцианцев. При этом он приписывает сторонникам Конфуция такие философские взгляды, которые, пожалуй, были его собственным миропониманием: «Этот видимый мир вечен и неразрушим», нет ничего «отличного от материи и организма этого мира», всякое учение о будущей жизни души должно быть отвергнуто «как сказочное и выдуманное из политических соображений» (там же, 231).

Вряд ли можно было нарисовать в то время более привлекательный портрет атеиста, человека высоких моральных убеждений, с развитым чувством общественного долга, свободного от тех пут, которыми связывает человека религия. Атеисту противопоставляется суевер, отличающийся религиозной нетерпимостью, считающий своими смертельными врагами всех тех, кто имеет иной образ мыслей и отвергает его химеры и измышления (см. там же). Призывая на головы инакомыслящих небо и землю и даже сам ад, суевер считает, что никакая кара не будет для них достаточна, и требует их поголовного истребления (см. там же, 232).

Казалось бы, картина ясна. Перефразируя Фоссия, Толанд должен был сказать: атеизм предпочтительнее любого богопочитания, любой религии. Но Толанд не сделал такого вывода. Вступая в противоречие с самим собой, он упрекает атеиста в том, что тот «предается иногда низменным наслаждениям», стремится к личному удобству и мстит своим врагам, которых «истинное благочестие велит прощать» (там же, 231).

Таким образом, если чаша весов склонялась сначала в сторону атеизма, то затем Толанд как бы восстанавливает равновесие. Атеизм и суеверие он называет Сциллой и Харибдой души. Необходимо избегать этих крайностей и следовать «расположенной между ними религии» (там же, 232). Речь шла в данном случае — и это весьма показательно — не об «учении Христа» (оно даже не упоминается в трактате), а об «истинной религии», поборником которой объявляет себя Толанд (см. там же, 205), не уточняя, однако, в чем она состоит. Можно лишь предполагать, что под ней подразумевалась именно та «естественная религия», которая обычно противопоставлялась действиями всем историческим вероисповеданиям. Не случайно в качестве эпиграфа к «Адеисидемону» Толанд взял изречение Цицерона: «Как следует распространять религию, связанную с познанием законов природы, точно так же должно совершенно искоренить всяческое суеверие» (см. там же, 199).

Создается впечатление, что Толанд, подойдя вплотную к атеизму, остановился перед ним, не смог или не решился сделать последний шаг к полному отказу от всякой, в том числе и от «истинной», религии. И думается, что причиной тому были не только объективные факторы, не только желание Толанда оградить себя от обвинения в атеизме, который отождествлялся зачастую общественным мнением с аморализмом, но и факторы субъективного порядка: влияние религиозной идеологии, элементы деистских представлений и т. п.

Говоря об элементах деизма в мировоззрении Толанда, необходимо коснуться еще одно-

творял, напротив, бога в природе, отождествлял бога с природой и лишал тем самым бога надприродного, сверхъестественного характера. Понятно, что Толанд мог воспринять и действительно воспринял элементы натуралистического пантеизма, тяготевшего к философскому материализму.

Не приходится сомневаться, что большую роль в эволюции воззрений Толанда от деизма к пантеизму сыграло знакомство с философией Д. Бруно. Диалог Бруно «Изгнание торжествующего зверя», который, как мы знаем, Толанд сам перевел на английский язык, содержал положение, которое по праву считается классическим принципом натуралистического пантеизма: «Сама природа... есть не что иное, как бог в вещах» (19, 162). «В вещах», т. е. в самом материальном мире, а не вне его или над ним. Это был полный разрыв с теизмом, с теологическими представлениями о боге (см. 29, 76). Пантеистические идеи Бруно не могли не вызвать интерес у Толанда, который не был удовлетворен деистической концепцией и в то же время не решался полностью отказаться от идеи бога.

Другим источником толандовского пантеизма была философия стоиков. И греческий и римский стоицизм содержали значительные элементы материалистического гилозоизма и пантеизма. Природа, по мнению стоиков, «не лишена ни чувства, ни разума» (цит. по: 15, 1, 487), все мироздание пронизано животворящей пневмой. Согласно стоикам, «бог тождествен материи или же бог — это качество, неотделимое от материи» (там же, 489). Гилозоизм и пантеизм стоиков оказали заметное влияние

на Толанда (не меньшее воздействие на него, как мы увидим, оказала и этика стоицизма) и получили своеобразное отражение в его последнем крупном произведении — «Пантеистиконе».

Сложность анализа этого оригинального сочинения обусловлена не только необычной литературной формой, но и самим содержанием. Дело в том, что в «Пантеистиконе» Толанд предстает перед нами отнюдь не как «чистый» пантеист. На всем произведении лежит печать материалистического решения основного вопроса философии. С другой стороны, в книге немало высказываний, выдержанных в духе деизма. К тому же весь комплекс идей Толанд идентифицировал с воззрениями пантеистов, от имени которых и выступал он сам. Но это еще не все. В лагерь пантеистов он зачислил мыслителей, придерживавшихся весьма различных, а подчас и противоположных взглядов. Здесь и мифический поэт догомеровской Греции «славнейший Мусей», и обильно цитируемый римский оратор и философ Цицерон, склонявшийся к стоицизму, и переводчик Библии на латинский язык, автор так называемой Вульгаты Иероним, и крупнейший представитель средневекового номинализма Оккам (см. 4, 1, 358—359). Члены сократического содружества пантеистов прославляют не только Сократа и его учеников — Платона и Ксенофонта, но и древнегреческих материалистов — Фалеса, Анаксимандра, Демокрита (см. там же, 389).

Думается, что подобное смешение «линий Платона и Демокрита в философии» (Ленин) можно объяснить не только недостаточным уяснением противоположности материализма и

идеализма, что было характерно для действительных материалистов, но и стремлением Толанда представить всех более или менее авторитетных мыслителей древности и последующих эпох в качестве поборников передовых философских и научных идей. (Характерно, что к аналогичному приему прибег в своем «Рассуждении о свободомыслии» (1713) Коллинз.) И все же в многочисленных цитатах из самых различных источников, а также в сопровождающих их комментариях и рассуждениях Толанда можно выделить, как говорилось, элементы натуралистического пантеизма, сочетающиеся с положениями деизма и материализма.

Предоставим слово Толанду, следующим образом излагающему воззрения пантеистов «на бога и вселенную»: «...пантеисты не признают никакого первобытного хаоса, никакого рока или случая в качестве творца мира, но вместе с Лином*, древнейшим и славнейшим жрецом тайной науки, говорят о причине и происхождении вещей: «Все возникло из целого, и целое — из всего» (4, 1, 357)**. Пантеисты, отмечает далее Толанд, исходят из бесконечности и вечности Вселенной, из постоянного движения ее составных частей, а также из того, что все в ней «управляется правильнейшим образом и совершеннейшим порядком» (там же, 358). Многое во Вселенной ежедневно разрушается, но ничто не погибает целиком, ибо

* Лин — мифический герой древних греков, которому приписывается изобретение лиры, песни и поэзии.

** Сходные идеи высказывали философы-стоики. Так, например, у Сенеки имеется такое положение: «Все возникает из всего... Все находится во всем» (цит. по: 15, 1, 504).

гибель чего-нибудь одного есть рождение чего-нибудь другого, и наоборот. «И вот сила и энергия целого, все создавшая и уравновесившая и постоянно устремленная к наилучшей цели, есть бог, которого можно назвать, если угодно, *разумом и духом вселенной*» (там же).

Пантеисты придерживаются атомистики Демокрита. Вслед за греческим материалистом они считают, что существуют первоначальные тела, или элементы, наиболее простые по своему составу, неделимые и бесконечные по виду и числу. «От их сложения, разъединения и разнообразного смешения происходят все вещи, каждая со своим размером, весом и движением» (там же, 359). Взаимодействие элементов происходит по законам механики. Подвижные по своей природе, они сталкиваются и воздействуют друг на друга, причем это воздействие никогда не прерывается и не прекращается.

Следуя в целом принципам атомистического материализма, Толанд вносил вместе с тем некоторые коррективы в это учение. Во-первых, пантеисты, от имени которых выступает Толанд, отрицают существование пустоты, пустого пространства между атомами, или первоначальными телами. Это положение шло вразрез с точкой зрения Демокрита, полагавшего, что движение атомов происходит в пустоте. Во-вторых, пантеисты отвергают концепцию «случайных, не обусловленных извне сцеплений и отклонений... атомов» (там же), которую, как известно, выдвинул Эпикур. Смысл данной поправки вполне ясен. В том упорядоченном и совершенном мире, о котором писал Толанд, не могло быть места случайному, спонтанному отклонению атомов. Что же касается отрицания пусто-

ты, то Толанд, как мы помним, придерживался этой точки зрения еще в «Письмах к Серене».

