



ТОЛАНД



ДЖОН ТОЛАНД



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 пооисхождении 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).

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

...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. Толанд



урные события английской буржуазной революции середины XVII в. были уже позади, когда Толанд вступил в жизнь. Его детство и

юношеские годы пришлись 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) *.

Заключив 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-

^{*} Эдесь 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 внутриполитической 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 немногое 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 религиоэного течения. (Принятый в 1689 г. «Акт о

веротерпимости» признавал пуритан, право 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 унитарии и социниане. 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 социниан произощла только в 1813 г.)

С еще большим ожесточением преследовались деисты. Мы подошли эдесь 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 Чербери, 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 харажтер, во-вторых, непосредственную достоверность и убедительность, в-третьих, общепризнанность. В религиозных общих понятиях, или принципах, редигиозных оощих 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. Пероее 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 «деистская 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 религи-озную узду с простого народа. Деизм Болинг-брока 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 (18a, 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 мировозэрение Толанда не вмещалось в рамки деиз-

ма. В своем духовном развитии он сделал большой шаг в сторону преодоления ограниченности деистской 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. рап — 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 возэрения 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»

E SELECTION OF THE PROPERTY OF

жон Толанд родился 30 ноября 1670 г. в Северной Ирландии, близ г. Лондондерри. О его детстве и юношеских годах сохранилось не-

много 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, содержавшее 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 «крамольные» 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 кангликанской 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 ниэшим 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, выпудили 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».

I-la некоторое время он решил вообще прекратить свои критические изыскания в области религии и обратился к проблемам политики. Однако это было не менее рискованным предприятием, чем критика духовенства. Дело в том, что Толанд не скрывал своих симпатий к республиканцам и отрицательного отношения к монархии. Это стало очевидным, когда в 1699 г. он издал трехтомник сочинений Д. Мильтона, сопроводив его, жизнеописанием выдающегося поэта. Но Толанда привлекли не поэтические произведения Мильтона, а его политические трактаты, посвященные обоснованию и защите республиканских и демократических идеалов. Биография, написанная Толандом, превозносила Мильтона как пламенного борца за свободу и суверенитет народа, убежденного противника абсолютизма и тирании. Столь откровенная апология одного из идеологов английской буржуазной революции и гражданской войны 1640—1660 гг. не могла не вызвать недовольство и раздражение реакционных правящих кругов, стремившихся предать забвению революционную эпоху. Особую неприязнь придворных кругов вызвал тот факт, что Толанд вслед за Мильтоном развенчивал образ короля Карла I (казненного в 1649 г.), которого роялисты выдавали за «мученика», ставшего жертвой «омерзительного убийства». И Толанду снова пришлось защищаться от «наемных писак», ополчившихся теперь против его «Жизни Мильтона»; ведь обвинение в оскорблении памяти одного из Стюартов легко могло перерасти в новое судебное дело, поскольку женой и соправительницей царствующего короля Вильгельма III была Мария II Стюарт, а в 1702 г. на престол вступила ее сестра Анна.

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, содержавшую 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 казненного в 1683 г. по ложному обвинению в органи-

ного в 1005 г. по ложному обвинению в органи-зации 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 пре-столонаследии, 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 католициям, 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. Опа 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 паправился в Германию.

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).

прусской королевы Софии-Шарлотты, дочери герцогини Софии. Королева проявляла большой интерес к философии и теологии, была хорошо знакома с Лейбницем, состояла в переписке со многими выдающимися людьми того времени. Беседы Толанда с Софией-Шарлоттой, а затем и переписка с ней стали толчком к созданию английским мыслителем своего наиболее выдающегося произведения—«Писем к Серене» (1704) *.

Тема первого письма — происхождение и сила предрассудков. Речь шла главным образом о религиозпых предрассудках, которые можно без труда обнаружить «на всех ступенях нашей жизни», «у людей всех званий» (4, 1, 63). Уже с момента своего рождения, когда над новорожденным совершается магический обряд крещения, каждый человек попадает в плен суеверий и предрассудков, развращающих его сознание. В семье ребенка запугивают россказнями о духах, леших и привидениях, стращают буками, упырями, бабой-ягой и кощеем. Ребенок постоянно слышит разговоры взрослых о русалках, ведьмах, гаданиях, колдовстве и т. п. «Все это не может не оказывать на детей самого губительного влияния» (там же, 78).

Школы и университеты не только не способствуют освобождению сознания от предрассудков, но, наоборот, умножают их. В школах дети передают друг другу свои суеверия и дурные привычки, жадно поглощают всевозможные вымыслы и мифы, заражаются легковерием, склонно-

^{*} Поскольку «Письма» были опубликованы при жизни Софии-Шарлотты, Толанд не счел возможным назвать в книге имя своего адресата. Псевдоним Серены был раскрыт Толандом в 1708 г., после смерти прусской королевы.

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 проницательности, 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, именует 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 философвольнодумец 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 бессмертии в противоположность точке зрения церковников, согласно которой идея бессмертия души возвещена 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

диалектико-материалистической концепции материи, движения, пространства и времени. Как и следовало ожидать, «Письма к Серене»,

Как и следовало ожидать, «Письма к Серене», несмотря на принятые Толандом меры предосторожности, были восприняты как удар по религиозно-идеалистическому мировоззрению и вызвали ожесточенные нападки со стороны его идейных противников. Появился ряд памфлетов и опровержений, авторы которых обвиняли Толанда в том, что он осмелился критиковать учение церкви о бессмертии души, поставил знак равенства между христианством и язычеством, выразил сомнение в существовании бога-творца.

равенства между христианством и язычеством, выразил сомнение в существовании бога-творца. В 1707—1710 гг. Толанд совершил еще одно путешествие на Европейский континент. Сначала он направился в Германию, потом посетил Вену и Прагу, оттуда его путь лежал в Голландию. Обосновавшись в Гааге, Толанд пробыл там до конца 1710 г., после чего вернулся в Англию. Он приобрел дом в местечке Ипсом в Сурее и поселился в нем, посвятив себя целиком научной и литературной деятельности. Следует отметить, что в эти годы Толанд заинтересовался творчеством Джордано Бруно. Он обратился к одному из важнейших диалогов Бруно— «Изгнание торжествующего зверя»— и перевел его на английский язык. Из сочинений, написанных самим философом в это время, следует выделить «Адеисидемон» (Adeisidaemon, 1708), «Письма против духовенства» (1712), «Назарянин» (Nazarenus, 1718).

Первое из них, созданное еще во время пребывания Толанда в Голландии, он посвятил своему другу и соратнику в борьбе с религиозными предрассудками А. Коллинзу. «Адеисидемон» (что в переводе с древнегреческого означает бук-

вально «несуеверный») был написан Толандом на основе изучения «Римской истории» Т. Ливия, который, как уже говорилось, был его любимым автором. Непосредственным поводом к созданию «Адеисидемона» 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).

разделял суеверии своих соотс-четвеннялов, по, наоборот, «всю отечественную религию считал вымыслом и ложью» (4, 1, 204).

Защита Тита Ливия не являлась, конечно, для Толанда самоцелью. «Адеисидемон» 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 «тол-пы», идущей на поводу у всякого рода обманщиков, ловко использующих религию в своих интеρecax.

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 эловещее 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 атенстической 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 частноти, 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 антихристи-анством» (4, 1, 299). В «Назарянине» содержится также открытый призыв к веротерпимости, к уравнению 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 концеп-ция «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). Второй трактат — «Ходегус», в котором Толанд пытался дать рациональное объяснение некоторым «чудесам», содержащимся в Библии. Далее шел сам», содержащимся в Биолии. Далее шел трактат «Ипатия», посвященный известной сво-ими работами по астрономии и математике уче-ной женщине древности, зверски убитой в 415 г. в Александрии христианскими фанатиками *. И наконец, четвертый трактат («Mangoneutes: being a Defence of Nazarenus») 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 — Cosmopoli. 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 составленная 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 заставиля
Запятнать данную ему жизнь
Предпочтением выгодного честному.
Дух его соединяется с отцом-эфиром,
От которого некогда произошел,
А тело, повинуясь 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.

(Tam me. 408)

Много лет спустя, в 1766 г., протестантский священик 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

оланд не был пионером в области рационалистической критики христианской религии. Эта критика велась задолго до того, как появи-

лось его «Христианство без тайн». Вспомним хотя бы Абеляра (1079—1142), Сигера Брабантского (ум. в 1282) и их елиномышленников, провозгласивших человеческий высшим судьей в вопросах религии. Следует натакже 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 содержанием 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 направпротив теологического иррационализма. Сущность последнего Толанд усматривал в провозглащенном еще отцами христианской церкви требовании «поклоняться тому, чего мы не в со-стоянии 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 Абеляром. 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 инчего непостижимого или недоступного разуму. При этом Толанд имел в виду не современное сму, а первоначальное христианство, проповедуе-мое Евангелием. Положение о том, что в христи-анстве, 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, путаными 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 элонамеренные 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 мировозэрения, Толанд опирался на принципы материалистической гносеологии. С этих позиций он и отбрасывал версию о «непостижимых тайнах» религии, заявляя во всеуслышание, 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, приравнивах 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 эрения, Толанд приводит в книге те места из Нового завета, где встречается слово «тайна» и, анализируя их, делает вывол: «...во всем Новом завете слово «тайна» никогда не ипотребляется для обозначения чеголибо самого по себе непонятного 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»

(real faith), заявляет философ, и есть знание, поскольку она предполагает понимание, «построена на логическом рассуждении», «на самых серьезных доводах» (5, 127; 132). Такое понимание веры и отличает, по его мнению, Новый завет от тех позднейших христианских источников, в которых вера ставится выше разума. Нет необходимости доказывать, что первоначальное христианство отнюдь не являлось той «истинной верой», совпадающей со знанием, за которую его пытался выдать Толанд. Однако его стремление доказать, что «вера есть знанис» (там же, 139), развенчивало религиозное вероучение, низводило последнее до уровня обычных знаний, которыми располагает человек.

Конечно, Толанд полностью сознавал последствия подобного истолкования религиозной веры. Не случайно он вступает в полемику с теми читателями своей книги, которые могли бы из его слов сделать вывод, «что вера уже больше не вера, а знание» (там же) и «что такое понятие о вере делает бесполезным откровение» (там же, 140). И хотя Толанд оспаривает обоснованность такого вывода, равносильного отрицанию религии вообще, он все же стремится утвердить мысль о том, что «разум более важен, чем откровение» (там же).

