

В. Н. КУЗНЕЦОВ, Б. В. МЕЕРОВСКИЙ,
А. Ф. ГРЯЗНОВ

**ЗАПАДНО-
ЕВРОПЕЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ
XVIII
ВЕКА**



МОСКВА „ВЫСШАЯ ШКОЛА“ 1986

ББК 87.3(4/8)

К 83

Рецензенты кафедры истории философии философского факультета Уральского государственного университета им А. М. Горького, доктор философских наук, профессор В. М. Богуславский (Институт философии АН СССР).

ДОПУЩЕНО К ИЗДАНИЮ ГЛАВНЫМ УПРАВЛЕНИЕМ
ПРЕПОДАВАНИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК
МИНИСТЕРСТВА ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО
СПЕЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ СССР
В КАЧЕСТВЕ УЧЕБНОГО ПОСОБИЯ
ДЛЯ СТУДЕНТОВ ФИЛОСОФСКИХ ФАКУЛЬТЕТОВ
И ОТДЕЛЕНИЙ УНИВЕРСИТЕТОВ

Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф.
К 89 Западноевропейская философия XVIII века:
Учеб. пособие для студентов филос. фак. ун-тов. —
М.: Высш. шк., 1986 — 400 с.

Авторы книги анализируют основные направления западноевропейской философии XVIII в, английский материализм, берклианство, юмизм, «философию здравого смысла», французскую просветительскую философию (вольтерьянство, руссоизм) и французский материализм. В книге впервые в полном объеме представлена материалистическая философия XVIII в, показана ее прогрессивная социально-политическая роль в борьбе с идеализмом, агностицизмом, теологией и религией.

К 0302010000—209 45—86
001(01)—86

ББК 87.3(4/8)
1Ф

Учебное издание

ВИТАЛИЙ НИКОЛАЕВИЧ КУЗНЕЦОВ,
БОРИС ВЛАДИМИРОВИЧ МЕЕРОВСКИЙ,
АЛЕКСАНДР ФЕОДОСИЕВИЧ ГРЯЗНОВ

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII ВЕКА

Зав редакцией А. Д. Кашин Редактор О. В. Кирьязов Мл редактор Л. Ф. Петецкая Художественный редактор С. Г. Абелин Техн редактор З. А. Муслимова Корректор М. М. Сапожникова

ИБ № 5894

Изд № ФПН 630 Сдано в набор 19 11 85 Подп в печать 17 03 86 А-09147
Формат 84 × 108¹/₃₂ Бум тип № 2 Гарнитура таймс Печать высокая
Объем 21 усл печ л 21 усл кр-отт 25 32 уч изд л Тираж 30000 экз
Зак № 846 Цена 1 р 20 к

Издательство «Высшая школа», 101430, Москва, ГСП 4 Неглинная ул, д 29/14

Ярославский полиграфкомбинат Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательства, полиграфии и книжной торговли
150014, Ярославль, ул Свободы, 97

© Издательство «Высшая школа», 1986

ВВЕДЕНИЕ

В данной книге¹ в соответствии с программой университетского курса по истории зарубежной философии освещается развитие философской мысли XVIII в. в Англии и во Франции. На протяжении значительной части этого столетия мыслители названных стран занимали, как отмечал Ф. Энгельс, ведущее место в европейской философии, причем роль «первой скрипки» постепенно переходила от английских философов к французским.

Обусловленная многообразными запросами, с одной стороны, более зрелой по сравнению с XVII в. социальной практики, а с другой — быстро прогрессирующего естествознания, философская мысль Англии и Франции, находившаяся в тесном взаимодействии, развивалась, однако, во многом по-разному. Если в Англии материализму противостояли усилившиеся идеалистические и агностические учения, то во Франции в XVIII в. материалистическая мысль в различных своих формах завоевала неоспоримое господство. Такое различие, существенно изменившее общую картину философской мысли в этих странах по сравнению с предшествующим столетием, объяснилось в конечном счете особенностями их социального развития: в Англии упрочивался и прогрессировал капиталистический строй, так что к концу XVIII в. страна стояла уже на пороге промышленного переворота; в феодально-абсолютистской Франции назревала величайшая из новоевропейских буржуазных революций, начавшаяся в 1789 г.

В XVIII в. философская мысль в еще большей степени, нежели в XV—XVII вв., отмечена духом новаторства, хотя ей же свойственно более ясное, чем в предшествующем столетии, понимание своих исторических корней. Эта мысль осознает себя существенно новой по сравнению не только с

¹ Она является очередным после книги В. В. Соколова «Европейская философия XV—XVII веков» (М., Высшая школа, 1984) томом новой серии университетских учебных пособий по истории зарубежной философии

античностью (не говоря уж о средневековье) и Возрождением, но также с XVII в., «метафизику» которого она отвергает. Там, где она использует наследие прошлого, в том числе ближайшего (бэконовский эмпиризм, декартовский рационализм и механицизм, Спинозовский субстанциализм, Лейбницевская монадология, Локковский сенсуализм), она основательнейшим образом перерабатывает его вплоть до изменения его мировоззренческого вектора на противоположный.

Наиболее важными учениями и школами, созданными философами XVIII в., были в Англии деистический материализм, берклианство, юмизм и концепция «здорового смысла», во Франции — вольтерьянство, руссоизм, воинствующий материализм Ламетри, Дидро, Гельвеция, Гольбаха. Они приобрели, можно сказать, всемирно-историческое значение, их влияние распространилось на многие другие страны и вышло далеко за пределы породившего их столетия.

В XVIII в. философская мысль достигла такой зрелости, что ее наиболее выдающиеся представители осознали факт ее истонной и углубляющейся со временем поляризации на материалистическое и идеалистическое («спиритуалистическое») направления. При всем обилии попыток совместить материалистические положения с идеалистическими — в основном деистическими — возникло также осознание непримиримого противоречия между ними, появились, с одной стороны, последовательно идеалистическое, а с другой — последовательно материалистическое миропонимания. Идеализм в ходе этого развития произвел новую для себя субъективную форму, которая была использована для борьбы против материализма и для модернизированного философского обоснования религии. Материалистическая же философия, преодолев свою былую пантеистическую и деистическую ограниченность, стала радикально иррелигиозной и открыто атеистической.