Остался верен Толанд и своему учению о движении материи. Не повторяя сказанного об этом учении, отметим лишь некоторые мысли Толанда, развивающие те положения, которые он выдвинул и обосновал в «Письмах к Серене». Так, излагая философское кредо пантеистов, он подчеркивает, что последние не могут допустить существование «первого телесного двигателя». Не признают они и наличие у Вселенной «неподвижного центра». Да и вообще не может быть речи о каком бы то ни было центре Вселенной, «ибо сама вселенная беспредельна» (там же, 360). В бесконечной Вселенной «все находится в движении» и нет ни одной точки, которая бы находилась в абсолютном покое (см. там же).

Развивает Толанд и идею вечного круговорота природы. Вещи появляются и исчезают, рождаются и гибнут. «Все возникает вновь и вновь, все поистине творится» (там же, 375). Но это — та же метафизическая концепция развития, о которой шла речь в главе, посвященной учению Толанда о материи. И действительно, в «Пантеистиконе» встречаются знакомые нам положения: «...в мире не возникает ничего нового, кроме перемены места...», «...ничто не погибает в мире, но... меняет только место» (там же, 360; 375).

Мы касались до сих пор первого раздела «Пантеистикона», содержащего рассуждение «о древних и новых содружествах ученых, а также о бесконечной и вечной вселенной». За этим разделом следовал «Чин прославления

сократического содружества», разделенный на три части. Обратимся ко второй его части, в которой излагается «философия содружества». Действующими лицами являются здесь «распорядитель» и «хор»:

Распорядитель
 В мире все едино,
 И это единое есть все во всем.
 Хор
 Это все во всем есть бог,
 Вечный и неизмеримы,
 Он не рожден и не прейдет.
 Распорядитель
 В нем мы живем, движемся и существуем.
 Хор
 От него все произошло
 И снова в него возвратится;
 Он — начало и конец всего.

(Там же, 383)

В этих словах угадываются не только пантеистические представления стоиков, но и положения натуралистического пантеизма Д. Бруно. Напомним в этой связи, что идея Единого, единой, вечной и бесконечной Вселенной, являлась одной из центральных идей философии итальянского мыслителя*. Бог же выступал в философии Бруно, как уже говорилось, синонимом природы, совпадая и сливаясь с ней. Вместе с тем бог, или мировой разум, трактовался Бруно как закон и «порядок» вещей. Аналогичные мысли содержатся и в «Пантеистиконе»: «Разум есть истинный и первый закон, свет и светило жизни», — провозглашает хор (4, 1, 385). А в уста распорядителя Толанд

* Изложение и обоснование этой идеи содержится в диалоге Бруно «О причине, начале и едином» (см. 19).

вкладывает следующие слова: «Частями мира является все то, что в нем заключено и объемлется чувствующей природой, обладающей совершенным разумом, который вечен, ибо нет ничего более сильного, что могло бы его уничтожить. Эту живую силу они (пантеисты. — *Б. М.*) считают *душой мира, умом и совершенной мудростью*, которую называют также *богом*» (там же, 387)*.

Ни действительный материализм, ни натуралистический пантеизм не порывали с идеей бога и не могут, строго говоря, рассматриваться как антиподы религии. Но если подходить к их оценке конкретно-исторически, как требует этого методология марксизма-ленинизма, то станет ясно, что они выполняли по сути дела атеистическую функцию. В особенности это относится к такому сочинению, как голандовский «Пантеистикон», в котором действительная форма материализма и натуралистический пантеизм сочетаются и дополняют друг друга.

Рассуждая о сущности Вселенной, «о законе природы, т. е. об истинном и непогрешимом разуме» (там же, 378), пантеисты, как подчеркивает Толанд, стремятся всеми силами к искоренению религиозных предрассудков: ...разгоняют всякий мрак, устраняют необоснованные страхи и разрушают веру в мнимые откровения... разоблачают вымышленные чудеса, нелепые тайны, двусмысленные предсказания; на-

* Положение о разуме как истинном законе, который соответствует природе и создателем которого является безличный бог, имеется также у Цицерона («О государстве», III), находившегося, как уже отмечалось, под влиянием стоицизма и оказавшего в свою очередь значительное воздействие на автора «Пантеистикона».

конец, раскрывают все обманы, хитрости, уловки, козни, нелепые басни, которые вносят в религию мутный туман и наносят величайший ущерб истине» (там же).

Какую же, собственно говоря, религию имел в виду в данном случае Толанд?

Понятно, что речь шла отнюдь не о христианской религии. (Интересна в этой связи одна деталь. Обращение к читателю, которым открывался «Пантеистикон», Толанд датировал 1720 годом «общепринятой эры», демонстративно отказываясь тем самым от обозначения нашей эры как «христианской».) Но может быть, Толанд имел в виду «естественную» религию деистов, «ту религию, которой учит нас сама природа» (там же, 137)? На этот вопрос трудно дать однозначный ответ.

С одной стороны, Толанд действительно продолжал разделять отдельные положения деизма, точнее, его материалистической разновидности. Разделял он, в частности, и действующую концепцию религии. В этом смысле Толанд, очевидно, и говорил о религии членов сократического содружества, характеризуя ее как «простую, ясную, доступную, свободную от всяких нелепостей и никем не навязанную» (там же, 397).

С другой стороны, к признанию «истинной», или «разумной», религии Толанда подводили воспринятые им положения учения стоиков. Последние, как известно, хотя и отвергали языческий политеизм и даже высмеивали традиционные представления о богах, проповедовали идею бога-логоса, считая его единственно достойным объектом религиозного почитания. Еще более противоречивы и непоследовательны

были взгляды на религию Цицерона, которого Толанд явно идеализировал и воспринимал недостаточно критически.

И все же нельзя забывать, что автор «Пантеистикона» являлся философом-материалистом, отдававшим себе отчет в том, что принципы самодвижения материи, а также вечности и бесконечности Вселенной несовместимы с религиозными представлениями, лишают всякого смысла идею бога-творца и вседержителя. Не случайно поэтому в «Пантеистиконе» содержалось, как подчеркивал его автор, «философское, а не теологическое описание *содружества* (пантеистов. — Б. М.)» (4, 1, 354).

И в самом деле, обычаи и правила этого содружества, а главное — философский канон пантеистов, носят, как уже отмечалось, безрелигиозный характер. Содержание же так называемого чина прославления сократического содружества можно уподобить торжественной гражданской церемонии, направленной на пропаганду высоких нравственных качеств, на утверждение морально-этических идеалов и ценностей. (Рассмотрению этого последнего вопроса посвящена гл. IX.) Пантеисты в изображении Толанда — это вовсе не адепты религии, а философы и ученые, прославляющие истину и свободу, отвергающие суеверия и тиранию, именующие себя «служителями и пророками природы» (там же, 397); да, именно природы, а не бога! «Можно без преувеличения сказать, что Толанд является в тот период в Англии единственным философом, который был атеистом в собственном смысле этого слова» (12, XXXIX), — читаем мы во вступительной статье к последнему немецкому изда-

с религией и церковью, чем Локк*. Толанд же был наиболее радикальным критиком религиозного вероучения и культа, непримиримым противником духовенства, сохраняя в то же время определенный пиетет к религии разума, к идее бога в ее действительном или пантеистском истолковании.

Полный разрыв с религией был осуществлен не в Англии, где буржуазная революция протекала в религиозной форме (в форме борьбы пуритан-кальвинистов против англиканской церкви, бывшей оплотом абсолютизма и феодальных порядков) и закончилась компромиссом господствующих классов, а во Франции, где назревала буржуазная революция, которая, по выражению Энгельса, была первым восстанием буржуазии, совершенно сбросившим с себя религиозные одежды и проведенным на открыто политической почве. «Она была также первым восстанием, в котором борьба была действительно доведена до конца, до полного уничтожения одной из борющихся сторон, именно аристократии, и до полной победы другой, именно буржуазии» (1, 22, 311). Вот почему не английские, а французские материалисты XVIII в., ставшие идеологами приближавшейся революции, перешли на атеистические позиции и вели с этих позиций борьбу против религии и церкви, служивших опорой абсолютной монархии и феодального строя.