Посмотрим теперь, как Толанд переосмысливает с позиций рационализма понятие чуда. Согласно его определению, «чудо — это такое действие, совершение которого превосходит все человеческие силы и которое не может быть осуществлено при помощи обычных проявлений законов ПРИРОДЫ» (там же, 144). Казалось бы, точка врения Толанда мало чем отличается от тради-

ционного толкования чудес как необычных, сверхъестественных действий, тем более что несколькими строчками ниже философ прямо при-«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 щедо 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, россказни 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 эгого 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.

Хропологические 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, помнению 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 ду-ши 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 нихкрещения 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 «унизилась до простого язычества» (там же. 163).

Под этим же углом зрения Толанд рассматривает становление и других элементов христианского культа: миропомазания, покаяния, или исповеди, рукоположения. К «нелепостям иудейского или языческого происхождения» он относит молитвы, заклинания, «праздники и дни святых», поклонение иконам, посты, похоронные обряды и т. п. Философ с негодованием пишет о служителях церкви и богословах, видит в них главных виновников искажения природы первоначального христианства, привнесения в него «противоречивого и непостижимого».

Острие толандовской критики, как нетрудно заметить, направлено против культовой практики христианства и ее непосредственных посителей — духовенства. В религиозных обрядах и таниствах Толанд усматривал корень зла, приведшего к «опасным ошибкам» и заблуждениям. «Нет ничего более противоположного друг другу по своей природе, чем обряд и христианство» (там же, 167). Ничто не вызывает большего вреда, чем окружение религии «подобными глупостями» (там же, 168). При помощи всех этих «мошеннических уловок» духовенство приобрело власть и влияние над верующими, обзавелось бенефициями и титулами, превратилось в замкнутое иерархическое сословие.

Бросается вместе с тем в глаза, что толандовская критика христианства почти не касается его догматического содержания. А ведь именно здесь философский рационализм мог найти немало объектов для критического анализа. Назовем для примера хотя бы учение о троичности единого бога, этот один из самых иррациональных догматов христианской религии. Толанд предполагал продолжить свою критику христианст

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 об-

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-

щия носила далеко пе мирный характер, а представляла собой ожесточенную борьбу различных течений и группировок, за которыми стояли интересы тех или иных слоев рабовладельческого общества. Как показал Ф. Энгельс, давший глубокий анализ исторических и социально-экономических условий возникновения христианства*, повсеместное распространение новой религии и превращение ее в мировую во мпогом определялось именно теми факторами, которые Толанд считал причинами перерождения христианства: усвоением путем соответствующей интерпретации элементов иудаизма, язычества и греко-римской идеалистической философии, а также поддержкой со стороны властей.

Все это достаточно хорошо известно современному читателю, знакомому с достижениями марксистского религиоведения и научной критики Библии двух последних столетий. Но Толанд писал свою книгу, когда исследование Ветхого и Нового заветов, их критический анализ, изучение раннего христианства только начались. О мыслителях прошлого нужно судить по их реальному вкладу в науку, по тому, чем они обогатили ее, и с этой точки зрения Толанда смело можно назвать одним из пионеров исторической и логической критики христианства.

«Христианство без тайн» стало важной вехой в духовном развитии Толанда. В дальнейшем он не раз возвращался к поднятой в этом сочинении теме, развивая свою критику христианской религии. В «Письмах к Серене», «Назарянине»

^{*} Мы имеем в виду работы Энгельса «Бруно Бауэр и первоначальное христианство» (1882), «Книга откровения» (1883) и «К истории первоначального христианства» (1894—1895).

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 па некоторых положениях последующих сочинений Толанда, обогащающих его первое сочинение.

Большой интерес представляет в этой связи етье 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. относятся жертвоприношения, 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). Последнее призвано, по Толанду, «совершенствовать нашу нравственность, внушать нам правильное представление о божественной сущности и, следовательно, искоренять все суеверные мнения и обряды» (там же).

Вину за превращение простого и понятного всем людям учения Христа в антихристианство, «в самые нелепые догматы, в непонятный жаргон, смешные обряды и непостижимые таинства» (там же, 137) Толанд, как и прежде, возлагает на духовенство, осуждая «поповские хитрости», разоблачая своекорыстие и властолюбие служителей церкви.

Аналогичные мысли имеются и в «Назарянине». В этом произведении не только проливается свет на происхождение христианства, но и содержится противопоставление «первоначального, неискаженного, простого, разумного» христианского установления подменившему его со временем антихристианству, которое состоит из «мифических систем, алчных изобретений, обременительных предрассудков, бессмысленной тарабающины» (там же. 299).

пательных предрассудков, оессмысленной тарабарщины» (там же, 299).

Таким образом, Толанд оставался верен той концепции религии, которая была им впервые сформулирована в «Христианстве без тайн». Эта концепция, как уже говорилось, являлась просветительской, поскольку смотрела на религию как на продукт невежества и обмана, оставляя без внимания глубокие социальные причины возникновения и существования религиозных представлений и культа. И Толанд, в полном соответствии с просветительской точкой зрения, неустанно подчеркивал, что «крайнее невежество или своекорыстие (еще злейший враг истины, чем невежество)» лежат в основе всех суеверий

и заблуждений, что «благочестивый обман и суеверная 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 цичеловечества, — верно вилизованного Ф. Энгельс, — нельзя разделаться, просто объявив ее состоянанной 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 вековечные 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 ис-

следование эволюции хоистианства, 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 «попятно 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: «Людям 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, некоторые 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 по-. койников» (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 устроение 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. «Величаншей нелепостью представляется мне обожествление случайности, этой прямой противоположности всякому порядку, разуму и плану» (там же, 119). Толанд имел в виду в данном случае богиню судьбы Фортуну, почитавшуюся древними римлянами.

Рассматривая и критически оценивая языческие представления о богах и практиковавшийся

культ, Толанд проявил огромную иманиниками 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 подвергает критическому анализу магию и астрологию, веру в духи и привидения, в ад и загробное воздаяние. «К этому присоединялось 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 в др.

вых и страшном суде. Эту идею использует также религиозная мораль, проповедующая необходимость личного спасения для вечной загробной жизни.

Передовая философская мысль неоднократно передовая философская мысль неоднократно выступала против учения религии о бессмертии души. В средние века против этого учения выступали, например, Аверроэс (Ибн-Рушд) и его последователи — аверроисты. В эпоху Возрождения идею бессмертия души оспаривали многие философы-гуманисты. Весьма показательно в этом отношении сочинение итальянского мыслителя П. Помпонацци «О бессмертии души» (1516), в котором утверждалось, что смертность человеческого тела с неизбежностью ведет к смертности души, так как все ее проявления зависят от телесных органов. В XVII в. с критикой религиозного догмата о бессмертии души выступил философ-рационалист У. Акоста. В сочинении «О смертности души человеческой» Акоста доказывал, что «душой человеческой называется... жизненный дух, которым живет человек и который находится в крови» (30, 49). Человек живет, действует и мыслит, пока в нем пребывает этот жизненный дух. Земная жизнь есть единственная жизнь человека, и никакой другой, загробной жизни не существует.

Как христианство, так и другие религиозные направления вели непримиримую борьбу с противниками учения о бессмертии души, подвергали их жестоким преследованиям. Так, например, дважды отлучался от синагоги за свои убеждения философ Уриель Акоста, покончивший с собой из-за постоянной травли со стороны раввинов. «Великому отлучению» был подвергнут в 1656 г. амстердамскими раввинами и Б. Спино-

ва, 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 воскрещении мертвых и жизни вечной. Согласно их точке врения, 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 философматериалист 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. Соции, прибывший в Польшу из Италии и положивший начало так называемому социнианизму.

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

** Некромантия — гадание по трупам.

^{*} \vec{N} местся в виду чистилище, которое, согласно учению католицизма, является промежуточным местом между раем и адом.

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 вэгляд 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 власть 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 философамидеалистам, тем античным мыслителям, «которые выставляли разные вероятные доводы в пользу самостоятельного существования и вечности ду-ши» (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 жаждой 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 мировозэрения. 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 покульте древних египтян (а также гребальном 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 певерия в бессмертие души находились, по мнению Толапда, 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, извернее полагаться на свои сооственный опыт, по гоняя 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

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 возвещенное 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 определенны: 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



нтирелигиоэная, 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 чемто приводиться в движение», причем «вечное движение необходимо вызывается тем, что 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 всчное существо или нст» (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 разра-

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 заключает 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 покоя-щейся субстанции, обладающей протяжением, может произойти бесконечное разнообразие тел, обладающих движением. Отвечая Чирнгаусу, Спиноза вынужден был признать, что «покоя-щаяся материя, насколько это зависит от нее самой, будет продолжать пребывать в покое и не побудится к движению иначе, как более мо-гущественной 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 сво-их 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 (саиза sui). Недооценка Толандом спинозовской концепции субстанции не позволила ему увидегь, что понятие «саиза sui» имплицирует понятие самодвижения. «...Если бы Спиноза развил дальше то, что заключается в понятии саиза 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 внутрение 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 полемизирует 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).

ния этих понятий специальную терминологию. Так, для обозначения активности, или движения, как внутренне присущей материи движущей силы он употреблял термины «action» или «moving force». Пространственное же движение он обозначал термином «local motion» или просто «motion». «Это последнее, — замечал философ, — является лишь некоторым изменчивым определением активности, которая всегда, в целом и в каждой части, одна и та же и без которой движение не может принимать ни-каких модификаций» (там же). Как видно, Толанд сумел выявить существенный недостаток той концепции движения, которая преобладала в философии Нового времени и разделялась ее виднейшими представителями, а именно сведение движения к перемещению тел в пространстве, непонимание того, что материи присуща активность, способность к самодвижению, являющаяся причиной всех форм движения, источником многообразия тел и их изменчивости. «...Всякая вещь претерпевает бесконечные изменения, — писал Толанд, — т. е. находится... в непрестанном движении» (там же, 171). Таким образом, английский философ-материалист вы-ходил в известной мере за рамки чисто механистического истолкования движения и ближался к его диалектическому пониманию, согласно которому «движение в применении к материи, — это изменение вообще» (1, 20, 563).