Философское творчество сочеталось у большинства мыслителей XVIII в. со стремлением популяризировать свои учения, делая общедоступной форму их изложения. Отказ от установок на эзотеричность и элитарность философии был связан с убеждением в ее величайшей важности для социальной жизни людей, всевозможные аспекты которой во все большей мере становились предметами философской рефлексии. Философы материалистической ориентации напряженно и плодотворно разрабатывали программу устранения общественных зол, которая, несмотря на свойственные ей

многочисленные утопические моменты, все же давала действительное идеологическое вооружение для самой радикальной борьбы против феодально-абсолютистских режимов, характерных для подавляющего большинства европейских стран. Развертывая сокрушительную критику религиозного освящения этих режимов и их клерикальных институтов, эти мыслители решали поставленную еще Возрождением насущную задачу окончательного освобождения духовной культуры от средневекового диктата теологии. Широко распространив свое воздействие на литературу, искусство, научную мысль, на складывающиеся у людей ценностные ориентации и социальные идеалы, передовая философия завоевала в XVIII в. невиданный прежде общественный авторитет и породила мощное культурно-идеологическое движение Просвещения.

Следует заметить, что популярная по форме английская и французская философия XVIII в. обладала глубоким содержанием, требующим вдумчивого изучения. Эта задача осложняется тем, что история данной философии является предметом особенно острой идеологической борьбы, обусловленной как самой четкостью тогдашней конфронтации материалистического и идеалистического направлений, так и тесной связью последующего развития философской мысли с основными учениями и школами того времени. В реальной сложности и существе рассматриваемой философии XVIII в. помогают разобраться высказывания классиков марксизма по этому вопросу, заложивших основы его научного понимания. К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин неоднократно обращались к истории философии XVIII в. при построении своих обобщений о закономерностях философского процесса, при разъяснении сущности материализма, идеализма, агностицизма, в ходе борьбы с прямыми философскими противниками марксизма и ревизионистами.

Несколько поколений ученых-марксистов в Советском Союзе и за рубежом основательно разработали историю английской и французской философии XVIII в. Авторы учебного пособия исследовали данную проблематику на протяжении нескольких десятилетий. В течение продолжительного времени они читали общие и специальные курсы по английской и французской философии XVIII в. на философском факультете Московского университета. Дидактические задачи данного учебного пособия авторы стремились решать так, чтобы оно резюмировало достижения современной исследовательской мысли и вместе с тем могло способствовать дальнейшему развертыванию творческой ра-

боты в этом важном разделе историко-философской науки.

Хотя трактуемые в настоящей книге философские учения и школы существовали 200—300 лет назад, знание о них имеет не только историческую, но и актуальную значимость. Оно, с одной стороны, вооружает умением распознавать идеалистическую, фидеистическую и агностическую суть целого ряда современных буржуазных философских концепций, претендующих на мировоззренческую «нейтральность», и в целях углубления их критики с марксистских позиций использовать острое историко-философское оружие. С другой стороны, это знание помогает формированию научно-материалистического мировоззрения и идейному воспитанию на основе революционно-демократических традиций.

Раздел об английском материализме, глава о Беркли и глава об английских философско-этических учениях написаны доктором философских наук, профессором Б. В. Мееровским; главы о Юме и Шотландской школе — кандидатом философских наук, доцентом А. Ф. Грязновым; раздел о французской философии — доктором философских наук, профессором В. Н. Кузнецовым.

Авторы выражают глубокую признательность коллективу кафедры истории философии Уральского университета во главе с профессором К. Н. Любутиным и профессору В. М. Богуславскому, рецензировавшим рукопись книги. Авторы благодарят профессоров Ю. К. Мельвиля, А. Ф. Зотова, А. М. Каримского, В. В. Соколова, А. Н. Чанышева, доцентов В. Ф. Коровина и А. М. Руткевича, высказавших критические и конструктивные замечания при обсуждении рукописи книги на кафедре истории зарубежной философии Московского университета.

Раздел I

АНГЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

XVIII ВЕКА

В конце XVII — первой половине XVIII в. в Англии продолжалось и усиливалось развитие капиталистических отношений. В сельском хозяйстве утверждается система крупного землевладения капиталистического типа — лендлордизм. В промышленности мелкое ремесленное производство уступает место мануфактуре, ставшей одной из ранних форм капиталистического предприятия. Во второй половине XVIII в. английский капитализм вступил в стадию перехода от мануфактурного производства к фабричному. Это был промышленный переворот, который представлял собой «крутое и резкое преобразование всех общественных отношений под влиянием машин» (2, 2, 231)¹.

Главным социальным последствием указанных преобразований явилось возникновение промывленного пролетариата, который превратился в самый многочисленный и наиболее обездоленный класс английского общества. Одновременно происходило обогащение и возвышение буржуазии, росло ее влияние на все стороны общественной жизни. Промышленный переворот дал мощный импульс внутренней и внешней торговле, способствовал росту городов, развитию путей и средств сообщения.

Политическое развитие Англии в рассматриваемый период протекало под знаком государственного переворота 1688—1689 гг., получившего наименование «славной революции» и представлявшего компромисс между землевладельческой аристократией и крупной буржуазией. «Политические трофеи — доходные и теплые местечки — оставались в руках знатных дворян-землевладельцев при условии, что они в достаточной мере будут соблюдать экономические интересы финансового, промышленного и торгового среднего класса» (1, 22, 310).

¹ Здесь и далее везде в скобках первая цифра означает порядковый номер цитируемого произведения по списку литературы, данному в конце книги, последняя — страницы; цифры, набранные курсивом, обозначают том, а римские — часть из собрания сочинений.

«Славная революция», поставившая на английский престол Вильгельма III Оранского, покончила с абсолютистскими притязаниями Стюартов, заложила основы парламентарной монархии в Великобритании. (Это название закрепилось за страной после заключения в 1707 г. унии Англии с Шотландией, но нередко название «Англия» употребляется для обозначения всей Великобритании.) Важную роль в политической жизни страны сыграл акт о престолонаследии (1701), согласно которому право на престол закреплялось за протестантской ганноверской династией. [Первым представителем новой династии стал король Георг I (1714—1727).]

Заключив взаимовыгодный компромисс, имущие классы стали проводить ту внутреннюю и внешнюю политику, которая наиболее полно отвечала их интересам. Эксплуатация и угнетение трудящихся, пауперизация народных масс, принуждение к труду бедняков, торговые войны и колониальные захваты — таковы основные звенья этой политики. — Ее итогом явилось превращение Великобритании в ведущую промышленную и колониальную державу.