Одним из первых французских мыслителей, вставших на путь, ведущий к отказу от всякой религии, был Д. Дидро. Как показал И. К. Луп-

* О взглядах Локка и деистов на религию см. 45 и 46.

«О НЕОБХОДИМОСТИ ДВОЙСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ»



яснение характера и особенностей свободомыслия Толанда требует изучения еще одного вопроса. Речь идет о настойчиво пропагандировавшемся им положении о необходимости двух видов философии: *экзотерической*, т. е. открытой, рассчитанной на публичное изложение, понятной и доступной всем людям, и *эзотерической*, т. е. скрытой и тайной, предназначенной для узкого круга, для посвященных. В концепции «двойственной философии», развивавшейся Толандом во многих его сочинениях, следует различать по крайней мере два аспекта.

Первый аспект связан с естественным желанием свободомыслящих оградить себя по возможности от преследований со стороны светских и духовных властей, что требовало от них осторожности, вынуждало скрывать свои истинные взгляды или же излагать их в завуалированной форме. Мы не раз отмечали эту важную особенность воззрений Толанда и других вольнодумцев прошлого.

Второй аспект рассматриваемой концепции обусловлен тем обстоятельством, что Толанд разделял точку зрения просветителей, согласно которой народ, или «толпа», как обычно они

прославился у потомков» (4, 1, 103). Поясняя свою мысль, Толанд отмечает, что представление о переселении душ содержалось в экзотерическом учении Пифагора, или учении для всех. Обращаясь с этим учением к простому народу, Пифагор якобы стремился отвлечь его от недобрых дел. В своем же эзотерическом учении, которое предназначалось только посвященным, Пифагор проповедовал прямо противоположное — не переселение душ, а «вечный круговорот форм материи, те непрерывные изменения, которые превращают каждую вещь во все и все вещи в каждую, так что растения и животные входят в нас, а мы в них и все вместе мы входим в тысячу других вещей, причем земля превращается в воду, вода — в воздух, воздух — в эфир и обратно, и так без конца» (там же).

Мы вернемся вскоре к выяснению того, насколько соответствовали действительности высказывания Толанда о двойственной философии Пифагора и других мыслителей древности. Сейчас же целесообразно обратить внимание на следующее. Интерпретируя эзотерическое учение Пифагора в духе античного материализма, Толанд отступал, несомненно, от истины. Ведь то, что полулегендарный греческий философ был творцом религиозно-мистических представлений о душе, засвидетельствовано многими источниками. Однако цель Толанда в данном случае вполне ясна: он хотел лишить воззрения о бессмертии души какого бы то ни было философского обоснования, возложить, так сказать, ответственность за пропаганду этих воззрений исключительно на жрецов и их покровителей.

Обратимся теперь к сочинению, смысл и содержание которого заключались в обосновании концепции двойственной философии. Это «Клидофорус» — трактат, написанный Толандом в последние годы жизни и входивший в состав «Тетрадимуса» (см. гл. I). Сравнительно небольшой по объему трактат насыщен обширным фактическим материалом, изобилует множеством ссылок и цитат из античных авторов, примерами из мифологии и религии, истории и философии. Все это служит главной цели — доказательству того, что передовые умы и в прошлом, и в настоящем вынуждены использовать двойственное учение: «одно — общедоступное, приспособленное к предрассудкам толпы и к усвоенным обычаям и религиям, а другое — философское, соответствующее природе вещей и, следовательно, истине» (там же, 317).

Причина такого положения для Толанда совершенно очевидна: «Одно дело — знать истину, и другое дело — сообщать ее другим» (там же, 315). Распространение истины, подчеркивает автор, сопряжено со значительными трудностями. Больше того, оно связано с опасностью. Те, кто решается на это, рискуют нередко своей жизнью или по крайней мере потерей «достоинства и положения в обществе, о чем свидетельствуют многочисленные примеры» (там же, 317). Под давлением «святой тираннии», т. е. всевозможных запретов и предписаний, которые установили священники «ради своей собственной выгоды» и которые получили полное одобрение со стороны власти имущих, философам не оставалось ничего другого, как тайно проповедовать свое учение, сообщать его только узкому кругу лиц, отличаю-

дом, который превращал акроаматику Аристотеля в «тайное учение», уподобляя «эзотериков» членам пифагорейского религиозно-политического союза, от которых требовалось строжайшее соблюдение не подлежащих огласке предписаний и наставлений (см. 4, 1, 323).

Вызывает возражение и стремление Толанда приписать «двойственную философию» Платону и его последователям, так называемым академикам. Как отмечает В. Ф. Асмус, некоторые сочинения Платона по сложности содержания «принадлежат к числу труднейших произведений мировой философской литературы» (18, 29). Учение, излагаемое в них, не свободно от противоречий, открывающих возможность для различного толкования. Однако было бы неправильно, исходя из этого, зачислять отдельные труды афинского философа в разряд эзотерических сочинений, имеющих какой-то скрытый смысл.

Вслед за Платоном и Аристотелем эзотерическое учение Толанд находит у стоиков, представителей одного из главных течений греко-римской философии. Они были слишком принципиальны, пишет Толанд о стоиках, чтобы понимать в буквальном смысле религиозные мифы, и в то же время слишком осторожны, чтобы отрицать их как бессмыслицу. Поэтому «в целях самосохранения» они придавали мифам свой собственный смысл, но делали так, чтобы со стороны нельзя было утверждать, будто они отвергают «общепринятую религию» (4, 1, 341). Думается, что и здесь Толанд допускает ошибку. Противоречивость взглядов стоиков на религию, которая действительно имела место, Толанд трактовал в духе двойст-

венной философии, усматривал у стоиков стремление к сохранению тайны «в своей среде», к использованию различных «уверток» для маскировки своего учения. (Любопытно, что аналогичное стремление Толанд приписывал и идейным противникам стоиков — эпикурейцам. См. там же, 326.)

Погрешности, допущенные Толандом в истолковании античных мыслителей, безусловно, снижают ценность «Клидофоруса» как историко-философского исследования. Но за этими погрешностями усматривается вполне определенная цель — доказать, что использование греческими и римскими философами экзотерического и эзотерического учений являлось необходимостью в обстановке, когда от них требовалось скрывать истину, приспособляться к «мнению», к традиционным воззрениям. Толанд подчеркивал, что с особой тщательностью приходилось древним философам скрывать «свои настоящие суждения о божественной природе» (там же, 338). Не желая прослыть безбожниками и навлечь тем самым на себя гнев священников, а также не решаясь настроить против себя толпу, которая обычно шла на поводу у священников, философы или уклонялись от ответа на вопрос о природе богов, или прибегали к аллегориям и метафорам. «Сколько бы я мог привести примеров, подтверждающих эту мысль!» — восклицал Толанд (там же, 340).

«Клидофорус» завершается главами, призванными продемонстрировать, что «явное и скрытое учения используются в наше время так же, как и раньше, хотя их отличие не выражено так резко и явно, как у древних» (там же, 344).

Причем Толанд давал снова понять, что и в современных ему условиях наибольшую опасность представляет открытый обмен мнениями по вопросам религии. Ни деисты, ни атеисты, указывал Толанд, не могут позволить себе прямо, без околичностей высказывать то, что они думают о боге. Излишняя откровенность в этом вопросе, предупреждал Толанд, может повлечь за собой «немилость и наказание» (там же). Он явно имел в виду свой личный опыт, когда намекал на злоключения, подстерегающие тех, кто откликается на призывы церковников открыто заявить о своих взглядах на религию.

Что же требуется для того, чтобы люди не скрывали истину? Существует лишь один способ достичь этого, подчеркивал Толанд: *«Пусть все свободно высказывают то, что они думают, не опасаясь того, что их заклеят позором или накажут за что-либо, кроме безнравственных поступков; пусть их мысли опровергаются или одобряются теми, кому это заблагорассудится, тогда вы наверняка услышите всю истину, а до тех пор ее будут высказывать туманно и с недомолвками»* (там же, 345). Как видно, Толанд сумел придать своему трактату, посвященному, казалось бы, сугубо историко-философской проблематике, актуальность и злободневность, вложил в него призыв к свободе мысли и слова, к свободе совести.