Важно отметить, что Толанд стремился обосновать положение об изначальной активности материи, а также об универсальном характере движения, его всеобщности. Как же доказывалось это положение?

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 лишенное 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 зре-

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

всеобщего движения «мировой материи», извечного круговорота, совершающегося в природе. Все тела (камни, металлы, растения, животные, люди) являются «звеньями одной общей цепи», и поэтому «их материя... переходит из одного в другое и обратно... земля превращается в воду, вода — в воздух, воздух — в огонь, а затем обратно, и так без конца» (там же, 168). В процессе постоянного движения, возникновения и уничтожения находятся «все части вселенной», как «крупные системы», так и «мельчайшие частицы» (там же). Наши собственные тела ничем не отличаются в этом отношении от других тел. «Мы находимся в постоянном течении, как река, и с полным разложением нашего тела после смерти войдем составными частями в тысячу других предметов» (там же).

Что касается покоя, то он есть не отсутствие всякого движения, а лишь известное ограничение последнего. Так, корабль, идущий под парусами вверх по реке, может некоторое время стоять на месте, если сила ветра сравняется с силой течения. Но стоит только одной из этих сил перевесить другую, и корабль снова придет в движение. Поэтому не существует «абсолютной бездеятельности тел, а есть только относительный покой по сравнению с другими телами, изменяющимися на наших глазах» (там же, 174). Движение же, напротив, носит абсолютный характер, оно присутствует в каждой частице материи, служит субъектом всех изменений и различий. Суммируя сказанное, философ подчеркивал: «...движение есть существенное свойство всей материи в целом» (там же, 177); «одно движение всегда сменяется другим движением, но никогда не сменяется абсолютным

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 свя-

зи 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», жении, 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

возэрений. 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 впе поля эрения 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 долго-вечности» (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, французкому 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 \mathcal{A} . 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 вместилище 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 эрения 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 врения расходится с мнением таких авторитетов, как И. Ньютон и Д. Локк. Но, отдавая должное выдающимся открытиям первого и высоко оценивая главный тоуд 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 какомунибудь 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

против этой точки зрения, выдвинув и обосновав положение о бесконечности материи.

Бесконечность материи выводилась Толандом прежде всего из ее протяженности, которую он рассматривал (наряду с движением) в качестве атрибута *. Поскольку материя протяженна, постольку она бесконечна, «ибо невозможно вообразить себе ее границы, к которым нельзя было бы без конца прибавлять все новую протяженность» (4, 1, 182). Если не считать материю бесконечной, указывал Толанд далее, то конечность ее размеров должна быть обусловлена какой-нибудь другой причиной помимо ее протяжения, что совершенно не соответствует действительности. Поэтому, когда мы говорим, что пространство всеобъемлюще, мы имеем в виду бесконечную материю. «Ибо бесконечная материя и есть реальное пространство и вместилище, а также реальный субъект своих собственных частей и модификаций» (там же, 185).

Примечательно, что по данному вопросу Толанд вновь полемизировал с Локком, поскольку последний доказывал реальность пустого пространства ссылкой на его бесконечность, отрицая в то же время бесконечность материального мира (см. 41, 1, 192—193). Возражая Локку, Толанд писал: «Я не понимаю, почему защитники бесконечности материи должны... менее решительно высказывать свое мнение, чем защитники бесконечного пространства...» (4, 1, 189). Что касается богословских возра-

^{*} Атрибутивный характер протяженности признавался всеми крупнейшими философами XVII в. (Декартом, Гоббсом, Гассенди, Спинозой).

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

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 желания 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 подающихся 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 материи, что все протяженное есть материя уста материи сройст тяженное 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

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 ан-

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-

ляет просто пассивное сущее, не имеющее ни силы, ни действия, ни свойства, синонимично слову ничто» (13, 1, 177). Еще более определенно об активности материи высказывался ученик и последователь Пристли Купер: «Материя больше не рассматривается как инертная субстанция, как это было недавно. Каков бы ни был субстрат ее свойств, мы знаем, что эти свойства в высшей степени, постоянно и существенно активны...» (цит. по: 28, 190).

Глубокие диалектические идеи о неразрывной связи материи и движения, о развитии

Глубокие диалектические идеи о неразрывной связи материи и движения, о развитии природы и общества были высказаны русскими революционными демократами XIX в. Так, например, А. И. Герцен писал: «Жизнь природы — беспрерывное развитие, развитие отвлеченного, простого, неполного, стихийного в конкретное, полное, сложное... это диалектика физического мира» (25, 1, 124).

Мы отнюдь не собираемся утверждать, что все перечисленные выше мыслители испытали на себе непосредственное влияние Толанда. Некоторые из них не были даже знакомы с его «Письмами к Серене» и пришли к идее активности материи, ее самодвижения под воздействием иных источников и предпосылок. Но так или иначе Толанд был в числе первых философов-материалистов, выдвинувших положение о движении как существенном свойстве материи, обогативших учение о материи идеей единства и взаимосвязи движения как способа существования материи с всеобщими формами ее бытия — пространством и временем.

«МЫШЛЕНИЕ ЕСТЬ ОСОБЕННОЕ ДВИЖЕНИЕ МОЗГА»

D

«Святом семействе» мы читаем: «Материализм — прирожденный сын Великобритании. Уже ее схоластик Дунс Скот спрашивал се-

бя: «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.

XVII век принес новое понимание психической деятельности, сознания. Успехи в развитии науки, и механики в первую очередь, привели к преобладанию механистического взгляда на природу и человека. Возник ряд систем механистического материализма, стремившихся охватить все известные тогда области знания. Классическим образцом системы такого рода может служить философия Гоббса. Человек выступает в ней как одно из естественных, или физических, тел, как часть окружающей людей природы. Не только телесные, но и духовные способности человека, или, по выражению Гоббса, «способности души», сводились им к «движению крови и сердца», а также к тому движению, которое производит тот или иной объект в органах чувств, «в мозгу, в животных духах или во внутреннем веществе головы» (26, 1, 444). Поскольку же, согласно Гоббсу, бестелесной субстанции нет и быть не может, постольку дух, душа представляют собой «естественное тело», отличающееся лишь особой тонкостью, невидимостью (см. там же, 499. 2, 403).

Современник Гоббса Декарт, внесший большой вклад в изучение сознания, пошел, однако, по иному пути. Французский мыслитель исходил из наличия двух самостоятельных субстанций: протяженной (материи) и мыслящей (души). В природе безраздельно господствует материальная, телесная субстанция. В человеке же сосуществуют две субстанции: телесная и духовная. И хотя, согласно Декарту, душа нуждается в определенном седалище, которым и является тело, а тело со своей стороны нуждается в душе как в своем руководителе, обе

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 эрения одушевленности материи, отмечал Толанд, делились на разные школы и направления. Например, стоики считали всеобщую жизнь душой мира, сопряженной с материей и

насквозь проникающей ее всю и каждую ее часть. При этом душа представлялась стоикам телесным образованием, хотя и бесконечно более тонким, чем все другие тела. Наоборот, у платоников мировая душа «была нематернальна 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 ни-каких 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 моэг 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 попрежнему подчеркивает неразрывную мышления с деятельностью мозга, с функцио-нированием нервной системы. Душа как носи-тельница сознания полностью отождествлялась им с нервами и мозгом, т. е. выступала как не-отъемлемая 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

оценив достижений современной ему психологической мысли, Толанд вынужден был довольствоваться высказываниями на этот счет античных материалистов. Не случайно поэтому в «Пантеистиконе» приводится множество цитат из Демокрита, Гиппократа, Галена. Отсюда же идет уподобление Толандом мышления эфирному огню, который все окружает и во все проникает благодаря своей исключительной подвижности и тонкости. «...Этот эфир, говорю я (благодаря изумительному устройству мозга и действию внешних предметов на чувствующие нервы, порождающему различные представления), правильно выполняет всю механику восприятия, воображения, воспоминания, расширения и сокращения понятий» (4, 1, 361). Вводя вновь в научный оборот понятие «эфир», или «эфирный огонь», заимствованное у античных авторов, Толанд считал, что оно больше подходит для характеристики психических процессов, чем употреблявшееся философами XVII в. понятие «животные духи» *. Не «животные духи», писал Толанд, а «эфирный огонь» служит для передачи нервного импульса. «Только этот огонь, более подвижный, чем даже мысль, и гораздо более тонкий, чем всякое другое вещество, может столь быстро пробегать по натянутым струнам нервов и действовать так или иначе в зависимости от различных воздействий предметов на нервы...» (там же).

В соответствии с представлениями античных материалистов Толанд считал также, что мозг,

^{*} Под «животными духами» мыслители XVII в. (например, Декарт) понимали наиболее легкие и подвижные частицы крови, которые перемещаются в сосудах по направлению к мозгу.

будучи телесным органом, хотя и очень сложным, «может производить только телесноея (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 созпания, 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» явственно 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 проходам происходит дыхание» (там же) Камни и металлы рождаются, живут и умирают. «Одним словом, в недрах земли нет ничего неорганического 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 деистматериалист, но и как сторонник патуралистического 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 мозги вызывают там вибрации мозгового вещества. Таков в принципе механизм образования не только ощущений и восприятий, но и мышле-4 Б. В. Мееровския

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 энания, в частности на педагогику.

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, фивиология и до.) находились в то время, выражению Энгельса, «еще в пеленках» 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 внефранцузские материалисты XVIII сли Л. Фейербах, русские революционные демократолько диалектический исторический и 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, естествен-

но, не мог. Принимая теорию познания Локка, которая «составила целую эпоху в истории гносеологических учений» (60, 78), Толанд стремился к творческому осмыслению этой теоони и успешно использовал ее в целях критики теологического иррационализма и агностицизма. Большой интерес представляет в этой связи упоминавшийся уже первый раздел книги Толанда «Хоистианство без тайн», названный им «О разуме». В разделе изложены отправтоландовской положения 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

восприятия вещей» (5, 9) *. Но акт восприятия умом идей не может, строго говоря, быть назван разумом, поскольку ум остается при этом совершенно пассивным. Согласно Толанду, разумом в узком смысле является лишь познавательная деятельность, заключающаяся в сопоставлении идей, сравнении их друг с другом, установлении согласия или несогласия между ними. Однако в том случае, когда ум непосредственно убеждается в чем-либо (например, в том, что целое больше части), мы имеем дело интуицией или самоочевидностью. Таким образом, разумом в узком смысле, или собственно разумом, Толанд считает опосредствованное познание, осуществляемое в ходе логического рассуждения. Разумом является такая способность души, отмечает философ, которая «обнаруживает несомненность чего-либо сомнительного или неясного, сравнивая его с чем-нибудь достоверно известным» (там же, 14).