Конец XVIII в. был ознаменован двумя историческими событиями: войной за независимость в Северной Америке (1775—1783) и буржуазной революцией во Франции (1789—1794). Освободительная война североамериканских колоний нанесла ощутимый удар по позиции Великобритании в Новом Свете, но не поколебала ее торгово-промышленную и колониальную монополию. Когда же французский народ поднялся на революционную борьбу, английское правительство во главе с У. Питтом (младшим) стало организатором реакционной коалиции европейских государств против революционной Франции. Правящие классы Великобритании не щадили средств, чтобы удушить французскую революцию, используя с этой целью дипломатические, экономические и военные меры.

Характеризуя духовную жизнь английского общества в рассматриваемую эпоху, следует обратить внимание как на прогрессивные стороны, связанные с успехами и достижениями естествознания, развитием материалистической философии, распространением свободомыслия, так и на негативные, связанные с деятельностью сторонников религиозно-идеалистического мировоззрения, идеологов государственной англиканской церкви в первую очередь.

Значительное влияние на научно-философскую мысль продолжали оказывать физическое учение Ньютона, его методологические принципы, а также материалистическая гносеология Локка. Следует помнить, что Локк стоял у исто-

ков английского Просвещения, являлся классическим выразителем политически-правовых воззрений буржуазного общества.

Локк был непосредственным предшественником английских материалистов XVIII в.: Толанда, Коллинза, Гартли, Пристли. Он повлиял на формирование этических взглядов Шефтсбери и Мандевилля. Велико было воздействие идей Локка и на развитие философской мысли в других странах. Но философия Локка послужила отправным пунктом и для субъективно-идеалистических спекуляций Беркли: «И Беркли и Дидро вышли из Локка» (2, 18, 127).

Характеризуя английское Просвещение, нужно иметь в виду, что, несмотря на общие черты, объединяющие его с аналогичными идейными движениями, в частности с французским Просвещением, оно отличалось от последнего умеренностью, ограниченностью своих целей. Это было обусловлено рядом факторов, и прежде всего тем обстоятельством, что английское Просвещение не предшествовало буржуазной революции, как это было во Франции, а, напротив, последовало за нею. К тому же английская буржуазная революция XVII в. выступала в религиозном облачении. Ее идеологическим знаменем стал пуританизм, который противостоял господствовавшей англиканской церкви и королевскому абсолютизму. Завершением же буржуазной революции явился классовый компромисс 1688—1689 гг., который также наложил отпечаток на характер просветительской идеологии в Англии. Пользуясь известным выражением Ф. Энгельса, можно сказать, что сыновьями этого компромисса были в той или иной мере все английские просветители, начиная с Локка (см. 1, 37, 419).

И все же в развитии английского Просвещения прослеживаются две основные линии. Первая представлена философами-материалистами (Толанд, Коллинз, Кауард и др.), называвшими себя «свободными мыслителями» (free-thinkers) и ставшими выразителями интересов демократических кругов английского общества, наиболее радикальными критиками религии и церкви. Вторая линия представлена мыслителями типа Шефтсбери и Болингброка, принадлежавшими к кругам дворянской аристократии. В их философии, которая «оставалась аристократическим, эзотерическим учением» (1, 22, 311), материалистические элементы не получили развития, а свободомыслие сочеталось с утверждением необходимости сохранения официальной религии «для укрепления государства» (44, 292).

Впрочем, между представителями названных линий были

и точки соприкосновения, поскольку они примыкали к одной религиозно-философской концепции, к деизму. Отвергая ортодоксальное христианство и другие исторические формы религиозной ортодоксии, деисты противопоставляли им «естественную» религию, которая исходила из признания безличной разумной первопричины мироздания. Отвергалось также божественное вмешательство в жизнь природы и общества, подвергались критике сверхъестественные источники религиозной веры (откровение, чудеса, пророчества и т. п.), а богочитание сводилось к нравственному поведению, следованию добродетели. И хотя, как мы увидим в дальнейшем, деистская форма материализма вплотную подводила ее сторонников к атеизму, критика религии именно с позиций деизма, а не атеизма, составляла отличительную черту идеологии английского Просвещения.

Наряду с деистской формой материализма в Англии получила развитие и та разновидность деизма, которая не выходила за рамки концепции, постулировавшей бога в качестве безличной первопричины мира и отвергавшей догматизированные религии откровения (иудаизм, христианство, ислам). К этому направлению английского деизма первой половины XVIII в примыкали П. Аннет, М. Тиндал, Т. Уолластон, Т. Чабб и др. Наибольшей известностью среди них пользовался Мэтью Тиндал (1675—1733), автор книги «Христианство столь же старо, как и сотворение мира», получившей наименование «Библии деистов». В ней доказывалось, что истинной религией является религия разума и природы, суть которой состоит в благодетели, совпадающей с нравственностью. Пропаганда «разумной», или «естественной», религии составляла основное содержание деятельности названных представителей деизма в Англии.

Свободомыслию и просвещению противостояли церковные круги, сторонники и проповедники религиозно-идеалистических воззрений. Англиканская церковь, будучи государственной, пользовалась большим влиянием и привилегиями, занимала доминирующее положение в школах и университетах страны (в данном случае речь идет о собственно Англии, тогда как в Шотландии преобладала пресвитерианская церковь), оказывала сильнейшее воздействие на все стороны общественной жизни. Принятый в 1689 г. «Акт о веротерпимости» признавал право так называемых нонконформистов, т. е. лиц, не принадлежавших к англиканской церкви, отправлять свой религиозный культ, но лишал их многих гражданских прав, в частности права занимать государственные должности. К тому же этот акт не распространялся на наиболее радикальные протестантские секты: на социниан и унитариев, которые отвергали один из главных догматов христианства — догмат троицы, отрицали божественность

Христа, стремились к рационалистическому толкованию священного писания.

Гонениям подвергались и философы-деисты, свободомыслящие писатели и ученые, деятели просвещения. Воинствующие идеологи англиканской церкви рьяно выступали против всех, кто подвергал сомнению или критике ее догматы, насаждали дух религиозной нетерпимости, фанатизма.

Материалистическое направление в развитии английской философии испытывало особые трудности. Оно подвергалось нападкам со стороны не только защитников религии, но и приверженцев идеализма. Идеалистическую линию представляли в рассматриваемую эпоху Беркли, Юм, шотландская философская школа «здравого смысла». Эта линия выражала консервативные устремления господствующих классов, упорно противившихся демократизации общественной жизни, выступавших против революционного и освободительного движений народных масс.