К вопросу об экзотерической и эзотерической философии Толанд вернулся еще раз в «Пантеистиконе». Это многоплановое сочинение завершалось «Кратким рассуждением», в котором обосновывалась необходимость двойственной философии пантеистов. Речь шла, таким образом, о тех вольнодумцах, от имени которых

ми. Она с необходимостью порождает неискренность и лицемерие, усиливает подозрительность. И все же пантеист, по его мнению, «не откроет доступа в эзотерическое учение людям бесчестным и невежественным» (там же, 402), будет проявлять разумную осторожность. Такая сдержанность и благоразумное недоверие, указывал Толанд, вовсе не равнозначны трусости или отсутствию гражданского мужества. Пантеист не станет молчать, если представится удобный случай, «но рисковать жизнью он будет лишь за родину и друзей» (там же). В заключение Толанд отмечал, что пантеисты не бездействуют. В меру своих сил они занимаются просвещением, распространяют истину в области политики, астрономии, механики, экономики и т. п., ведут неустанную борьбу с невежеством и суеверием. «Однако пантеисты до тех пор не будут вполне откровенны, пока им самим не будет разрешено мыслить так, как они хотят, и высказывать то, что они мыслят» (там же).

Возникает естественный вопрос: придерживался ли сам Толанд провозглашенной им концепции двойственной философии? Нужно ли отыскивать в его сочинениях следы эзотерического и эзотерического учений?

Из всего того, что мы знаем уже об английском философе, можно, думается, с достаточной определенностью сказать: да, Толанд (и не только он) не мог не прибегать в своих произведениях к фигуре умолчания, не мог не идти на определенные уступки государственной религии и даже делать скидку на ненавистные ему «ходячие воззрения». Относится ли сказанное к самому «Пантеистикону»? Видимо, в этом сочинении, изданном анонимно, да еще с

ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ

оланд не являлся философом-моралистом, каким был, к примеру, его современник Шефтсбери. Однако в сочинениях Толанда рассматривались многие этические проблемы, волновавшие общественную мысль эпохи Просвещения. Одна из них — проблема отношения морали и религии — уже нами затрагивалась. Не повторяя сказанного, отметим, что в процессе критики религии Толанд, как и другие деисты, уделял большое внимание нравственному аспекту. Официальная (христианская) религия отвергалась им не только с позиций разума, но и в силу того, что она, по его мнению, не была в состоянии осуществлять главное предназначение «истинной» религии — «совершенствовать нашу нравственность» (4, 1, 136). Аналогичный упрек адресовал автор «Писем к Серене» и религии язычников. Согласно Толанду, эта религия не могла оказывать благотворное влияние «на добродетель или на нравственность» (там же, 132). Напротив, она препятствовала возвышению человеческой личности, потворствовала злодеяниям, которые совершались под ее прикрытием. Об отрицательном, разлагающем воздействии на нравствен-

ность религиозных суеверий Толанд писал и в других произведениях — «Адеисидемоне» и «Клидофорусе».

Ограниченность деистского истолкования нравственности заключалась в том, что мораль освящалась сторонниками деизма авторитетом религии, связывалась так или иначе с идеей «верховного существа». (Вспомним один из принципов родоначальника английского деизма Герберта Чербери: «Добродетель и благочестие суть важнейшие способы почитания бога».) Правда, деисты имели в виду, как известно, отнюдь не личного бога положительных религий. Не было речи у них и о божественном происхождении нравственности, да и под религией они понимали нечто другое, чем последователи теизма. И все же к полной секуляризации морали, освобождению ее от всяких уз религии (будь то даже «истинная» религия) деисты не были способны.

Нужно признать, что Толанд разделял эту ограниченность этической концепции деистов. Философ неоднократно подчеркивал, что «подлинная религия» характеризуется, с одной стороны, «истинностью и полезностью своего вероучения», а с другой — «чистотою и безупречностью своей морали» (там же, 85). Вначале, как мы помним, к этой «подлинной религии» Толанд относил новозаветное христианство, а затем — «разумную», или «естественную», религию, к которой обычно апеллировали деисты. В соответствии с таким взглядом на религию и мораль атеизм рассматривался деистами, как правило, в негативном плане, отождествлялся не только с безбожием, но и с покушением на нравственные устои обществен-

ной жизни. И Толанд, как отмечалось, также отдал дань подобной трактовке атеизма (см. гл. VII). Было бы, однако, серьезной ошибкой не замечать того, что лейтмотивом всех сочинений Толанда была вовсе не критика атеизма и атеистов, а разоблачение религиозных суеверий и предрассудков, критика духовенства. Соглашаясь по сути дела с Бейлем и другими просветителями, Толанд заявлял, что «атеизм не приводит по необходимости человека к злу» (там же, 139), тогда как зло, причиняемое «жалкими суевериями», очевидно и пагубно.

Вместе с тем, преодолевая ограниченность деистской концепции нравственности, Толанд в ряде произведений провозглашал и отстаивал принципы безрелигиозной морали. В первую очередь это относится к «Пантеистикону», где пропагандировалось содружество пантеистов, отличающихся не только свободомыслием, но и высокими нравственными качествами. Однако об этом несколько позже, а сейчас обратимся еще к одной морально-этической проблеме, получившей отражение в сочинениях Толанда, — проблеме человека или человеческой природы.

Вопрос о том, какова природа человека, интересовал многих мыслителей эпохи Просвещения. Философы-просветители обращались к человеку в поисках основ новых общественных отношений, которые призваны были заменить институты отжившего свой век феодального строя. В противовес господствовавшей религиозной идеологии, ориентированной на так называемые божественные установления, мыслители Нового времени апеллировали к человеку, его разуму и чувствам. Политику и право, мораль и религию они стремились вывести из

к ученику Локка* Мандевилю, который открыто полемизировал с Шефтсбери, называл «чисто химерическими» попытки автора «Характеристик» приписать человеку прирожденную склонность к добродетели.

Во-вторых, сопоставляя обе концепции, нужно признать, что Гоббс и Мандевиль отличались большим реализмом в истолковании природы человека, чем Шефтсбери. Последний явно идеализировал морально-этические качества человека, принадлежащего классово антагонистическому обществу, игнорировал господствовавший в этом обществе принцип «человек человеку — волк». Значительно ближе к истине были те мыслители, которые гениально предугадали, что в условиях частнособственнических отношений создается благоприятная почва для утверждения «морального зла», для формирования отрицательных нравственных качеств. И хотя обе сопоставляемые концепции оставались в рамках идеалистического понимания морали, абстрактного, метафизического подхода к проблеме человека, нельзя не отметить, что не теоретик морального чувства Шефтсбери, а Гоббс, Локк и Мандевиль прокладывали путь к материалистическому пониманию общественной жизни и форм общественного сознания.

Какую же позицию занимал по этому вопросу Толанд? Думается, что сказанное позволит нам лучше понять, почему автор «Писем к Серене» склонялся к той концепции человека, ко-

* Согласно Локку, в сознании, или разуме, человека нет никаких врожденных нравственных принципов (см. 41, 1, 92) Доказательствам этого положения посвящена гл. 3, кн. I «Опыта о человеческом разуме».

торая была сформулирована Гоббсом и получила свое дальнейшее развитие у Мандевилля.

Уже в «Христианстве без тайн» мы встречаемся с признанием Толандом порочности наклонностей большинства людей (см. 5, III). Эта мысль, варьируясь, повторяется во многих его сочинениях. Философ выражает свое сожаление «по поводу греховности человеческой природы» (4, 1, 318), констатирует, что люди скорее предпочтут «спокойствие, славу и повышение в чинах, чем разговоры об истине» (там же, 345). Пессимистически звучат и слова Толанда о том, что «человечество во все времена одно и то же» (там же, 72), что повсюду мы сталкиваемся со злобой и завистью, невежеством и обманом, лицемерием и тщеславием. И все же в произведениях Толанда встречаются положения, свидетельствующие о том, что философ отдавал себе отчет в ограниченности той концепции человека, которая исходила из порочности людей, объявляла негативные моральные качества постоянными и неискоренимыми свойствами человеческой природы. Подтверждением этого может служить высказывание Толанда о том, что «сочетание добра и зла коренится в самой природе людей» (там же, 223—224), что люди, воспитанные «в духе разума и добродетели», до конца своих дней сохраняют верность высоким нравственным идеалам (см. там же, 222). В этой связи необходимо отметить, что Толанд придавал исключительно большое значение воспитанию и развитию ума. С большой силой и убедительностью была раскрыта им отрицательная роль неправильного воспитания в первом из «Писем к Серене», где шла речь, как мы помним, о предубеждениях

почести, вести по возможности приятную и спокойную жизнь, ничему не удивляясь и ничего не страшась (см. 4, 1, 354). Толанд выражал надежду на то, что читатель «Пантеистикона» усвоит рекомендуемые ему принципы, станет другом «муз и истины» (там же, 353).