Что касается способов получения знания, то к ним (в согласии с Локком) Толанд относил прежде всего опыт, либо внешний, чувственный, либо внутренний, который «поставляет нам идеи действий нашего собственного ума» (там же, 16). (У Локка этот последний способ назывался, как известно, рефлексией.)

Другим способом получения энаний служит, согласно Толанду, авторитет. Характерно, что философ давал понять читателям своей книги, что данный термин не вполне удовлетворяет

^{*} Термин «идея» Толанд вслед за Локком употреблял весьма широко, обозначая им не только собственно идеи, или понятия, но и различные чувственные образы (ощущения, восприятия, представления), а иногда и сами объекты или их свойства.

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, вовторых, 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 нащих 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, веп.) «действительно личина, движение и т. существуют в самих вещах». Вторичные же качества (цвет, вкус, запах и т. п.) «являются лишь результатом действия определенных сил, имеющихся 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 интерпретаций соответствовала других его 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 ровы, — 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 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 званных 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 запрятана (см. там же). Если же в силу предубежденности или опрометчивости мы отвергнем критерий очевидности, то с неизбежностью окажемся в плену заблуждений.

Почему же люди не соглашаются подчас с истинными положениями, несмотря на 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 соблюдены, нельзя рассчитывать на понимание и согласие с нашими мыслями. «Отсюда получается, с негодованием и удивлением что Mbl часто

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 принижал 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 изза 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

так же как со временем их самих смогут превзойти потомки. Утверждая мысль о познаваемости мира, Толанд восклицал: ...какое более высокое совершенство можно приписать разуму, если не способность точно познавать природу вещей?!» (там же, 80).

Вчитываясь в содержание книги английского философа, можно заметить, что он приближался к выявлению определяющей роли практики в процессе познания. Мы познаем в первую очередь те свойства вещей, которые «полезны и необходимы для нас», мы понимаем какую-либо вещь, когда нам «известны ее главные свойства и различные способы их использования» (там же, 76). Но, акцентируя внимание на необходимости приобретения «твердых и полезных знаний» (там же, 78), Толанд допускал в этом вопросе ряд неточностей, обусловленных метафизическим подходом к процессу познания. С его точки зрения, познание должно быть ориентировано на сугубо практические цели. Стремиться же познать то, что «не может принести нам ни вреда, ни пользы» (там же, 76), не имеет якобы никакого смысла. Какой смысл, к примеру, может иметь мое желание понять, как зарождается в тучах дождь, если я по своему усмотрению «не могу ни вызвать дождь, ни предотвратить его выпадение» (там же, 78). Здесь бросается в глаза утилитаристский подход Толанда к проблемам познания, недооценка им роли и значения научного предвидения.

Следует обратить внимание еще на одну особенность гносеологии Толанда. Как и Локк, он проводил разграничение между так называемыми номинальными и реальными сущностя-

ми вещей *. В основе указанного разграничения лежала теория первичных и вторичных ка-Согласно Локку, познание реальных сущностей доставляют нам только идеи первичных качеств; идеи же вторичных качеств позволяют нам различать вещи лищь по их номинальным сущностям (см. 41, 1, 436). В том же примерно духе высказывался и Толанд: «Номинальная сущность — это совокупность свойств или внешних форм и состояний, которые мы главным образом наблюдаем в какомлибо явлении и которым даем одно общее обозначение или название» (5, 82). Так, номинальная сущность солнца заключается в том, что это яркое, горячее, круглое тело, находящееся на определенном расстоянии от нас и совершающее постоянное регулярное движение. Соответственно номинальная сущность заключается в его цвете, вкусе и других известных поизнаках. «Но реальной сущностью вещи является то истинное ее устройство, которое составляет основу или опору всех ее свойств, из которой они естественно вытекают или же следствием которой они являются» (там же).

Но каково соотношение номинальных и реальных сущностей? В отличие от Локка, который досконально исследовал эту проблему **, Толанд ограничился лишь самым общим решением поставленного вопроса. Познание номинальных сущностей не обеспечивает, по его мнению, глубокого проникновения в суть ве-

** О решении Локком проблемы соотношения между номинальными и реальными сущностями см. 47, 65—68.

^{*} Разграничение номинальных и реальных сущностей проводили также Гассенди, Бейль и другие мыслители XVII в.

щей, т. е. поэнания их реальных сущностей. Однако из этого не следует, что вещи непознаваемы. Напротив, «ни одну вещь нельзя назвать тайной на том только основании, что мы не осведомлены относительно ее реальной сущности» (там же, 83), ведь нам прекрасно известны свойства растений, минералов, металлов и других вещей, которыми мы постоянно пользуемся, несмотря на то, что «у нас нет абсолютно никакого понятия о различных основаниях этих свойств» (там же).

Налет практицизма в решении гносеологических проблем, о котором говорилось выше, чувствуется и здесь. Согласно Толанду, познание номинальных сущностей вполне достаточно для того, чтобы иметь правильное представление о внешнем мире, о тех свойствах окружающих нас вещей, которые служат удовлетворению наших практических жизненных потребностей. Что же касается реальной сущности, то последняя «в одной вещи не более познаваема, чем в другой, и никогда не воспринимается ни в наших представлениях о вещах, ни в наэваниях, которые мы им даем, и не включается в них» (там же).

Можно ли на основании подобных высказываний объявлять Толанда агностиком? Разумеется, нельзя. Приходится констатировать, однако, что то упрощенное решение проблемы соотношения номинальных и реальных сущностей, которое предлагал Толанд, действительно таило в себе возможность для агностических выводов о непознаваемости «истинного устройства» вещей. Пример Толанда убедительно демонстрирует ограниченность методологии метафизического материализма, неспособной решать

сложные, диалектические по своей природе вопросы теории познания.

Как уже отмечалось, философские интересы Толанда были направлены не столько на проблемы гносеологии, сколько на вопросы, связанные с категорией материи, с формами ее существования. Именно эти вопросы и составили основное содержание уже знакомых нам «Писем к Серене» (точнее говоря, четвертого и пятого писем). Но и в этом произведении можно встретить немало высказываний философа, подтверждающих его гносеологическое кредо.

Так, в четвертом письме, посвященном критике спинозовской онтологии, Толанд называет разум и опыт решающими факторами, которые доказывают протяжение и движение материи (см. 4, 1, 141). «Плотность материи есть также наглядная и, следовательно, неопределимая идея» (там же, 191), — пишет он в другом месте. Таким образом, три наиболее существенных свойства материи, или ее атрибута, — протяжение, движение и плотность — выступают, согласно Толанду, непосредственным результатом чувственного опыта, с одной стороны, и доказываются посредством разума, т. е. логическим путем, с другой стороны. В особенности это относится к движению, поскольку оно существует в двух формах: пространственного движения отдельных тел и активности, или движущей силы. Реальность последней, как мы помним, не просто провозглашалась Толандом, а доказывалась и обосновывалась целым рядом аргументов. Не случайно же философ писал: «Если рассматривать активность как нечто само собой разумеющееся, система будет только гипотезой; если же ее доказать и разъяснить,

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 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 гиосеологии 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, котя 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 лишена недостатков, но она ставила по крайней мере много важных вопросов, мимо которых по существу прошел Толанд.

С другой стороны, нужно, конечно, иметь в виду, что Толанд ни в «Письмах к Серене», ни в каком-либо другом из своих сочинений не ставил перед собой задачу развития теории познания, обогащения ее новыми положениями и выводами. Его цель была, как мы могли убедиться, более скромной: использовать теоретическое богатство локковской гносеологии в интересах защиты и обоснования философского материализма, критики теологического иррационализма и фидеизма. И надо признать, что Толанд эту цель достиг. В его произведениях утверждалась мысль о познаваемости внешнего мира, с материалистических позиций решался вопрос об источниках и путях познания этого мира, подчеркивалось практическое значение познавательной деятельности.

ДЕИЗМ. ПАНТЕИЗМ. АТЕИЗМ



предыдущих главах мы касались отношения Толанда к деизму и отчасти к пантеизму, отмечали атеистическую направленность его кри-

тических 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 умещалось 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 возвещенной 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», котя 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, воскрешение, 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, подвергнутым рационалистической критике и истолкованию, Толанд воспринял и включил в свою книгу немало деистических элементов, которые усиливали антирелигиозную и антицер-ковную 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, рес атеистов делались Голандом, 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 мировозэрению 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-

ображениям он отказался от мысли, высказанной в конце его книги «Христианство без тайн», написать еще одно сочинение с целью доказать, что «догматы Нового завета понятны, возможны и... направлены все на величайшее благо человека» (5, 172). Вместо предполагаемого сочинения из-под пера Толанда вышли, как известно, «Письма к Серене», где речь шла о происхождении и сущности религиозных представлений и культа язычников. И хотя автор «Писем» характеризовал их как «невинные изыскания в области освященных веками памятников древности» (4, 1, 71), мы знаем, что в действительности в «Письмах» раскрывались истоки и корни веры в богов, в бессмертие души и загробную жизнь, разоблачались религиозные суеверия и предрассудки.

Вместе с тем нельзя пройти мимо того обстоятельства, что в «Письмах к Серене» Толанд не отказался полностью от попыток представить «учение Христа» в качестве истинной религии, призванной «искоренять все суеверные мнения и обряды», внушать людям «правильное представление о божественной сущности» (там же, 136). Не отказался он, как мы помним, и от признания богооткровенного характера христианства. Но подобные заверения и признания носили чаще всего вынужденный и формальный характер, а кроме того, не они определяли содержание и дух произведения Толанда.