Изучение английской философии XVIII в. дает возможность ознакомиться с новыми историческими формами материализма и идеализма. Речь идет, с одной стороны, о деистской форме материализма, на существование которой обратил внимание Ф. Энгельс (см. 1, 22, 311) и которая получила наибольшее развитие у последователей материалистической философии Гоббса и Локка: Толанда, Коллинза, Пристли и их единомышленников в Англии. С другой стороны, имеются в виду берклианство и юмизм, специфические формы идеализма и агностицизма, широко использовавшие в своей борьбе против материализма гносеологическую проблематику, проложившие путь к феноменалистскому истолкованию процесса познания и его результатов.

История английской философии XVIII столетия выявляет, таким образом, конкретно-исторические особенности конфронтации двух главных философских направлений, борьба которых и составляет содержание историко-философского процесса.

1. ФИЛОСОФЫ-МАТЕРИАЛИСТЫ

Глава I ТОЛАНД

Джон Толанд родился 30 ноября 1670 г. в Северной Ирландии, близ г. Лондондерри. Как писал впоследствии философ, он «воспитывался с колыбели в обстановке грубей-

шего суеверия и идолопоклонничества» (42, 82). Видимо, это обстоятельство вызвало у Толанда с ранних лет неприязнь к религии, способствовало формированию его свободомыслия.

Свое образование Толанд получил в университетах Англии, Шотландии и Голландии. Он изучал философию, теологию, гуманитарные науки и древние языки. Толанд владел также основными европейскими языками. В 1691 г. он издал первую книгу, названную им «Племя левитов». Это был памфлет, в котором острой критике подвергались священнослужители (левиты), уподоблявшиеся страшной язве, разъедающей человеческое тело. В 1696 г. выходит в свет «Христианство без тайн», принесшее Толанду широкую известность и вызвавшее злобные нападки со стороны защитников религии. (Первое издание было анонимным, но вскоре вышло второе, дополненное издание с указанием автора. В 1702 г. вышло третье и последнее издание книги.)

В течение ряда лет книга Толанда «Христианство без тайн» была предметом бурной полемики. На нее писались многочисленные опровержения, а автора «богопротивного» сочинения требовали привлечь к суду. В 1697 г. книга была действительно осуждена на сожжение. Самому же Толанду угрожало тюремное заключение, и он вынужден был спастись бегством от своих преследователей, а также публично защищаться от предъявленных ему обвинений. И хотя в дальнейшем судебное дело против Толанда было прекращено, его книга «Христианство без тайн», так же как и другие сочинения, подверглась ожесточенной критике.

В 1701—1702 гг. Толанд совершает путешествие в Германию, посещает Ганновер, где встречается с Лейбницем, а затем Берлин, куда он был приглашен прусской королевой Софией-Шарлоттой. Беседы с королевой, увлекавшейся философией, а впоследствии переписка с ней послужили Толанду основой для написания своего наиболее выдающегося произведения — «Писем к Серене» (1704).

В 1707—1710 гг. Толанд вновь путешествует по странам Европы. Сначала он направился в Германию, потом посетил Вену и Прагу, оттуда его путь лежал в Голландию. Обосновавшись в Гааге, Толанд пробыл там около двух лет, после чего вернулся в Англию. Из сочинений, написанных Толандом в этот период, следует назвать «Адеисидемон» (1708) и «Назарянин» (1718). В первом из них разоблачались суеверия и предрассудки, широко распространенные в древности и продолжавшие гнездиться в умах современников философа. Речь шла о вере в чудеса, приметы, гадания, пророчества и

прочих «выдумках жрецов-шарлатанов». Во втором Толанд исследовал раннее христианство в сопоставлении с иудаизмом и исламом. В «Назарянин» содержался также призыв к веротерпимости, к уравниению в правах приверженцев всех религий.

В последние годы своей жизни Толанд сильно нуждался. Продав за долги дом, он переселился в местечко Путней близ Лондона, где нашел приют в семье простого плотника. Несмотря на все лишения, Толанд пишет и издает в 1720 г. два произведения: «Тетрадимус», состоящий из четырех философских трактатов, и «Пантеистикон», в котором в своеобразной литературной форме пропагандируется материализм и натуралистический пантеизм, обосновывается необходимость свободы мысли и слова.

Умер Толанд 11 марта 1722 г.

«Отцом» английского свободомыслия был Локк (см. 1, 7, 220). Ученик и последователь Локка, Толанд продолжил и углубил критику религии и церкви с позиций деизма и материализма, способствовал дальнейшему развитию свободомыслия.

Критика христианства. Особый интерес представляет в данной связи книга Толанда «Христианство без тайн». Острые толандовской критики было направлено против мистицизма и иррационализма христианской религии. Все, что противоречит разуму, что объявляется христианскими богословами непостижимым, недоступным разуму, должно быть отвергнуто. Рационалистической критике подвергается Толандом и само откровение, трактуемое теологией как сверхъестественный источник познания исходящих от бога истин, как его волеизъявление. Толанд же низводил откровение до уровня информации, поступающей от обычных людей, и накладывал и на то и на другое одинаковое ограничение. *«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»* (42, 115). И чтобы не было никаких недоразумений на этот счет, Толанд уточняет: *«...все явления, сообщаемые в откровении богом или человеком, должны быть в равной мере понятны и возможны»* (42, 116).

Столь же радикальным образом решал Толанд и вопрос о соотношении веры и разума. Он не только провозглашал первенство разума перед верой, как это делал, например,

Локк, но стремился доказать, что «истинная вера» в принципе ничем не отличается от знания, поскольку предполагает понимание, требует логического обоснования. Но если вера есть знание, то «разум более важен, чем откровение». И хотя Толанд для виду оспаривал вывод, что «такое понятие о вере делает бесполезным откровение» (42, 167), не составляет труда заметить, что философ, по существу, приходил к отрицанию значения веры и откровения, провозглашал безусловный приоритет разума.

Рационалистической интерпретации подвергается Толандом и понятие чуда. Идеологи религии усматривают в нем выражение божественного всемогущества, непостижимое и сверхъестественное деяние. Согласно же Толанду, «все противоречащее разуму не может быть чудом, ибо... противоречие есть лишь другое слово для обозначения невозможного или ничего» (42, 170). Толанд стремился отмежеваться в первую очередь от «вымышленных чудес», которыми изобилуют, по его мнению, все религии, включая христианство. Не решаясь отбросить, как подделку и ложь, евангельские чудеса, Толанд значительно суживал сферу их проявления, ограничивал рамками понятного и возможного. Тем самым он фактически подрывал веру во всемогущество бога, ставил под сомнение реальность чудес вообще.