Бросается в глаза сходство нравственных поучений автора «Пантеистикона» с этикой стоиков. В толандовском «лучшем и славнейшем муже» много общего с морально-этическим идеалом стоицизма, тем «мудрецом», который строит свою жизнь сообразно с разумом и добродетелью. Особое влияние оказал на Толанда крупнейший представитель римского стоицизма Сенека, чье произведение «О блаженной жизни» он с сочувствием цитировал. Примечательно, что Толанд воспринял индивидуализм этического учения стоиков, противопоставляющих своего «мудреца» толпе. Последняя рассматривалась стоиками как источник и рассадник невежества, пороков и зла, как слепая и чуждая разуму сила. «Одобрение толпы — доказательство полной несостоятельности» (цит. по: 15, 1, 510), — писал Сенека. Презрение к «невежественной толпе» отличало и умонастроение Цицерона, которого Толанд весьма охотно цитировал и высоко ценил как мыслителя. Не удивительно поэтому, что в «Пантеистиконе» встречаются подобные же мотивы: «Толпа враждебна науке и преследует тех, кто ей предан» (4, 1, 353), «презрим пустые страхи толпы», избегай «непосвященную толпу» и т. п. (см. там же, 381).

Уже отмечалось, что эти мотивы были созвучны просветительской идеологии, носившей (особенно в Англии) элитарный характер,

отвергавшей толпу, усматривавшей в ней препятствие на пути к духовной свободе. В мировоззрении Толанда указанные мотивы переплетались с развивавшейся им концепцией двойственной философии. Вместе с тем этико-социальные представления Толанда содержали и такие мотивы, которые свидетельствовали о стремлении философа выйти за узкие рамки индивидуалистической морали. Он отдавал себе отчет в том, что «человек — животное общественное, которое не может ни хорошо, ни счастливо, ни даже вообще жить без помощи и содействия других» (там же, 355). На этой именно основе и возникают, согласно Толанду, различные союзы и общества людей, образуется государство. Однако автора «Пантеистикона» интересовали не исторические формы людской общности. Его внимание и интерес привлекали содружества иного рода, заключенные не из экономических, политических или религиозных соображений, а созданные на основе духовной общности, «для услаждения сердца или духовного поучения» (там же). Речь идет, как мы понимаем, о сократических содружествах философов и ученых, объединявших в прошлом и объединяющих, согласно Толанду, в настоящее время людей, преданных истине и свободе, наделенных «полнейшим душевным спокойствием» (там же, 357).

Надо прямо сказать, что о «древних содружествах» свободомыслящих Толанд сообщает читателю «Пантеистикона» немного, отсылая его к Плутарху, Гермогену и другим античным авторам. Сократическое же содружество пантеистов — своих современников и единомышленников рассматривается Толандом подробно и

1, 365) — такой ответ дает Толанд на обращенные к нему гомеровские вопросы: «Кто ты? Кого земляками зовешь? Откуда ты родом?» В основе подобных представлений лежал, как мы знаем, абстрактный подход к общественной жизни, неисторический взгляд на человека и общество. Толанд, как и другие просветители, мечтал о царстве разума на земле, которое должно было покончить не только с суевериями, но и с несправедливостью. Иллюзорный характер представлений о возможности в рамках частнособственнических отношений утвердить справедливость и равенство достаточно хорошо известен, чтобы на этом специально останавливаться. Но как писал Ф. Энгельс, «великие мыслители XVIII века, так же как и все их предшественники, не могли выйти из рамок, которые им ставила их собственная эпоха» (1, 20, 17). И все же нельзя не отметить демократизм и гуманистическую направленность призыва автора «Пантеистикона»: «Будем называться равными и братьями» (4, 1, 379).

Одной из идей, развивавшихся стоиками, была идея неумолимой судьбы-логоса, направляющей все мировые события, определяющей течение жизни каждого человека. Идею судьбы, за которой стоит безличный верховный разум, разделяли и толандовские пантеисты. Вот лишь некоторые примеры изречений, выдержанных в указанном духе: «...все, что есть на небе и на земле, располагается согласно законам разума, так что не остается места случаю...»; «...ничто не может произойти иначе, чем так, как установлено им (провидением. — Б. М.) и как того требует роковой и неизменный порядок вещей» (там же, 388). В соответствии с этими фата-

Следует заметить в заключение, что пантеисты в изображении Толанда вовсе не какие-то аскеты. Они любят жизнь, не сторонятся удовольствий и развлечений. В их кругу обычны шутки и смех. Нравы членов содружества, отмечал Толанд, «не только не угрюмы, но, скорее, отличаются приветливостью и изяществом и ни с какой стороны не заслуживают нарекания» (4, 1, 396). Пантеистов отличает также общительность. Члены содружества регулярно встречаются для обмена мнениями по интересующим их вопросам научно-философского и морально-этического характера. Беседы пантеистов происходят во время совместной дружеской трапезы, которая сопровождается тостами в честь граций и муз, прославлением выдающихся мыслителей прошлого, пением гимнов и од на слова античных писателей. «Будем исследовать причины вещей, чтобы весело вести жизнь, чтобы спокойно встретить смерть» (там же, 381). В этих словах, взятых из «Чина прославления сократического содружества», выражен, пожалуй, главный смысл «философии жизни» пантеистов, в которой нетрудно увидеть многие черты знакомого нам уже этико-социального учения стоиков.

Это относится и к идее «лучшего и славнейшего мужа», которая раскрывается в последнем разделе «Пантеистикона». Не повторяя сказанного, суммируем те качества и свойства, которые характеризуют идеальный образ философа-пантеиста. Во-первых, его отличает терпимость ко взглядам, суждениям и поступкам других лиц; он никого не будет преследовать или позорить за речи или дела, никому не приносящие вреда. Снисхождения нет и не может быть

с его стороны лишь к суеверным и лицемерным служителям богов, к коварным жрецам и кликушам (см. там же, 339). Во-вторых, пантеист постоянно стремится к тому, чтобы украшать свой ум наукой, а душу — добродетелью, содействовать общему благу человеческого рода, служить с пользой «себе, друзьям, отечеству» (там же, 400). Наконец, пантеист, «достигший мудрости или приблизившийся к ней», соблюдает в своей просветительской деятельности некоторую осторожность и сдержанность, памятуя о том, что «толпа ценит обыкновенно не истину, а людское мнение» (там же, 402). Доступ к эзотерическому учению он открывает тем, кто отличается честностью и образованностью и не допустит в свой круг бесчестных и невежественных людей.

Что можно сказать об этом собирательном образе пантеиста, в котором, как уже говорилось, угадываются черты стоического «мудреца»? Его высокие нравственные качества и гуманистический настрой не вызывают никаких сомнений. Но попытки Толанда воскресить античный морально-этический идеал в условиях современного ему буржуазного общества являлись, конечно, полнейшей утопией. Не меняло дела и то обстоятельство, что автор «Пантеистикона» обращался не к широким массам а к узкому кругу лиц, к той духовной элите, которую он изобразил в лице членов сократического содружества. Напротив, это подчеркивало лишний раз иллюзорность планов «свободных мыслителей», рассчитанных на немногочисленную в то время прослойку прогрессивно настроенной интеллигенции и исходящих к тому же из ошибочной предпосылки об определяю-

щей роли идеальных побудительных сил в развитии общества*.

Видимо, и сам Толанд признавал в какой-то мере несбыточность своего идеала, нереальность программных принципов и призывов пантеистов. На вопрос, существует ли в действительности сократическое содружество, описанное им в «Пантеистиконе», или же оно является только вымыслом, он отвечал: «Возможно, о простодушный человек! Ну и что с того, если это так? Пусть даже это вымысел; ты должен признать его правдоподобным» (4, 1, 403). Завершая свое сочинение, Толанд выражал все же надежду на то, что читатель «Пантеистикона» сможет воспользоваться наставлениями этой книги, чтобы приблизиться к тому совершенству, которое «ученый и нравственный человек всегда имеет в своих помыслах для сравнения с ним себя самого или для сообщения его другим» (там же, 400).