Если говорить о первых трех письмах, то их антирелигиозная направленность совершенно очевидна. Два других письма, посвященные сугубо философской проблематике, интересны тем, что наглядно подтверждают мысль Маркса о том,

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.

лютно 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 нельзя себе представить, чтобы типографские знаки, даже будучи миллионы раз смещиваемы 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

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 («Адеи-сидемон» «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», отвер-гал 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 гибельнее для государства и человеческого общества, чем даже сколь угодно отвратительный атеизм» (там же, 229). Почему же суеверие более пагубно, чем атеизм? Аргументы Голанда 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 идо-лопоклонство» (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, добросовестным 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).

вая 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 деистами всем исобычно противопоставлялась деистами 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,

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.

истских представлений и т. п.
Говоря об элементах деизма в мировозэрении Толанда, необходимо коснуться еще одно-

го вопроса. Известно, что деисты придавали большое значение морально-этической проблематике. Выдвигая на передний план проблемы морали, они противопоставляли «истинную религию», содействующую якобы улучшению нравственности, чисто внешнему благочестию. религиозному культу, отправление объявлялось церковниками высшей добродетелью. Эта особенность деизма получила достаточно отчетливое выражение в произведениях Толанда. Философ постоянно обращал внимание на нравственное содержание и предназначение «истинной», или «разумной», религии, призванной, по его убеждению, искоренять не только суеверия, но и пороки, утверждать подлинную, а не мнимую добродетель.

Мы вернемся поэже к затронутому здесь вопросу, а сейчас перейдем к выяснению отношения Толанда к другому интересующему нас религиозно-философскому учению — к пантеизму.

Не вникая в историю этого сложного и противоречивого идейного течения, отметим лишь то, что необходимо знать для правильного понимания духовного развития Толанда. Напомним, что имеются две разновидности пантеизма: религиозно-мистическая и натуралистическая Представители религиозно-мистического пантеизма (получившего наибольшее развитие в Германии в XVI—XVII вв. в лице таких мыслителей, как С. Франк, В. Вейгель, Я. Бёме) растворяли природу в боге, обожествляли или одухотворяли природу. Натуралистический пантеизм (получивший широкое распространение в эпоху Возрождения среди таких мыслителей, как Д. Кардано, Ф. Патрици, Д. Бруно) рас-

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 возэрений 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 деистовматериалистов, 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 сво-бодомыслии» (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 чегонибудь 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).

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 смещения 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 эрения 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-5 б. В. Мееровский

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 иден содержится в дналоге 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. — $E.\ M.$) считают душой мира, умом и совершенной мудростью, которую называют также богом» (там же, 387) *.

Ни деистский 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 толандовский «Пантеистикон», в котором деистская 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 деистскую 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 copyxecta (пантеистов. — E. M.)» (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, утверждение морально-этических идеалов ценностей. (Рассмотрению этого последнего вопроса посвящена гл. IX.) Пантеисты в изображении Толанда—это вовсе не адепты реоражении Голанда — 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 неменуюми чета тельной статье к последнему немецкому изданию «Писем к Серене» (изданных в ГДР). Нам представляется, что автор этой в целом интересной и содержательной статьи (Э. Прахт) допускает определенную ошибку в оценке взглядов Толанда на религию. Атеистом «в собственном смысле этого слова» Толанд, конечно, не был и не мог быть. К атеизму его подводили, как уже говорилось, философский материализм, усвоение передовых научных идей. Но Толанд не стал атеистом ввиду того, что разделял многие положения деизма и пантеизма, являвшиеся не просто философскими, а религиозно-философскими концепциями. В «оправдание» Толанда можно сказать, что в тот период в Англии вообще не было ни од-

В «оправдание» Толанда можно сказать, что в тот период в Англии вообще не было ни одного атеиста в подлинном смысле этого слова. Не было, кстати говоря, последовательных атеистов и среди английских материалистов XVII в. Ведь даже такой выдающийся представитель материализма, как Гоббс, несмотря на свой антиклерикализм и отказ от понятия бестелесной, нематериальной субстанции, не смог полностью «отделаться» от религии. Он объявил ее важным и необходимым инструментом государственной власти, ратовал за сохранение религии в интересах господствующих классов. Что касается Локка, то достаточно напомнить в этой связи слова Энгельса: «Локк был в религии, как и в политике, сыном классового компромисса 1688 года» (1, 37, 419).

был в религии, как и в политике, сыном классового компромисса 1688 года» (1, 37, 419).
«Сыновьями классового компромисса», заключенного между буржуазией и дворянской аристократией, были в известном смысле и английские деисты-материалисты XVIII в., хотя они в силу присущего им демократизма занимали более решительные поэиции в борьбе

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 деистском 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 от-крыто 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 ре-лигии 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 вэглядах Локка и деистов на религию см. 45 и 46.

пол, в «Философских мыслях» (1746) Дидро находился еще под влиянием деизма. Он разделял в то время веру в «разумность первого существа» и отдавал предпочтение «естественной религии» перед всеми историческими веро-исповеданиями (см. 42, 131). Но уже в работе «О достаточности натуральной религии» (1747) Дидро давал понять, что мы не можем доказать ни того, что бог существует, ни того, что его нет. Следующий шаг французский философ сделал в сочинении «Прогулка скептика, или Аллея». Именно здесь с позиций материализма подверглось критике положение деизма о верховном существе, или государе, как выражался Дидро. «Если материя была и будет вечно, писал он, -- если движение расположило ее в известный порядок и изначала сообщило ей все те формы, которые оно же, как мы видим, сохраняет за нею посейчас, то на что же твой государь?» (59, 359—360). Уместно напомнить, что Толанд в «Письмах к Серене» не решился признать, что развитое им учение о материи и движении делает понятие «верховного ума» совершенно излишним. Дидро же не только решился на этот шаг, но и довел свою критику религии до атеизма. Сложившимся материалистом и атеистом Дидро выступает в таких про-изведениях, как «Письмо о слепых в назидание врячим» (1749), «Мысли об объяснении природы» (1754), и многих других.

Воинствующий атеизм отличал сочинения и соратника Дидро по «Энциклопедии» П. Гольбаха. В его главном философском труде «Система природы» (1770) содержалась развернутая критика деизма и пантеизма. Нет и не может быть религии, согласной с разумом, с

истиной, утверждал Гольбах. Решительно отвергалась им и так называемая естественная, или натуральная, религия, якобы соответствующая законам природы. «Вся теология есть одна сплошная фикция; во лжи, как и в истине, нет степеней» (27, 1, 533), — писал Гольбах. В критике религии, в опровержении идеи бога нельзя останавливаться на полпути, подчеркивал автор «Системы природы». Он требовал покончить с религией раз и навсегда, протестовал против всех и всяческих попыток ее «улучшения».

Отмечая заслуги французских материалистов в утверждении и пропаганде буржуазного атеизма, мы должны помнить о том, что «свободомыслие... было ввезено во Францию именно из Англии» (1, 7, 220). И если Локк явился «отцом» этого свободомыслия, то Толанд был достойным продолжателем его дела. Он внес значительный вклад в критику религии с позиций материализма, в идейную подготовку перехода от свободомыслия к атеизму.

«О НЕОБХОДИМОСТИ ДВОЙСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ»



яснение характера и особенностей свободомыслия Толанда требует изучения еще одного вопроса. Речь идет о настойчиво пропагандиро-

вавшемся 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

выражались, считался главным рассадником суеверий, не способным в силу своего невежества к усвоению передовых научно-философских идей.

Элитарный характер просветительской идеологии особенно ярко проявился в условиях Англии XVII—XVIII вв., где материализм, по словам Энгельса, объявил себя «философией, единственно подходящей для ученых и светски образованных людей, в противовес религии, которая достаточно хороша для необразованных масс...» (1, 22, 310). Указанная Энгельсом особенность английского материализма иной степени свойственна всем его представителям, в том числе и деистам-материалистам. Однако у Толанда мы впервые встречаемся с учением, обосновывающим необходимость существования и использования экзотерической и эзотерической философии, их разграничения. Речь шла не только о применении двойственной философии в условиях современной Толанду идейной борьбы свободомыслящих с защитниками религии и церкви. Толанд давал понять читателям своих сочинений, что разделение философии на экзотерическое и эзотерическое учения характерно для большинства мыслителей прошлого, что оно красной нитью

проходит через всю античную философию. Большой интерес в этой связи представляет второе из «Писем к Серене». Напомним, что в нем излагалась «история представлений о бессмертии души у язычников». Определенную роль в утверждении этих представлений, указывал Толанд, сыграли некоторые философские школы, в частности пифагорейцы. Однако сам Пифагор «не верил в переселение душ, которым он так

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 отвратить 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 непрестанные 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 тирании», т. е. всевозможных запретов и предписаний, которые установили священники «ради своей собственной выгоды» и которые получили полное одобрение со стороны власть имущих, философам не оставалось ничего другого, как тайно проповедовать свое учение, сообщать его только узкому кругу лиц, отличаю-

щихся «честностью, благоразумием и глубокомыслием» (там же). А для всех остальных у них имелось открытое учение, которое было приспособлено к обычаям и законам страны, к установленной в ней религии.

Кто же из древних воспользовался разделением философии на экзотерическое и эзотерическое учения?

Одно имя — Пифагор — нам уже известно. О нем шла речь в «Письмах к Серене», упоминается он также и в «Клидофорусе». Однако первым из греческих философов, которого называет здесь Толанд, является Парменид. Напомним, что Парменид был крупнейшим представителем элейской школы, существовавшей с конца VI до второй половины V в. до н. э. Основным понятием философии элейцев было понятие единого бытия. Последнее мыслилось как непрерывное, неизменное, нераздельное, исключающее множественность вещей и их движение (см. 58, 549). Что касается Парменида, то он разграничивал два вида познания — рациональное, ведущее к истине, и чувственное, приводящее к недостоверному знанию, к заблуждению. Именно в этом смысле толкуют обычно изречение Парменида: «Философии две: одна — сообразно истине, другая — сообразно мнению».