Сказанное позволяет выявить специфику толандовской критики христианской религии. С одной стороны, он стремился отбросить мистические, иррациональные элементы христианства, рационализировать его содержание. С другой стороны, философ-деист пытался свести к минимуму функции бога по отношению к миру и человеку, максимально ограничить его потенции.

Выше уже говорилось о стремлении деистов противопоставить историческим вероисповеданиям разумную, или естественную, религию. В книге Толанда «Христианство без тайн» подобную роль призвано было играть первоначальное христианство. С этой целью он настойчиво и последовательно отстаивал положение о том, что «христианство было задумано как разумная и понятная религия» (42, 118), что в своем первоначальном виде оно не содержало ничего противоречащего разуму или недоступного ему. Однако впоследствии, указывал Толанд, христианская религия подверглась искажениям, ответственность за которые несет духовенство. Он обвинял церковников в том, что они с помощью «мошеннических уловок» извратили истинную сущность христианства, поставили его в один ряд с «мистерями Цереры и оргиями Вакха» (42, 175).

Речь шла в книге Толанда в первую очередь о таинствах христианской религии. На примере главных из них — крещения и причащения — философ показывает, как под влиянием язычества в христианство проникли «тайны и тайные обряды», как «из-за хитрости и честолюбия священников» оно наполнилось «нечестивыми суевериями». Под этим же углом зрения Толанд рассматривает становление и других элементов христианского культа. К нелепостям «иудейского или языческого происхождения» он относит молитвы, покаяние, заклинания, поклонение иконам, святым, посты, похоронные обряды и т. п. В религиозных обрядах и таинствах Толанд усматривал источник ошибок и заблуждений. «Нет ничего более противоположного друг другу по своей природе, чем обряд и христианство» (42, 182).

Таким образом, Толанд выступил одним из первых исследователей первоначального христианства, критически проанализировавшего его историческую эволюцию. Он справедливо указывает на то, что христианство впитало в себя множество элементов языческого и иудейского происхождения, усвоило ряд понятий и представлений античной философии, заимствованных главным образом у платонизма. Нельзя не заметить, однако, что концепция, развиваемая Толандом, имела немало уязвимых пунктов. Провозглашая тезис о «разумности» первоначального христианства, философ явно отступал от исторической правды. О противоречиях и несуразностях, которыми изобилует новозаветная литература, писали еще античные критики христианства, и Толанд не мог не знать об этом. Да и сам он, будучи большим знатоком евангельских текстов, мог без особого труда в этом удостовериться. Ошибочным было и утверждение философа о том, что первоначальное христианство не содержало в себе ничего мистического, что «непостижимые тайны» были привнесены в него только впоследствии. В действительности любая религия неотделима от мистики, и христианство с самого начала не составляло исключения. Вместе с тем Толанд правильно подметил возрастание роли и значения мистических элементов в процессе формирования и развития христианского вероучения и культа.

«Когда, почему и кем были введены в христианство тайны?» (42, 173) — ставит в заключение вопрос Толанд. Ответ на него нам отчасти уже известен. Вину за превращение христианства из «простой» и «разумной» религии в религию, окутанную тайнами, таинствами, философ возлагал на духовенство. Хронологически же этот процесс совпадал, по Толанду, со временем превращения христиан-

ства в государственную религию Римской империи, т. е. происходил в III—IV вв. Что касается причин, приведших к тому, что христианство утратило свою первоначальную сущность и выродилось в «антихристианство», то к ним Толанд относил опять-таки честолюбивые устремления церковников, их желание возвыситься над мирянами, приобрести с помощью власть имущих привилегии и льготы, стать замкнутым сословием.

Это была чисто просветительская концепция религии, усматривающая ее источники в невежестве народных масс и кознях священнослужителей, обманывающих народ в своих корыстных интересах и интересах власть имущих.

Если не считать отдельных замечаний Толанда о поддержке христианства римскими императорами с целью укрепления своей власти, а также высказываний о сословных интересах духовенства, то можно сказать, что он практически игнорировал социальную обусловленность исторической эволюции христианской религии и церкви. Не замечал Толанд и того, что широкое распространение христианства, а затем и превращение его в мировую религию во многом зависело от тех факторов, которые он считал причиной перерождения христианской религии (усвоение христианством элементов язычества, иудаизма, греко-римской философии, ассимиляция дохристианской обрядности и т. п.).

Слабости и недостатки толандовской трактовки христианства не умаляют значения его книги. «Христианство без тайн» вошло в историю свободомыслия как произведение воинствующего антицерковного характера. Самого же Толанда можно по праву считать одним из пионеров исторической и рационалистической критики христианства. В дальнейшем он не раз возвращался к поднятой в этом произведении теме, не только продолжил, но и усилил свою критику религии и церкви.

«Письма к Серене». Важной вехой в духовном развитии Толанда стали его «Письма к Серене». Произведение включает пять писем, которые по своей тематике делятся на две группы. Первые три письма адресованы непосредственно «Серене» — прусской королеве Софии-Шарлотте. В них содержится критика религиозных суеверий и предрассудков, прослеживается возникновение и развитие представлений о бессмертии души, выявляются их земные корни. С сарказмом и гневом пишет Толанд о духовенстве, особом сословии оплачиваемых лиц, «назначение которых не просвещать остальных людей, а удерживать их в их заблуждениях» (41,

1, 80). Выдавая собственные домыслы за слово божие, священнослужители, отмечает философ, насаждают ложные взгляды и учения, которые находят поддержку со стороны правителей, поскольку помогают им держать народ в страхе и повиновении.

Следует отдельно остановиться на содержании третьего письма — «Происхождение идолопоклонства и причины возникновения язычества». На первый взгляд объектом критики являются здесь религии древних народов мира. В действительности же Толанд показывает истоки и корни христианского культа, выявляет его родство с языческими верованиями и обрядами. «Сюда относятся жертвоприношения, ладан, свечи, иконы, омовения, праздники, музыка, алтари, паломничества, посты, безбрачие духовенства, освящения, прорицания, заклинания, поклонения умершим... канонизация все новых святых... добрые и злые духи, ангелы-хранители... которым посвящаются храмы и воздаются особые почести» (41, I, 135—136).