* «...В исторической области старый материализм изменяет самому себе, — указывал Энгельс, — считая действующие там идеальные побудительные силы последними причинами событий вместо того чтобы исследовать, что за ними кроется, каковы побудительные силы этих побудительных сил» (1, 21, 307).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ



Философия Толанда — вершина в развитии английского материализма XVIII в. С его именем связано прежде всего учение о материи: обоснование неразрывности материи и движения, единства материи, движения, пространства и времени. Ему принадлежит плодотворная попытка материалистического истолкования природы сознания. Он правильно указал на внутреннюю связь мышления с деятельностью мозга и нервной системы. Опираясь на теорию познания Локка, Толанд творчески разрабатывал проблемы материалистической гносеологии. Он внес весомый вклад в обоснование положения о познаваемости мира, в критику иррационализма и агностицизма. На протяжении всей своей жизни английский материалист вел неустанную и самоотверженную борьбу с религиозными суевериями и предрассудками. Он горячо и убежденно отстаивал передовые научные и философские идеи, всемерно содействовал утверждению материалистического мировоззрения, подготавливал торжество атеизма. Во всех своих произведениях Толанд настойчиво пропагандировал высокие нравственные идеалы и принципы, неукоснительно следовал им сам, был поборником просвещения, непримиримым противником клерикалов и мракобесов. «Свободный мыслитель»,

демократ, гуманист — таким был философ-материалист Джон Толанд.

В 1970 г. исполнилось 300 лет со дня рождения Толанда. Как и следовало ожидать, это событие прошло незамеченным на родине философа. Английская буржуазная история философии давно уже утратила интерес к материалистам и вольнодумцам XVIII в., и Толанда это касается в первую очередь. Достаточно сказать, что Б. Рассел в своей объемистой «Истории западной философии» не посвятил автору «Писем к Серене» и «Пантеистикона» ни одной строчки. Имя Толанда вообще не упоминается на страницах этой книги. Если же заглянуть в пятый том «Истории философии» Ф. Коплстона, то обнаружится, что маститый исследователь занят не столько рассмотрением учения Толанда и его единомышленников, сколько пространным изложением взглядов их идейных противников — теологов и идеалистов типа С. Кларка и Д. Батлера (см. 65). Впрочем, это и не удивительно, если принять во внимание, что Коплстон является членом католического ордена иезуитов. Забвение коснулось и произведений Толанда. Они не переиздавались на английском языке с XVIII в. и давно уже стали библиографической редкостью. Некоторые же из них представлены буквально уникальными экземплярами, которые хранятся в немногих библиотеках мира. (Большинство сочинений Толанда, изданных еще при его жизни, хранится в отделе редких книг Всесоюзной государственной библиотеки им. В. И. Ленина.)

Значительную лепту внесли буржуазные историки философии в искажение мировоззре-

ния Толанда, выхолащивая материалистическое содержание его учения, раздувая и преувеличивая элементы деизма и пантеизма в его произведениях. Начало этому было положено еще Г. Лехлером в «Истории английского деизма» (68) и Л. Стивенсом в «Истории английской мысли в XVIII веке» (77). Последний, излагая взгляды Толанда, акцентировал внимание на сочинении «Христианство без тайн», где свободомыслие и материализм философа находились еще в стадии становления. О таких же произведениях, как «Письма к Серене», «Пантеистикон», сообщалось скороговоркой под тем предлогом, что они якобы «представляют незначительный интерес» (77, 1, 105). Подобная интерпретация философского наследия Толанда характерна и для таких известных исследователей конца прошлого века, как Виндельбанд, Фалькенберг, Ибервег и др. Так, с точки зрения Фалькенберга, Толанд весьма далек от «крайностей голого материализма» (56, 172), а по мнению Виндельбанда, является «наихарактернейшим представителем религиозной философии Просвещения» (21, 233). Аналогичную позицию занимают современные буржуазные историки философии, изображающие Толанда как заурядного теолога-рационалиста, который вовсе не покушался на христианскую религию, а добивался лишь ее обновления (см. 71).

Существует, правда, и другое направление в буржуазной литературе о Толанде. Не отрицая материализма английского философа и его критических выступлений против религии, представители этого направления (начало которому было положено «Историей материализма» Ф. Ланге) явно преуменьшают вклад Толанда

в развитие материалистической философии, в обоснование антирелигиозного мировоззрения. В таком духе написаны работы О'Коннора, Дюранта, Ренделла и др. (66. 72. 74).

Буржуазным исследованиям философии Толанда противостоит марксистская литература.

Немало сделано для изучения наследия Толанда советской историко-философской наукой*. В 1927 г. вышли в свет «Избранные сочинения» Толанда под редакцией и с предисловием А. М. Деборина. Одной из первых работ о Толанде явилась статья Г. Тымянского (см. 55). И в дальнейшем в советской периодической печати также публиковались статьи, посвященные Толанду (см. 31. 51. 61). Большое внимание уделялось ему в работах по истории философии (см. 35. 36). В 1967—1968 гг. в издательстве «Мысль» вышло (под нашей редакцией) собрание сочинений английских материалистов XVIII в. в трех томах. В первом томе кроме «Писем к Серене» и «Пантеистикона» были впервые изданы на русском языке произведения Толанда «Адеисидемон», «Назарянин», «Клидофорус».

Произведения Толанда, а также работы, посвященные его воззрениям, выходят и в других социалистических странах. Таким образом, философское наследие Джона Толанда продолжает свою жизнь. Критическое изучение этого наследия способствует более глубокому пониманию особенностей домарксовского материализма, уяснению его сильных и слабых сторон, его исторического значения.

* До 1917 г. была опубликована лишь одна работа о Толанде, написанная Н. Д. Виноградовым (см. 22).

ДЖОН ТОЛАНД

Христианство без тайн, или Трактат, в котором показывается, что в Евангелии не содержится ничего противоречащего разуму или недоступного ему и что ни один догмат христианства не может быть назван непостижимой тайной в прямом смысле слова

Публикуется на русском языке впервые. Перевод с английского выполнен Е. С. Лагутиным по изданию: Toland J. Christianity not Mysterious. The Second edition. London, 1696.

Примечания и редакция перевода Б. В. Мееровского

1. Люди, особенно в наше время, больше всего шумят о том, что́ они, по их собственному откровенному признанию, менее всего понимают. Можно легко сделать вывод, что я имею в виду непостижимые тайны христианской религии. Богословы, чья главная забота и состоит в том, чтобы объяснять их другим, почти единодушно признают свое невежество относительно этих тайн. Они сурово говорят нам, что мы должны поклоняться тому, чего мы не можем понять. И тем не менее некоторые из них навязывают свои сомнительные комментарии всем остальным людям с такой самонадеянностью и рвением, которые не могут быть в достаточной мере оправданы, даже если мы будем считать их абсолютно непогрешимыми. Хуже всего то, что они все не имеют единого мнения. Если для одних вы будете ортодоксом, то для других — еретиком. Тот, кто принимает сторону какой-либо партии, осуждается остальными на муки ада, а если он не поддерживает публично ни одной партии, тогда все выносят ему не менее суровый приговор.

2. Некоторые из них говорят, что тайны Евангелия надо понимать только в том смысле, как толковали их первые отцы церкви. Но эти толкования настолько разнообразны, настолько сами по себе непоследовательны, что верить одновременно такому множеству противоречий просто невозможно. Сами отцы [церкви] даже предостерегали читателей от того, чтобы полагаться на их авторитет без свидетельства разума, и думали о том, чтобы стать законодателями веры для своих потомков, так же мало, как думаем мы в отношении своих. Более того, поскольку все отцы церкви сами не были писателями, мы не можем по справедливости сказать, что нам известно их подлинное толкование тайн Евангелия. Труды тех,

кто что-либо написал, до удивления искажены и подделаны или же не полностью сохранились. А если и сохранились, их смысл гораздо более темен и полон противоречий, чем слова Писания.

3. Другие говорят нам, что мы должны придерживаться мнений некоторых определенных докторов, авторитетом церкви объявленных ортодоксами. Но мы, ни в коей мере не удовлетворенные ни одним авторитетом такого рода, видим, что эти самые определенные доктора так же не могут согласиться между собой, как и весь синклит отцов церкви, и трагически протестуют против происков и заблуждений друг друга; что они так же неблагоразумны, вспыльчивы и нетерпимы друг к другу, как остальные люди; что они по большей части чрезвычайно легковерны и суеверны в религии, а также до страдания невежественны и поверхностны в простейших правилах литературы. Короче говоря, что у них такой же характер и такая же природа, как и у нас самих, и что им по сравнению с нами небо не предоставило никаких привилегий, возвышающих их над нами за исключением того, что они родились раньше, — если, конечно, считать это за привилегию, с чем, вероятно, согласятся очень немногие.