Можно ли считать на этом основании, что Парменид пользовался двойственной философией? Толанд как будто возражает против утвердительного ответа на этот вопрос. «Я знаю,—пишет он, — что слова Парменида могут быть легко поняты как выражение обманчивости и недостоверности чувственного познания, которое часто представляет вещи не такими, как

они существуют сами по себе, в силу чего чувства подлежат проверке и исправлению разумом» (4, 1, 321). Казалось бы, сказано достаточно ясно. Но далее Толанд заявляет, что у Парменида действительно было два учения, причем к эзотерическому учению он относит положение элейца, соответствующее разумному познанию, а именно что мир един, бесконечен и неподвижен. И наоборот, к экзотерическому учению Парменида Толанд причисляет положение о начале вещей, их движении и т. п., т. е. знание, опирающееся на чувственный опыт (см. там же).

Следует сразу же заметить, что подобная интерпретация носила весьма вольный характер. В угоду своей концепции двойственной философии Толанд допускал явную натяжку в истолковании Парменида, отождествлял по существу его «сообразно истине» с эзотерическим, а «сообразно мнению» с экзотерическим учением. Но как и при истолковании учения Пифагора, так и в данном случае Толанд опирался на определенный историко-философский феномен. Как указывают многие исследователи античности, ранних греческих мыслителей действительно отличало двойственное отношение к философской мудрости: «С одной стороны, мудрость, которую они раскрывают для всего общества, не заключает в себе ничего сверхъестещества, не заключает в сеое ничего сверхъесте-ственного, заслуживающего того, чтобы из нее сделать (по примеру Пифагора и его школы) священную тайну. С другой стороны, они пола-гают, что мудрость — это нечто необыкновен-ное, недоступное «большинству людей», чуждое им» (37, 31). Таким образом, не только Пифа-гор (последний рассматривал познание как

своеобразное таинство, к которому могут быть приобщены одни посвященные), но и такие мыслители, как Парменид, Гераклит, Демокрит, признавали особую природу философского знания. Учитывая это, можно признать, что концепция Толанда имела некоторые основания, по крайней мере по отношению к названным греческим мыслителям.

Однако, согласно Толанду, использование экзотерической и эзотерической философии типично, как уже отмечалось, для всей античной философии, а не только для ее ранних представителей. Не случайно поэтому, что в качестве одного из последовательных сторонников двойственной философии Толанд приводит Аристотеля. Ссылаясь на Климента Александрийского и Авла Геллия, а также на другие источники Толанд утверждает, что великий греческий мыслитель имел двоякого рода «книги и знания» — общедоступные и предназначенные для наиболее близких учеников и друзей философа. Необходимо признать, что Толанд и в этом

Необходимо признать, что Толанд и в этом случае опирался на реальный исторический факт. В философской школе Аристотеля — Ликее — действительно практиковались две формы обучения Первая — экзотерическая — была доступна всем и включала изучение риторики, теории ораторского искусства, пользовавшегося большой популярностью у древних греков и римлян. Вторая — эзотерическая, или акроаматическая, — была рассчитана на достаточно подготовленных слушателей и включала изучение физики, метафизики и диалектики. Экзотерические занятия проводились по вечерам, тогда как эзотерическим посвящались утренние часы. Но вряд ли можно согласиться с Толан-

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 грекоримской философии. Они были слишком проницательны, 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 истори-ко-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, приспосабливаться к «мнению», к традиционным возэрениям. То-ланд 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 напротив себя толпу, которая обычповоду у священников, филосошла на фы 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 элоключения, 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 го, что они думают, не опасаясь того, что их заклеймят 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

выступал Толанд с пропагандой идей деистского материализма и натуралистического пантеизма. Экзотерическое (внешнее) учение пантеистов, пишет Толанд, приспособлено к «предрассудкам толпы», к догматам официальной религии, публично признанным истиной. Их же эзотерическое (внутреннее) учение соответствует природе вещей, согласуется с «самой истиной» (там же, 397). Это тайное, подлинно философское, учение пантеисты обсуждают при закрытых дверях и сообщают только тем, «честность и благоразумие которых испытаны» (там же). Поступая таким образом, пантеисты следуют мудрецам древности и урокам истории. Ведь ни одна религия не допускала и не допускает, чтобы ей противоречили, считали ее догматы заблуждениями, ее обряды—нелепостями. Все это объявляется божественным установлением, не подлежащим сомнению, крайне необходимым для каждого человека. «Между тем совершенно ясно, что все это вымыслы людей, бессмысленные, а нередко отвратительные, обычно вредные общественному благу и право-порядку, как показывает ежедневный опыт» (там же, 398). Понятно, однако, что сказать об этом открыто, во всеуслышание пантеисты не могут. Тех, кто не согласен с церковными установлениями и существующими порядками, объявляют недостойными всякого общения, подвергают опале при жизни и угрожают вечными муками после смерти. «Отсюда необходимо следует, что одно должно быть в сердце и в частном собрании, а другое — на площади и в общественном сборище» (там же, 399).

Толанд отдавал себе отчет в том, что подоб-

ная практика чревата горестными последствия-

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 экзотерического 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

ложным обозначением места издания (см. гл. I), Толанд был достаточно откровенен с читателем. (Это дало основание Ф. Ланге утверждать, что в «Пантеистиконе» Толанд изложил свое эзотерическое учение. См. 40, 256.) И тем не менее в названном сочинении содержится немало элементов деизма и пантеизма, что свидетельствует о том, что Толанд и здесь не выступает как сформировавшийся атеист.

Вот почему не следует преувеличивать роль концепции двойственной философии в творчестве Толанда и пытаться объяснять лишь с ее помощью имеющиеся в его произведениях уступки религиозной идеологии. Считать, что эти уступки носят вынужденный характер, и только, означало бы не замечать сложности и противоречивости мировоззрения английского философа, развивавшегося в направлении к ате-изму, но не сумевшего в силу ряда обстоя-тельств освободиться полностью от влияния религиозных идей, и прежде всего идеи бога (в ее деистском или пантеистском истолковании). Вместе с тем нельзя впадать и в другую крайность, т. е. не учитывать настойчивых по-пыток Толанда обратить внимание читателей своих книг на то, что необходимо уметь читать своих книг на то, что необходимо уметь читать между строк, догадываться о скрытом смысле написанного. В условиях политической и духовной несвободы, в которых жил и творил Толанд, концепция экзотерической и эзотерической философии не только помогала более правильному пониманию произведений, создаваемых свободомыслящими, но и служила (и это, пожалуй, главное) интересам борьбы с теми, кто ограничивал свободу мысли, — интересам общественного прогресса.

проблемы этики

оланд не являлся философом-моралистом, каким был, к примеру, его современник Шефтсбери. Однако в сочинениях Толанда рас-

сматривались многие этические проблемы, волновавшие общественную мысль эпохи Просве-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 элодеяниям, которые совершались под ее прикрытием. Об отрицательном, разлагающем воздействии на нравственность 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, отождене только с безбожием. покушением на нравственные устои общественной 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 поэже, 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

понятия человеческой природы, которое выражало сумму определенных, раз навсегда данных черт индивида, совокупность постоянных и неизменных свойств личности. При этом представления о природе человека оказывались у различных мыслителей весьма разными, а иногда и прямо противоположными.

Сказанное в полной мере относится и к английской философии XVII—XVIII вв., в которой существовали две отличные друг от друга концепции человека. Первая из них связана с именем Томаса Гоббса, который усматривал человеке прежде всего отрицательные моральные качества, такие, как жадность, зависть, честолюбие, тщеславие и другие проявления эгоистической сущности его натуры. Согласно Гоббсу, люди действуют «ради пользы или славы, т. е. ради любви к себе, а не к другим» (26, 1, 301). Эгоизм был объявлен Гоббсом главным стимулом человеческой деятельности. Аналогичным образом решался вопрос о «природе человека» современником Толанда, философом-моралистом Бернардом Мандевилем, автором «Басни о пчелах» (1714). В этом оригинальном сочинении, пользовавшемся большой популярностью у читающей публики. доказывалась необходимость и полезность пороков для развития общественной жизни. Не случайно подзаголовок «Басни» гласил — «пороки частных лиц — блага для общества». Мандевилевский человек, как и человек Гоббса, эгоистичен, тщеславен, честолюбив. Он заботится лишь о том, чтобы доставить себе удовольствие, не обращая внимания на то, принесет ли полученное им удовольствие добро или зло другим (см. 43, 65).

Иной подход к проблеме человека отличал Шефтсбери, автора «Характеристик людей, нравов, мнений, времен» (1711). Шефтсбери отвергал тезис об эгоистической природе человека. Это, по его убеждению, не соответствует истине. На самом деле люди стремятся к добродетели, а не к пороку. Согласно Шефтсбери, «представления о прекрасном, справедливом и честном» (76, 2, 136) являются природными свойствами человеческой души, составляют основу так называемого морального чувства, присущего от рождения всем людям.

присущего от рождения всем людям.

При всем различии двух указанных концепций их сближал абстрактный, внеисторический подход к человеку. Последний рассматривался и Мандевилем, и Шефтсбери в отрыве от конкретной социальной обстановки, от реальных условий общественной жизни, в которых существуют и действуют люди. «Но сущность человека, — писал Маркс, — не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» (1, 3, 3). Отметив эту ограниченность концепций человека, развивавшихся, с одной стороны, Гоббсом, Мандевилем и их последователями, а с другой — Шефтсбери и его единомышленниками, мы должны вместе с тем обратить внимание на следующие два момента.

Во-первых, бросается в глаза, что концепция Шефтсбери базировалась на постулате о врожденном характере моральных качеств, или морального чувства. Что касается сторонников противоположной концепции, то они отвергали положение о врожденности нравственных принципов и свойств. В особенности это относится 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 поизнать, 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 понимаморали, 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 Мандевиля. Уже в «Христианстве без тайн» мы встреча-

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

и предрассудках, которые внедряются в сознание людей буквально с того момента, когда они появляются на свет (см. гл. I).

Возвращаясь к той же проблеме в другом своем сочинении («Адеисидемон»), Толанд писал, имея в виду задачу формирования лич-ности: «Здесь более, чем где-либо, решает дело воспитание, так как предрассудки, если они не были своевременно вырваны с корнем благодаря здоровым наставлениям и постоянным упражнениям, возвращаются с удвоенной силой» (там же, 222). Йдеалом Толанда был человек, свободный от предрассудков, посвятивший себя развитию своего разума, являющийся законодателем своих собственных поступков. Этот идеал получил свое наиболее полное выражение в последнем сочинении Толанда — «Пантеистиконе». Известные нам уже обстоятельства создания названного произведения и присущие ему особенности позволяют считать, что Толанд делился в нем с читателем своими сокровенными мыслями, высказывался по тем вопросам, которые волновали его более всего.