Толанд характеризует все эти языческие элементы, воспринятые христианской религией, как «антихристианство». Вину же за превращение первоначального христианства в «новое идолопоклонство» он, как и прежде, возлагает на духовенство, осуждая лживость и своеволие священников, разоблачая «поповские хитрости» и «благочестивые плутни».

Письмо заканчивалось четверостишием, которое как бы подводило итог толандовской критике христианства:

Ту религию, которой учит нас сама природа,
Басни в тайну превратили, дары — в выгодный обман;
Духовенство в дни закланий на глазах всего народа
Пьет вино и ест жаркое, а народ не сыт, не пьян.
(41, I, 137)

Таким образом, Толанд остался в целом верен той просветительской концепции религии, которая была им сформулирована в книге «Христианство без тайн». Вместе с тем Толанд приближался к уяснению земных корней религии, ее социальных функций, стремился к раскрытию «человеческого происхождения богов» (41, I, 128).

Вторую группу «Писем к Серене» составляют четвертое и пятое. Они явились результатом переписки Толанда с одним голландским Спинозистом и носят чисто философский характер. В этих двух письмах Толанд выступает как философ-материалист. Он развивает здесь свое учение о

материи и движении, рассматривает пространственно-временные формы существования движущейся материи.

Философский
материализм

Движение — существенное свойство материи. Обоснованию этого положения и критике той точки зрения,

согласно которой материя сама по себе бездейственна и пассивна, Толанд уделяет главное внимание. Нужно иметь в виду, что представления о пассивности, инертности материи преобладали в европейской, в том числе и английской, философии XVII — начала XVIII в. Их разделяли, в частности, кембриджские платоники. Именно Кедворту, главе этой идеалистической философской школы, принадлежит уподобление материи «мертвой глыбе», приобретающей движение и силу благодаря божественному духу, его разуму и воле. Аналогичные идеи развивал теолог Бенгли, утверждавший, что мертвая и грубая материя не способна к движению без божественного импульса. Как известно, подобные взгляды разделяли Ньютон и Локк. Последнему принадлежит мысль о том, что «материя... не обладает способностью произвести в себе движение» (23, I, 604).

В противовес этим взглядам на материю Толанд писал: «Я отрицаю, что материя есть или когда-либо была бездейственной, мертвой глыбой, находящейся в состоянии абсолютного покоя, чем-то косным и неповоротливым» (41, I, 152). Толанд настаивал на том, что движение является одним из атрибутов материи, составляет ее существенное и неотъемлемое свойство. При этом он подчеркивал абсолютный характер движения материи и относительный характер покоя. Движение абсолютно, потому что оно выступает реальным субъектом всех изменений, которые претерпевают тела, служит источником их разнообразных свойств, причиной многообразия природы. В этом широком смысле движение есть внутренне присущая материи движущая сила (moving force), или активность (action). В узком же смысле движение — это перемещение тел в пространстве, или пространственное движение (local motion). «Это последнее 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 никаких модификаций» (41, I, 152).

Значение толандовской трактовки движения станет яснее, если сопоставить ее с пониманием движения двумя крупнейшими представителями механистического материализма XVII в. — Гоббсом и Гассенди. Так, для Гоббса «движение есть непрерывная перемена мест» (20, I, 141), и только.

Сходной точки зрения придерживался Гассенди: «Под движением я понимаю лишь переход с места на место...» (19, I, 167). Правда, Гассенди различал «движение перехода» (*motus transitus*) и те движения, которые называют изменением (*mutatio*) и преобразованием (*alteratio*). Однако с позиций своей атомистики он сводил качественные изменения и преобразования тел к движению перехода атомов внутри самого тела. У Толанда же активность представляет собой внутренне присущий материи атрибут, она так же неотделима от ее природы, как и протяжение: «*Материя по необходимости столь же активна, сколь и протяженна*» (41, I, 154). Что касается покоя, то он, как отмечалось, всегда относителен, ибо «одно движение всегда сменяется другим движением, но никогда не сменяется абсолютным покоем» (41, I, 193).

Обосновывая в «Письмах к Серене» атрибутивный характер движения, Толанд подвергает критике Спинозовскую онтологию, обращает внимание на ее существенный недостаток. Спиноза, пишет Толанд, не признает существа, отдельного или отличного от субстанции Вселенной, такого существа, которое сообщило бы ей движение и непрерывно сохраняло бы его. Но с другой стороны, замечает Толанд, Спиноза не считает движение атрибутом субстанции¹, а, следовательно, не признает его существенным и неотъемлемым свойством. «Отсюда я уверенно заключаю, что его система в целом неверна и лишена какого бы то ни было основания, что она непродуманна и несостоятельна в философском отношении» (41, I, 146).

Нет сомнения в том, что Толанд допустил ошибку в общей оценке учения Спинозы. Он недооценил прежде всего Спинозовскую концепцию субстанции, провозгласившую природу причиной самой себя (*causa sui*). Не учел он и того, что движение выступает в Спинозовской онтологии в качестве бесконечного модуса субстанции и поэтому может рассматриваться как ее необходимое свойство. Но Толанд был прав в том отношении, что выявил непоследовательность Спинозы в истолковании движения и убедительно показал, что только признание движения атрибутом материи дает ключ к решению проблемы материи и движения.

Обосновывая мысль о всеобщей активности материи, английский философ рисует впечатляющую картину непрерывного движения «мировой материи», извечного кру-

¹ Атрибутами субстанции Спиноза считал протяжение и мышление.

говорота природы, постоянного созидания и разрушения, возникновения и уничтожения явлений и предметов внешнего мира. Однако в целом Толанду был присущ метафизический, неисторический взгляд на природу. Окружающий мир находится в непрестанном движении, постоянно меняется, обновляется. «Но изменения в частях не влекут за собой никакого изменения Вселенной, ибо ясно, что постоянные перемены, 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 из него из-за бесчисленных сочетаний и перестановок букв в великом множестве слов и языков» (41, I, 169). Коротко говоря, «мировая материя повсюду одна и та же», «мир во всех своих частях и видах пребывает во все времена в одном и том же состоянии» (41, I, 167, 169).

Сформулировав, таким образом, диалектическую идею самодвижения материи, Толанд остался в рамках метафизической концепции развития, и это понятно, поскольку для выдвижения и тем более обоснования диалектической концепции не было еще ни естественно-научных, ни философских предпосылок.