4. Некоторые отдают право решающего голоса в раскрытии тайн и толковании Писания вселенскому собору, а другие — одному человеку, которого они считают главой всей церкви на земле и непогрешимым судьей во всех спорах *. Но мы полагаем, что такие соборы существовать не могут, а если бы и могли, то их влияние было бы не больше, чем у отцов церкви, ибо такие соборы состоят из подобных отцам и других лиц, в общем и целом также подверженных ошибкам и страстям. И кроме того, для решения своих трудностей мы не можем прибегать как к постоянному правилу к чуду, совершаемому милосердием бога, которое ныне наблюдается реже, чем мирские игры древних времен **. Что же касается единого судьи всех споров, то, по нашему мнению, никто, за исключением людей, сильно предрасположенных к этому благодаря своим интересам или воспитанию, не может по-настоящему серьезно воспринимать это химерическое

* Имеется в виду папа римский.

** По-видимому, речь идет об Олимпийских играх, которые проводились в Древней Греции каждые четыре года.

1. ...Проблемы, на которые распадается данный вопрос, располагаются в соответствии с тем порядком, который я намереваюсь соблюдать и который заключается в следующем: сначала показать, что понимается под *разумом* и каковы его свойства; затем доказать, что ни один догмат Евангелия не противоречит *разуму*; после этого выявить, что ни один из них к тому же не является недоступным *разуму* и, следовательно, ни один не является *непостижимой тайной*.

2. Начнем с первого, а именно с разума. Мне представляется очень странным, что люди вообще могут нуждаться в определениях и объяснениях того, при помощи чего они определяют и объясняют все остальное, или что они не в состоянии достичь согласия в отношении того, чем все они — как они сами утверждают — по крайней мере в некоторой степени обладают и что составляет их единственную привилегию по сравнению с животными и неодушевленными существами, на которую они претендуют. Но мы на опыте обнаруживаем, что слово «*разум*» стало таким же двусмысленным и расплывчатым, как и любое другое, хотя все, кого не волнует тщеславное стремление к оригинальности и не подзадоривает желание поспорить, в глубине души придерживаются в отношении него одного мнения. Я рассмотрю здесь данный вопрос со всей краткостью, на которую способен.

3. Ошибаются те, кто принимает за разум *душу, рассматриваемую абстрактно*. Ибо, подобно тому как общей идеей золота является не гиней, а любая монета, имеющая определенную стоимость и соответствующее ей внешнее оформление, так и разум — не сама душа, а душа, действующая определенным и особым образом. В равной мере

мы соединяем две крайности; так что хотя самоочевидность исключает разум, тем не менее все доказательство становится в итоге самоочевидным. Еще более очевидно, что, когда у нас нет понятий или идей относительно какой-либо вещи, мы вообще не в состоянии о ней рассуждать; а когда мы не находим идей, даже промежуточных, которые должны показать свое постоянное и необходимое согласие или несогласие, тогда мы вообще не можем идти дальше вероятности. Хотя у нас есть идея обитаемого и идея Луны, однако у нас нет промежуточной идеи, которая показала бы такую необходимую связь между ними, чтобы мы были вынуждены прийти к выводу, что упомянутая планета обитаема, каким бы правдоподобным это ни могло казаться. И теперь, поскольку вероятность не является знанием, я изгоняю все гипотезы из своей философии *, потому что, сколько бы я их ни признавал, мои познания не увеличились бы ни на йоту, а поскольку между моими идеями не выявилось бы никакой очевидной связи, я, возможно, принял бы неверную сторону вопроса за правильную, что равнозначно полному отсутствию знаний по затронутому вопросу. Когда я приобретаю знания, я получаю все удовлетворение, которым они сопровождаются; когда у меня достигнута всего лишь вероятность, я воздерживаюсь от высказывания своего суждения или же, если стóит затратить усилия, ищу несомненность.

* Это высказывание Толанда, перекликающееся с известным положением Ньютона «гипотез не измышляю», утверждало мысль о необходимости превращения философии в строго доказуемое научное знание и было направлено против бездоказательных схоластических спекуляций.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абеляр П. 34, 35
Авл Геллий 145
Аддисон Д. 13
Акоста У. де 57, 58
Аллен И. 88
Анаксимандр 127
Анна Стюарт 20
Аристотель 66, 67, 145, 146
- Батлер Д. 170
Бейль П. 122, 154
Беркли Д. 19
Бёме Я. 125
Блаунт Ч. 12
Бойль Р. 79, 109
Болингброк Г. С. Д. 14
Боскович Р. 87, 88
Браун П. 19
Бруно Д. 27, 68, 125, 126, 131
Бэкон Ф. 68, 69
- Вейгель В. 125
Вильгельм (герцог Глостерский) 21
Вильгельм III Оранский 7, 20
Виндельбанд В. 171
Виноградов Н. Д. 172
- Галилей Г. 13, 104
- Гаррингтон Д. 21
Гартли Д. 97, 98
Гассенди П. 78, 83, 109, 118
Гераклит 145
Герберт из Чербери (Чербери) 10—12, 118, 153
Гермоген 161
Герцен А. И. 89
Гоббс Т. 13, 18, 66, 67, 79, 80, 83, 91, 92, 104, 135, 155—158
Гольбах П. 88, 137, 138
Гюйгенс Х. 79
- Деборин А. М. 172
Декарт Р. 66, 67, 79, 83, 91, 94—96, 104, 105
Демокрит 78, 127, 128, 145
Дидро Д. 88, 136, 137
Додуэлл Г. (Младший) 14
Дунс Скот 90
Дюрант У. 172
- Жан Леклерк (Иоанн Клирик) 17
Иберверг Ф. 171
Ибн-Рушд (Аверроэс) 57

- Иероним 127
Ипатия 31
- Кампанелла Т. 90
Кардано Д. 125
Карл I Стюарт 20
Карл II Стюарт 21
Кауард У. 14
Кедворт Р. 72
Кларк С. 170
Климент Александрийский 40, 145
Колден К. 88
Коллинз А. 14, 27, 115, 128
Коперник 13
Коплстон Ф. 170
Ксенофонт 127
Купер Т. 88, 89
- Ланге Ф. 172
Лейбниц Г. 22, 23, 80, 94, 96
Леонардо да Винчи 90
Лехлер Г. 171
Ливий Т. 28
Локк Д. 13, 19, 34, 37, 38, 40, 58, 68, 79, 83—86, 100, 101, 103—105, 108, 109, 112, 113, 118, 121, 135, 136, 138, 157, 169
Луппол И. К. 136
- Мандевиль Б. 155—158
Мария II Стюарт 20
Маркс К. 69, 119, 122
Мильтон Д. 20, 21
Монтень М. де 34
- Норрис Д. 19
Ньютон И. 13, 79
- Оккам У. 90 127
О'Коннор Д. 172
- Парменид 143—145
- Патрици Ф. 125
Пифагор 60, 140, 141, 143, 144
Платон 46, 60, 127, 146
Плиний Старший 63
Плутарх 161
Помпонацци П. 57, 90
Прахт Э. 135
Пристли Д. 58, 59, 87—89, 97, 98
- Рассел Б. 170
Раш Б. 88
Робертсон Д. 19
Рэнделл Д. 172
- Свифт Д. 14
Сенека Л. А. 128, 160, 163, 165
Сигер Брабантский 34
Сидней А. 21
Сократ 127
София (герцогиня) 22, 23
София-Шарлотта (прусская королева) 23
Социн Ф. 58
Спиноза Б. 26, 57, 58, 69—72, 83, 92—94, 105
Стивен Л. 171
Стил Р. 13
Стюарты 7, 22
- Телезио Б. 90
Тиндаль М. 12
Торшмид У. 33
Тымянский Г. 172
- Уолластон Т. 12
- Фалес 127
Фалькенберг Р. 171
Фейербах Л. 99
Фома Аквинский 66, 90

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, изд. 2-е.
2. Ленин В. И. Полное собрание сочинений.