Одним из таких вопросов и был вопрос о человеке, который являлся бы примером нравственного совершенства и высоко развитого интеллекта, который мог бы служить образцом для других людей. Не случайно один из разделов «Пантеистикона» был посвящен идее «лучшего и славнейшего мужа», а сама эта идея красной нитью проходит через все сочинение Толанда. Уже в обращении к читателю он в лапидарной форме излагает те принципы, которым должен, по его убеждению, следовать человек: руководствоваться разумом, избегать честолюбия и зависти, презирать преходящие

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 славней-шем 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 пре-пятствие на пути к духовной свободе. В миро-возэрении 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 осдуховной общности, «для услаждения 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

обстоятельно. Он излагает, как мы философские взгляды пантеистов, характеризует обычаи и правила сократического содружества, энакомит с его двойственной философией. Выше уже говорилось о сходстве этических принципов пантеистов (в изложении Толанда) с моралью стоиков. Это сходство обнаруживается, в частности, в понимании счастья. Счастливая жизнь, учили стоики, - это и есть добродетельжизнь, и человек должен стремиться к добродетели не ради тех последствий, которые сулит ему обладание добродетелью, а ради нее самой. Короче говоря, «чтобы быть счастливым, достаточно одного обладания добродетелью» (17, 470). Буквально та же мысль высказывается толандовскими пантеистами: «Для счастливой жизни довольно одной добродетели, она сама себе служит достаточной наградой» (4, 1, 385). Влияние стонцизма угадывается и в следующем положении: «Лишь то хорошо, что честно» (там же). Аналогичные мысли встречаются и на других страницах «Пантеистикона».

Отмечая влияние этики стоиков «Пантеистикона», нужно иметь одно обстоятельство. Большим поклонником и пропагандистом стоической морали был известный нам Шефтсбери, сочинения которого, посвященные проблемам этики пользовались широкой популярностью в начале XVIII в. не только в Англии, но и за ее пределами. Отождествляя добродетель и счастье, Шефтсбери подчеркивал, что обладание добродетелью способствует гармонии личных щественных интересов. Добродетель, он, - «это единственное качество, которое, будучи столь благодетельным для общества и для

человеческого рода вообще, является одновременно счастьем и благом для каждого создания в частности» (76, 1, 338). В «Пантеистиконе» нет ссылок на Шефтсбери, но нет никакого сомнения в том, что Толанд был знаком с «Характеристиками людей, нравов, мнений, времен». Не разделяя идеалистическую направленность этико-эстетической концепции Шефтсбери, Толанд не мог не обратить внимание на присущие этой концепции позитивные моменты — гуманизм и альтруизм. Видимо, знакомство с произведениями Шефтсбери усилило интерес Толанда к этике стонков, весьма созвучной воззрениям деистов и пантеистов.

Отметим еще несколько точек соприкосновения взглядов Толанда с этико-социальным учением стоицизма. Одно из положений последгласило: «Человек — гражданин мира». Согласно учению стоиков, космос, или Вселенная, представляет собой единое мировое государство, гражданами которого являются все люди. Эту идею развивал, в частности, Сенека в своих письмах: «Вселенная, которую видишь. обнимающая весь божественный и человеческий мир, образует единство: мы — члены единого тела. Природа создала нас родными друг другу, поскольку она сотворила нас из одной и той же материи для одних и тех же целей» (цит. по: 15, 1, 506). Такое же мироощущение, получившее уже в античности наименование космополитизма *, встречаем мы и у автора «Пантеистикона». «Солнце — мне отец, земля мать, мир — отечество, все люди — родные» (4,

^{*} Слово «космополит» означает буквально «граждании мира». Понятно, что в античности в него вкладывался иной смысл, чем в наше время.

1, 365) — такой ответ дает Толанд на обра-щенные 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 эпо-ха» (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,

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-

листическими представлениями пантеистами решался вопрос о свободе воли. Свобода состоит, по их мнению, в осознании неумолимости судьбы, в добровольном подчинении необходимости и законам: «Мы рабы законов для того, чтобы быть свободными»; «свобода настолько же далека от произвола...», насколько «рабство далеко от свободы» (там же, 391). Читая эти изречения, невольно вспоминаешь мысль Сенеки: «Судьбы ведут того, кто хочет, и тащат того, кто не хочет».

Осознание неумолимости судьбы делает пантеистов (как и их предшественников — стоиков) свободными от страха смерти. Приведем одно из рассуждений на эту тему:

Распорядитель
Какое время каждому дается природою для жизни...
Хор
Тем он должен быть доволен.
Распорядитель
Кто боится того, чего не может избежать,
Тот никогда не может жить спокойно.
Хор
А кто не боится неизбежной смерти,
Тот готовит себе путь к счастью.
Распорядитель
Как рождение принесло нам начало
Всех вещей, так смерть принесет конец.
Хор
Как ничто не касалось нас до рождения,
Так ничто не будет касаться нас после смерти.

(Там же, 393)

Логическим выводом из такого взгляда на жизнь и смерть был решительный отказ пантеистов от идеи загробного существования, от похоронных обрядов, связанных с верой в бессмертие души. Здесь Толанд как бы развивает ту тему, которой было посвящено его второе из «Писем к Серене» (см. гл. III).

Следует заметить в заключение, что панте-исты 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 на-рекания» (4, 1, 396). Пантеистов отличает также общительность. Члены содружества ре-гулярно встречаются для обмена мнениями по интересующим их вопросам научно-философскои 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 философапантеиста. 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 сознавал в какой-то мере несбыточность своего идеала, ность 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 втих побудительных сил» (1, 21, 307).



илософия Толанда — вершина в развитии английского материализма XVIII в. С его именем связано прежде всего учение

материи: обоснование неразрывности рии 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 настойчиво пропагандировал 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 философа. Англииская 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. Коплетона, 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 мировоззрения 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. Стивеном в «Истории английской мысли в XVIII веке» (77). Последний, излагая взгляды Толанда, акцентировал внимание 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 незначиинтерес» (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 То-

ланда противостоит марксистская литература.

Немало сделано для изучения наследия Толанда советской историко-философской нау-кой*. 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 E. C. Лагутиным по изданию: Toland J. Christiantity 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, что они, по их собственному откровенному признанию, менее всего понимают. Можно легко сделать вывод, что я имею в виду непостижимые тайны хоистианской 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 авторитстом 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 чоезвычайно легковерны и суеверны в религии, а также до сострадания 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, считагь 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, нбо 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 мир-ские 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.

высшее руководство и этих монстров непогрешимости. В Библии мы нигде не читаем о таких полномочных судьях, назначенных Христом, чтобы они его замещали. А разум открыто объявляет их бесстыдными узурпаторами. В конечном же счете вплоть до сего дня между их властью и властью соборов не проводится по существу различия жалкими почитателями ободих.

5. Ближе к истине подходят те, кто утверждает, что мы должны придерживаться установлений Писания в отношении этих вопросов; и если правильно понимать данное утверждение, то истиннее его ничего нет. Но обычно в нем скрывается двусмысленность, и многие из тех, кто его применяет, вкладывают в него смысл, ничего общего не имеющий с его истинным значением. Ибо они либо делают так, что Писание начинает высказываться в соответствии с той или иной ложной философией, либо всеми правдами и неправдами подчиняют его громоздким системам и требникам своих различных сект.

6. Некоторые хотят заставить нас всегда верить буквальному смыслу слов Писания, почти или вообще не обращаясь к разуму, который они отвергают как непригодный для применения в отношении богооткровенной части религии. Другие утверждают, что мы можем использовать разум как орудие, но не как основание на шей веры. Первые заявляют, что некоторые тайны могут быть — или по крайней мере кажутся — противоречащими разуму, но тем не менее их следует признавать согласно вере. Вторые — что ни одна тайна не противоречит разуму, но что все они недоступны ему. Обе эти группы, исходя из разных принципов, согласны в том, что разум может исследовать некоторые догматы Ново го завета только для того, чтобы доказать их богооткровенную природу, и что они все же являются тайнами в прямом и истинном смысле этого слова.

7. Мы, напротив, утверждаем, что разум является единственным основанием всей несомненности и всё, что дано в божественном откровении, будь то способ совершения, образ действия или само существование чего-либо так же не исключается из его изысканий, как и обычные явления природы. Вследствие чего мы тоже считаем, как указано в заголовке данного трактата, что в Евангелии нет ничего противоречащего разуму и ничего недоступного ему и что ни сдин догмат христианства не может быть назван непостижимой тайной в прямом и истинном смысле слова.

- 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 помоши 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 поивилегию по соавнению 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 гинея, 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

заблуждаются те, кто считает разумом тот порядок, связь или отношение, которые естественно существуют между всеми явлениями. Ибо не они, а мысли, которые душа образует относительно явлений в соответствии с существующей между ними связью, отношением и т. д., могут по справедливости претендовать на такое название. Не больше преуспевают и те, кто называет этим словом свои собственные наклонности или авторитет других. Но более ясное представление о том, что такое разум, будет получено из следующих ниже соображений.

4. Каждый знает на опыте, что обладает определенным свойством или способностью образовывать различные идеи или восприятия вещей, выражать утверждение или отрицание в зависимости от того, согласуются ли они, по его суждению, между собой или не согласуются, и тем самым любить и желать то, что кажется для него хорошим, и ненавидеть и избегать то, что ему представляется злым. Правильное использование всех этих способностей мы и называем здравым смыслом или, вообще говоря, разумом. Однако один акт восприятия идей умом - происходит ли это путем проникновения в него чувств, например цвета, фигуры, звука, запаха etc., или же эти идеи будут простыми действиями души в отношении того, что она как простое сознание таким образом получает извне, например знание, утверждение, отрицание, без какого-либо дальнейшего их рассмотрения, - повторяю, один этот акт восприятия таких идей умом сам по себе, строго говоря, не является разумом, потому что душа при этом остается совершенно пассивной. Когда соответствующий объект подобающим образом представлен глазу, уху или какому-либо другому органу чувств, обладающему необходимым для данного случая воспоиятием, он необходимо производит такие впечатления, воспринять которые ум в то же самое время не может отказаться. И мы обнаруживаем, что он не может также и воздержаться от осознания своих собственных мыслей или действий относительно данного объекта. Так, когда глаза у меня не болят и я держу их открытыми, как сейчас, у меня не только возникает идея картины, которая находится передо мной, но я также знаю, воспринимаю и утверждаю, что вижу ее, изучаю ее, она мне нравится. я хотел бы ее иметь. И тем самым я образую или, скорее, подобным образом я впервые образовал идеи знания, восприятия, утверждения, отрицания, изучения, хотения, желания и идеи всех остальных действий ума, которые,

таким образом, вызываются предшествующими им впечатлениями чувственных объектов.