Деистская форма материализма. Деистский характер материализма Толанда проявляется прежде всего в колебании по поводу решения кардинального вопроса: создан ли мир богом или он существует извечно? Как известно, Энгельс считал этот вопрос специфической формой выражения основного вопроса философии в условиях средних веков (см. 1, 21, 283). Однако постановка и решение названного вопроса оставались актуальными и для нового времени, в условиях продолжающейся борьбы материализма и религиозно-идеалистического мировоззрения. Автор «Писем к Серене» делает специальную оговорку, что не желает вмешиваться в споры относительно происхождения и долговечности материи, настаивая лишь на ее изначальной активности. «Поэтому те, кто считает материю сотворенной, могут по-своему верить, что бог первоначально наделил ее активностью, как он наделил ее протяжением, а те, кто считает ее вечной, могут по-своему полагать, что она извечно активна...» (41, I, 153). Уклоняясь от прямого ответа на вопрос о том, сотворена ли материя или она извечна, но настаивая на атрибутивном характере движения, Толанд с большей последовательностью высказывался относительно неуничтожимости материи и движения. «...Говорить, что бог может лишить материю движения, тогда как оно присуще ей, равносильно утверждению, что он может отнять у нее протяже-

ние или плотность, а это значит утверждать, что он может уничтожить материю» (41, I, 71). Эту последнюю возможность Толанд решительно отвергал, и в этом отношении он шел дальше Локка, который не только усматривал в боге источник движения материи, но и признавал сотворение материи, а также приписывал богу способность уничтожить любую частицу материи (см. 23, I, 193).

Деизм и материализм Толанда не могли «мирно» сосуществовать в рамках одной философской системы. Деизм приводил к колебанию в решении основного вопроса философии. Материализм же в свою очередь вступал в противоречие с исходным принципом деизма — признанием бога в качестве безличной разумной первопричины мира. Примечательно, что Толанд отдавал себе отчет о несовместимости положений материализма и посылок деизма. Так, в конце своих «Писем к Серене» он пишет, обращаясь к адресату: «...вы говорите, что *раз допущена активность материи, то, по-видимому, исчезает необходимость в верховном уме*» (41, I, 195). Согласиться с таким выводом Толанд, однако, не решился. Напротив, он вновь повторил свой довод, что «бог так же мог создать материю активной, как и протяженной...» И все же, несмотря на эти колебания, мысль Толанда о движении как существенном свойстве материи знаменовала новый шаг в разработке учения о материи. Толанд первым из мыслителей нового времени выдвинул и обосновал положение о движении как атрибуте материи. Опираясь на это положение, французские материалисты XVIII в., в частности Гольбах, определили движение как «способ существования, вытекающий необходимым образом из сущности материи...» (230, I, 75).

Пространство и время. Отвергнув представление о пространстве и времени как самостоятельных сущностях (субстанциях), отличных от материи и независимых от нее, Толанд настаивал на неразрывной связи пространства и времени с материей, а следовательно, и с движением. Новаторский характер этой точки зрения заключался в отказе от метафизического отрыва пространства и времени от материи, а также от ньютоновской концепции абсолютного пространства и времени. «Что касается меня, — писал Толанд, — 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» (41, I, 165.)

Особое внимание Толанд обращал на раскрытие несостоятельности понятия пустого пространства, считая его вымыслом, фикцией. Это понятие, поясняет он, было создано главным образом для того, чтобы объяснить возможность движения пассивной материи (в качестве места, где оно могло бы происходить). Толанд имел в виду натурфилософские взгляды на пустое пространство, разделявшиеся многими его предшественниками и современниками, в частности Гассенди и Локком. Но если материя не бездеятельна, а, напротив, активна, если движение входит в ее определение, то понятие пустого пространства как условия движения тел теряет всякий смысл. «...Бесконечная материя и есть реальное пространство и вместилище, а также реальный субъект своих собственных частей и модификаций» (41, I, 185).

Решительно отвергались Толандом и религиозно-идеалистические трактовки абсолютного пространства, попытки объявить его «каким-то новым видом небытия, наделенным свойством сущего» или даже провозгласить «самим верховным существом...» (41, I, 186). Высмеивая подобные стремления связать понятие абсолютного пространства с идеей бога, Толанд приводит шуточное четверостишие:

Тебя с пространством правильно, еи-ей,
Отождествляют те, кто помудрей
Пространство пусто, — стало быть, и ты
Полнейшее подобье пустоты.
(41, I, 186)

Таким образом, в «Письмах к Серене» Толанд, критически проанализировав существовавшие в философии и естествознании того исторического периода концепции пространства и времени, пришел к обоснованному выводу, что невозможно «мыслить пространство без материи», точно так же как нельзя мыслить «длительность без вещей» (41, I, 164). Эти высказывания английского философа следует рассматривать как дальнейшее развитие материализма, как предвосхищение той идеи, согласно которой пространство и время являются всеобщими формами бытия материи.

«Пантеистикон». К числу основных философских произведений Толанда принадлежит также «Пантеистикон». Он представляет значительный интерес не только в связи с необычной литературной формой (в нем проза чередуется с белыми стихами, поются оды и гимны, прославляющие «сократическое содружество» мудрецов, а также идею «лучшего и славнейшего мужа»), но и благодаря своему содержанию. Здесь Толанд углубляет и конкретизирует ма-

териалистический взгляд на природу, утверждает идею «бесконечной и вечной Вселенной» (41, I, 355). Обосновывая свой материализм, философ ссылается на «коперниковскую астрономию», привлекает учение Ньютона «о взаимодействии мировых тел», корпускулярную теорию строения вещества, использует данные других наук.

«Пантеистикон» интересен и тем, что в нем Толанд развивает материалистическую трактовку мышления. Еще в «Письмах к Серене» он отмечал связь мышления с деятельностью мозга, подчеркивая, что «мы мыслим при помощи мозга, и только его одного» (41, I, 142). Однако при этом философ не касался вопроса о природе мышления. В «Пантеистиконе» же Толанд предпринимает попытку ответить на названный вопрос: «Мышление... есть особенное движение мозга, специального органа этой способности; вернее сказать, оно — некая часть мозга, переходящая в спинной мозг и нервы с их разветвлениями» (41, I, 360—361). Ограниченность механистического материализма, отсутствие необходимых естественно-научных знаний не позволяли Толанду выявить специфику мышления и тем более раскрыть его сущность. Отсюда идет отождествление мышления с его биологическим субстратом, а также попытка использования понятия эфира для объяснения механизма психической деятельности. Именно эфир, или эфирный огонь, указывает Толанд, «более подвижный, чем даже мысль, и гораздо более тонкий, чем всякое другое вещество», быстро пробегая «по натянутым струнам нервов» и проникая в мозг, «выполняет всю механику восприятия, воображения, воспоминания, расширения и сокращения понятий» (41, I, 361).