* * *

3. Толанд Д. Избранные сочинения. М.—Л., 1927.
4. Толанд Д. Сочинения. — Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений в трех томах, т. I. М., 1967.
5. Toland J. Christianity not mysterious. L., 1696.
6. Toland J. Letters to Serena. L., 1704.
7. Toland J. Adecisidaemon, sive Titus Livius a superstitione vindicatus. Hague, 1709.
8. Toland J. Nazarenus, or jewish, gentile and mahometan christianity. L., 1718.
9. Toland J. Clidophorus, or of the exoteric and esoteric philosophy. — Tetradymus. L., 1720.
10. Toland J. Pantheisticon. Cosmopoli (L.), 1720.
11. Toland J. The miscellaneous works. L., 1747.
12. Toland J. Briefe an Serena. Berlin, 1959.

* * *

13. Американские просветители. Избранные произведения в двух томах. М., 1968.
14. Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений в трех томах. М., 1967—1968.
15. Антология мировой философии, т. I. М., 1969.
16. Аристотель. Сочинения в четырех томах, т. I. М., 1976.
17. Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976.
18. Асмус В. Ф. Платон. М., 1969.
19. Га. Болингброк. Письма об изучении и пользе истории. М., 1978.

19. Бруно Д. Диалоги. М., 1949.
20. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. М., 1971—1972.
21. Виндельбанд В. История новой философии, т. I. СПб., 1908.
22. Виноградов Н. Д. Джон Толанд и его философско-религиозные взгляды. — Вопросы философии и психологии, кн. 120. М., 1913.
23. Гассенди П. Сочинения в двух томах. М., 1966—1968.
24. Гегель. Лекции по истории философии. — Сочинения, т. XI. М.—Л., 1929.
25. Герцен А. И. Избранные философские произведения, т. I. М., 1946.
26. Гоббс Т. Избранные произведения в двух томах. М., 1964.
27. Гольбах П. Избранные произведения в двух томах. М., 1963.
28. Гольдберг Н. М. Свободомыслие и атеизм в США (XVIII—XIX вв.). М.—Л., 1965.
29. Горфункель А. Х. Джордано Бруно. М., 1973.
30. Дакоста Уриель. О смертности души человеческой и другие произведения. М., 1958.
31. Деборин А. М. Английский деизм и «вольнодумцы». Джон Толанд. — Социально-политические учения Нового времени, т. I. М., 1958.
32. Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950.
33. Заиченко Г. А. Джон Локк. М., 1973.
34. Ибервег-Гейнце. История новой философии. СПб., 1890.
35. История философии. Под ред. Г. Ф. Александрова и др., т. 2. М., 1941.
36. История диалектики XIV—XVIII вв. М., 1974.
37. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (становление греческой философии). М., 1972.
38. Коников И. А. Материализм Спинозы. М., 1971.
39. Кривелев И. А. История религий, т. I. М., 1975.
40. Ланге Ф. А. История материализма, т. I. СПб., 1881.
41. Локк Д. Избранные философские произведения в двух томах. М., 1960.
42. Луппол И. К. Дени Дидро. Очерки жизни и мировоззрения. М., 1960.
43. Мандевиль Б. Басня о пчелах. М., 1974.
44. Мееровский Б. В. Гоббс. М., 1975.

45. *Мееровский Б. В.* Свободомыслие английских деистов-материалистов XVIII в. — Вопросы научного атеизма, вып. 13. М., 1972.
46. *Мееровский Б. В.* Английский деизм и Джон Локк. — «Философские науки», 1972, № 4.
47. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973.
48. *Нарский И. С.* Готфрид Лейбниц. М., 1972.
49. *Ойзерман Т. И.* Главные философские направления. М., 1971.
50. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.
51. *Салимова К. И.* Материализм Дж. Толанда. — «Вопросы философии», 1956, № 1.
52. *Соколов В. В.* Философия Спинозы и современность. М., 1964.
53. *Спиноза Б.* Избранные произведения. М., 1957.
54. *Тревельян Дж. М.* Социальная история Англии. М., 1959.
55. *Тымянский Г.* Джон Толанд. — «Под знаменем марксизма», 1924, № 10—11.
56. *Фалькенберг Р.* История новой философии. СПб., 1898.
57. Философский словарь (сокр. пер. с нем.). М., 1961.
58. Философская энциклопедия, т. 5. М., 1970.
59. Французские просветители XVIII в. о религии. М., 1960.
60. *Шашкевич П. Д.* Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени. М., 1976.
61. *Щеглов А.* Материализм Джона Толанда. — «Под знаменем марксизма», 1938, № 10.
62. *Ярошевский М. Г.* История психологии. М., 1976.
63. *Aaron R. John Locke.* Oxford, 1955.
64. *Berthold G.* John Toland und der Monismus der Gegenwart. Heidelberg, 1876.
65. *Copleston F. A.* History of Philosophy, vol. V (Hobbes to Hume). L., 1959.
66. *Durant W.* Outlines of Philosophy. Plato to Russell. L., 1962.
67. *Herbert of Cherbury E.* De Veritate (On Truth). Bristol, 1937.
68. *Lechler G.* Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart und Tübingen, 1841.
69. *Locke J.* The Reasonableness of Christianity. L., 1958.

70. *Mabbot J. D.* John Locke. L., 1973.
71. *Nicholl H. F.* John Toland: religion without mystery. — "Hermathena" (Dublin), 1965, N 100.
72. *O'Connor D. J.* A Critical History of Western Philosophy. L., 1964.
73. *Ogonowski Z. J.* Tolandi "Chrzescianstwo bez tajemnk". — "Argumenty" (Warszawa), 1965, N 49.
74. *Randall J.* The Career of Philosophy, vol. II. New York, 1965.
75. *Robertson J. M.* A Short History of Free Thought, vol. II. L., 1915.
76. *Shaftesbury A.* Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Vol. 1—2. L., 1900.
77. *Stephen L.* History of English Thought in the 18th Century Vol. 1—2. N. Y., 1949 (Published 1876).
78. *Stumpf S. E.* Socrates to Sartre. A history of philosophy. N. Y., 1966.
79. The concise encyclopedia of Western philosophy and philosophers. Ed. by J. O. Urmson. L., 1975.
80. The encyclopedia of philosophy. Ed. by P. Edwards, vol. 1—8. N. Y.—L., 1972.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	7
Глава I. «БОРЕЦ ЗА ИСТИНУ, ЗАЩИТНИК СВОБОДЫ»	16
Глава II. ХРИСТИАНСТВО ПЕРЕД СУДОМ РАЗУМА	34
Глава III. КАК ВОЗНИКЛА ВЕРА В БОГОВ И В БЕССМЕРТИЕ ДУШИ	51
Глава IV. УЧЕНИЕ О МАТЕРИИ	65
«Движение — существенное свойство материи»	66
Пространство и время	78
Глава V. «МЫШЛЕНИЕ ЕСТЬ ОСОБЕННОЕ ДВИЖЕНИЕ МОЗГА»	90
Глава VI. ПРОБЛЕМЫ ПОЗНАНИЯ	100
Глава VII. ДЕИЗМ. ПАНТЕИЗМ. АТЕИЗМ	115
Глава VIII. «О НЕОБХОДИМОСТИ ДВОЙСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ»	139
Глава IX. ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ	152
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	169
ПРИЛОЖЕНИЕ	173
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	183
ЛИТЕРАТУРА	186

Мееровский Б. В.
М41 Джон Толанд. — М.: Мысль, 1979. —
190 с. (Мыслители прошлого).
20 к.

Джон Толанд (1670—1722) — известный английский философ-материалист, выдающийся представитель свободомыслия Нового времени. Автор знакомит с жизнью и сочинениями Толанда, рассматривает его философские взгляды (учение о материи, учение о мышлении, теорию познания), а также социально-политические и этические воззрения. Большое внимание уделяется борьбе Толанда с религиозными представлениями, его критике христианской религии и церкви.

В приложении даются извлечения из не опубликованного на русском языке сочинения Толанда «Христианство без тайн».

М $\frac{10501-056}{004(01)-79}$ 26-79

1Ф

ИБ № 1073

Борис Владимирович Мееровский
ДЖОН ТОЛАНД

Заведующая редакцией Э. М. Павлова
Редактор А. В. Генералова
Младший редактор Н. Н. Никитина
Оформление серии В. А. Носкова
Художественный редактор С. М. Полесницкая
Технический редактор Ж. М. Голубева
Корректор Т. М. Шпиленко

Сдано в набор 7.08.78. Подписано в печать 17.01.79. А 08307. Формат
70×90¹/₃₂. Бумага типогр. № 2. Академич. гарн. Высокая печать.
Усл. печатных листов 7,02. Учетно-издательских листов 7,14. Тираж
100 000 экз. Заказ 14614. Цена 20 к.

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

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

150
1954/2633/