- 5. Под словом «идея», которое я столь широко использую сейчас и буду применять еще более часто в следующем ниже трактате, я понимаю непосредственный объект ума, когда он размышляет, или любую мысль, которую применяет ум в отношении чего бы то ни было, будь эта мысль образом какого-либо тела или его изображением, как, например, ндея дерева; или же будь она ощущением, вызванным каким-либо телом, как, например, идеи холода или тепла, запахов или вкусов; или же, наконец, будь она просто интеллектуальной или отвлеченном мыслью, как, например, идеи бога и сотворенных духов, спора, напряженного ожидания, мышления вообще и т. п. *
- б. Но хотя эти простые и отчетливые идеи, заложенные таким образом в великом хранилище ума, не являются, как было отмечено, тем, что мы называем разумом в строгом смысле слова, однако только они и составляют материал и единственную основу всего нашего мышления— рассуждения (reasoning), ибо ум в подходящий момент сравнивает их друг с другом, соединяет в сложные идеи и увеличивает, сокращает или отделяет их, когда обнаруживает, позволяют ли это условия их образования или нет. Так что все наше познание в сущности сводится лишь к восприятию согласия или несогласия большего или меньшего числа наших идей, в чем бы ни заключалось это согласие или несогласие. А поскольку это восприятие может быть непосредственным или опосредованным, наше познание может быть двоякого рода.
- 7. Во-первых, 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, это нельзя назвать разумом, хотя здесь наблюдается высшая степень очевидности (evidence). Ибо в данном случае нет необходимости в рассуждении или проверке, самоочевидность исключает всякого рода сомнения и неясность. Такие положения, настолько ясные сами по себе, что не нуждаются в доказательствах, поскольку их смысл сразу же понятен, обычно известны как аксиомы или максимы. И можно легко увидеть, что число их неопределенно и не

^{*} Об употреблении Толандом термина «идея» см. примечание на с. 101.

ограничивается только двумя-тремя отвлеченными положениями, сформулированными (как все аксиомы) на основе наблюдений конкретных явлений: например, что целое больше любой своей части, что «ничто» (nothing) не может обладать какими-либо свойствами.

- 8. Но во-вторых, когда ум не может непосредственно воспринять согласие или несогласие каких-либо идей, потому что их нельзя подвести друг к другу достаточно близко для сравнения, он использует одну или несколько промежуточных идей для обнаружения их соотношения, подобно тому как я, последовательно измеряя ярдом два далеко отстоящих друг от друга дома, обнаруживаю, в какой мере они согласуются или не согласуются по длине, чего я не мог бы определить с помощью зрения. Так, на основании силы движения воздуха и пространства, которое он занимает, я знаю, что он обладает плотностью и протяженностью и что вследствие этого он представляет собою такое же тело (хотя я и не могу его видеть), как дерево или камень, с которыми он согласуется в упомянутых свойствах. В данном случае плотность и протяженность являются тем мерилом, с помощью которого я нахожу, что воздух и тело равны между собой или что воздух есть тело, так как плотность и протяженность согласуются с обоими. Мы доказываем делимость наимельчайшей, какую только можно себе представить, частицы материи, показывая, что все тела делимы, потому что каждая частица материи в равной мере является телом. И подобным же образом на основании делимости всех живых тел делается вывод об их смертности. Этот метод познания и называется собственно разумом (reason) или доказательством (demonstration), а предыдущий — самоочевидностью или интуицией. Его (разум. --Б. М.) можно определить следующим образом: та спо-собность души, которая обнаруживает несомненность чего-либо сомнительного или неясного, сравнивая его с чем-нибидь достоверно известным.
- 9. Из этого определения со всей очевидностью следует, что промежуточная идея не может служить доказательством, если ее согласие с обеими идеями затронутого вопроса не является очевидным, и что, если для выявления согласия первоначальных идей потребуется более одной идеи, та же очевидность необходима для каждой из них. Ибо, если соединение всех частей доказательства не будет безупречным, мы вообще не сможем быть уверенными в выводе или заключении, при помощи которого

мы соединяем двс 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, тогди мы вообще не можем идти дальше вероятности. Хотя у нас есть идея обитаемого и идея Луны, однако у нас нет промежуточной иден. 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 внанием, я изгоняю все гипотезы из своей философии *, потому что, сколько бы я их ни признавал, мои познания не увеличились бы ни на йоти, 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 внания, я получаю все удовлетворение, которым они сопровождаются; когда у меня достигнута всего лишь вероятность, я воздерживаюсь от высказывания своего суждения или же, если стоит 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.

Абеляр П. 34, 35 Авл Геллий 145 Адлисон Д. 13 Акоста У. де 57, 58 Аллен И. 88 Анаксимандр 127 Анна Стюарт 20 Аристотель 66, 67, 145, 146

Батлер Д. 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 19 Браун П. 27, 68, 125, Бруно Д. 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 ГІ 78, 83, 109, 118 Гераклит 145 Герберт из Чербери (Чербери) 10—12, 118, 153 Гермоген 161 Герцен А. И. 89 Гоббе 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 Ибервег 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

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

Купер Т. 88, 89

Мандевиль Б. 155—158 Мария II Стюарт 20 Маркс К. 69. 119. 122 Мильтон Л. 20, 21 Монтень М. де 34

136

Норрис Д. 19 Ньютон И. 13, 79

Луппол И. К

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 Сидней А. 21 Сократ 127 София (герцогиня) 23 София-Шарлотта (прус-23 ская королева) 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 Фоссий Г. 122, 123
Франк С. 125

Цицерон М. Т. 127, 140
132, 134, 160

Шефтсбери А. Э. 152, 156, 157, 162, 163

Фоский Г. 122, 123

Чирнгаус Э. 70
Энгельс Ф. 135, 136, 140
Эпикур 78, 128

- 1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, изд. 2-е.
- 2. Ленин В. И. Полное собрание сочинений.
- 3. Толанд Λ . Избранные сочинения. М.— λ ., 1927. (4.) Толанд А. Сочинения. — Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений в трех томах, т. I. M., 1967.

5. Toland J. Christianity not mysterious. L., 1696.

6. Toland J. Letters to Serena, L., 1704.

7. Toland J. Adeisidaemon, sive Titus Livius a superstitione vindicatus. Hague, 1709.

8. Toland J. Nazarenus, or jewish, gentile and maho-

metan 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 претиведений в тоех томах. М., 1967-1968.

15 Антология мировой философии, т І. М., 1969.

16) Аристотель. Сочинения в четырех томах, т. І. М.,

(1**7)** Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976. **)** Асмус В. Ф. Платон. М., 1969.

Тва. Болингброк. Письма об изучении и пользе истории. М., 1978.

19. Бруно Д. Диалоги. М., 1949.

(20) Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. М., 1971—

21. Виндельбанд В. История новой философии, т. І.

СПб., 1908.

22. Виноградов Н. Д. Джон Толанд и его философско-религнозные 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 произведе-

ния т. І. М., 1946.

(26) Гоббс Т Избранные произведения в двух томах.

M.>4964.

27. Гольбах П. Избранные произведения в двух томах М., 1963.

28. Гольдберт Н. М. Свободомыслие и атеизм в США

(XVIII—XIX вв.). М.—Л., 1965.

(29) Горфункель А. Х. Джордано Бруно. М., 1973.

96. 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. І. 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. Крывелев И. А. История религий, т. І. М., 1975.

40. Ланге Ф. А. История материализма, т. І. СПб., 1881.

41. Локк Д. Избранные философские произведения в двух томах. М., 1960.

42. Луппол И. К. Дени Дидро. Очерки жизни и мировозарения. 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 современност М., 1964.

(53.) Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957. 54. Тревельян Дж. М. Социальная история Англии.

М., 1959. 55. Tымянский Γ . Джон Толанд. — «Под знаменем марксизма», 1924, № 10—11.

56. Фалькенберт 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. M., 1960.

60. Шашкевич П. Д. Эмпиризм и рационализм в фи-

лософии 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 Russel. 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.

Mabbot J. D. John Locke, L., 1973.

71. Nicholl H. F. John Toland: religion without mysterv. — "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, ЗАЩИТ-	
НИК СВОБОДЫ»	16
Глава II. ХРИСТИАНСТВО ПЕРЕД СУ-	
ДОМ РАЗУМА	34
Глава III. КАК ВОЗНИКЛА ВЕРА В БО-	
ГОВ 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 ДВОЙ-	
СТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ»	139
Глава IX. ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ	152
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	169
ПРИЛОЖЕНИЕ	173
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	183
ΛИΤΕΡΑΤΎΡΑ	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 жизпью и сочинениями Толанда, рассматривает его философские взгляды (учение о материи, учение о мышлении, теорию познания), а также социально-политические и этические возэрения. Большое внимание уделяется борьбе Толанда с редигнозными представлениями, его критике христианской религии и церкви.

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

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

ИБ № 1073 Борис Владимирович Мееровский ДЖОН ТОЛАНД

Заведующая редакцией З. М. Павлова
Редактор А. В. Генералова
Младший редактор Н. Н. Никитины
Оформление серии В. А. Носковы
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор Ж. М. Голубева
Корректор Т. М. Шпиленко

Сдано в набор 7.08.78. Подписано в печать 17.01.79. А 08307. Формат $70\times90^{1/32}$. Бумага тигогр. № 2. Академич. гари. Высокая печать Усл. печатых листов 7.02. Учетно-издательских листов 7.14. Тираж 100 000 вкз. 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.