Отталкиваясь от концепции эфира, разработанной античными философами, и трактуя эфир как особый вид материи, Толанд стремился тем самым свести идеальное, психическое к материальному, физическому. При этом он исходил также из предположения, что мозг, будучи телесным органом, «может производить только телесное» (41, I, 361). Такое решение психофизической проблемы при всей его ограниченности утверждало верный в своей основе тезис о сознании как функции мозга, о зависимости мышления от своего материального носителя: «Язык — не более орган вкуса, чем мозг — орган мышления» (41, I, 362).

Натуралистический пантеизм. Если в «Письмах к Серене» Толанд выступает как материалист и деист, то в «Пантеистиконе» он больше тяготеет к натуралистическому пантеизму. Идейная эволюция Толанда от деизма к пантеизму была обусловлена рядом причин. Следует прежде всего от-

метить то большое влияние, которое оказало на Толанда знакомство с философией Д. Бруно. Интерес к Бруно и его сочинениям усилился в последний период жизни и деятельности Толанда. Именно в эти годы он переводит на английский язык один из самых известных диалогов Бруно — «Изгнание торжествующего зверя». Другим источником толандовского пантеизма была философия стоиков, которую он усиленно пропагандирует в «Пантеистиконе». Обращение к натуралистическому пантеизму, растворявшему бога в природе, было также, по-видимому, вызвано неудовлетворительностью Толанда действительным решением проблемы бога и мира, в особенности же креационистской установкой деизма. Пантеизм, противостоящий креационизму с его идеей творения мира богом, утверждавший, что природа есть не что иное, как «бог в вещах» (Бруно), безусловно больше соответствовал духу толандовского материализма, чем деизм.

В «Пантеистиконе» явственно обнаруживается близкое пантеизму гилозоистическое понимание природы, признание ее одушевленности. Толанд приписывает неорганической материи свойства живой природы: способность питаться, дышать, расти. «...В недрах земли нет ничего неорганического...» (41, I, 365). Земля сравнивается с всеродящей матерью, а Солнце — с животворящим, оплодотворяющим началом. Немало в «Пантеистиконе» высказываний и рассуждений, созвучных натуралистическому пантеизму и гилозоизму Бруно. Излагая кредо пантеистов, Толанд пишет о «неизмеримой и вечной Вселенной», управляемой богом, «которого можно назвать если угодно, *разумом и духом Вселенной*» (41, I, 358). А в уста «распорядителя» сократического содружества пантеистов он вкладывает следующие слова: «Частью мира является все то, что в нем заключено и объемлется чувствующей природой, обладающей совершенным *разумом*... Эту живую силу они считают *душой мира, умом* и совершенной *мудростью*, которую называют также *богом*» (41, I, 387).

Толанд подчеркивает, что в «Пантеистиконе» содержится «философское, а не теологическое описание содружества» (41, I, 354). И это становится особенно ясным, когда читатель знакомится с обычаями и правилами членов содружества, их философским канонам, представляющим собой сочетание материализма, натуралистического пантеизма с элементами деизма. Что касается «религии» пантеистов, то Толанд характеризует ее как «простую, ясную, доступную, свободную от всяких нелепостей и никем не навязанную» (41, I, 397). Целью этой религии является познание природы,

служение добродетели и искоренение суеверий. Она не лицемерна и не продажна, не служит корыстным интересам отдельных лиц, не преследует инакомыслящих, не подвергает их пыткам и казням. Такая религия, отмечает Толанд, имеет «просветительское значение», а ее приверженцы, философы-пантеисты «по заслугам могут называться служителями и пророками природы» (41, I, 397).

Речь идет, таким образом, не о религии в собственном смысле слова и уже во всяком случае не о христианстве. Последнее вообще не упоминается в «Пантеистиконе». «Религия» пантеистов — это безрелигиозное по своему содержанию философское учение, направленное на утверждение «тройного завета мудрецов»: истины, свободы и здравомыслия (см. 41, I, 379).

Отношение к атеизму. Духовное развитие Толанда вплотную подводило его к отказу от религии, к атеизму. Но Толанд не стал атеистом, и не только потому, что его материализм сочетался с деизмом и пантеизмом. «Деизм — по крайней мере для материалиста — есть не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии» (1, 2, 144). Не подлежит сомнению и атеистическая направленность натуралистического пантеизма. Переход на позиции атеизма требовал, однако, преодоления того негативного отношения к нему, которое выражалось в идентификации атеизма с аморализмом, безнравственностью и которое разделялось Толандом вместе со многими мыслителями своей эпохи¹. Нельзя, наконец, забывать, что полный отказ от религии был сопряжен в условиях того времени с большой опасностью, а в Англии приравнялся к государственному преступлению. И Толанд, всю жизнь преследуемый за свои материалистические убеждения, отдавал себе полный отчет в том, какая судьба ждет отступника от религии и церкви: «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» (41, I, 83).

Думается, что в этих словах — ключ к пониманию не только высказываний Толанда о пользе «истинной религии», «истинного благочестия» и т. п., но и развиваемой им в ряде

¹ Это отношение наиболее четко выражено в трактате Толанда «Адеисидемон».

сочинений концепции двойственной философии: экзотерической (явной, открытой) и эзотерической (скрытой и тайной). Смысл этой концепции заключается в утверждении, что распространение передовых научно-философских взглядов в условиях отсутствия политической, гражданской свободы чревато опасностью, связано с риском. Вот почему вольнодумцы вынуждены скрывать свои истинные взгляды и, исповедуя их в тайне, поддерживают для виду «ходячие воззрения». Толанд признает, что подобное поведение порождает неискренность, усиливает подозрительность. И все же у вольнодумцев нет другого выхода, они «до тех пор не будут вполне откровенны, пока им самим не будет разрешено мыслить так, как они хотят, и высказывать то, что они мыслят» (41, I, 402).

Концепция двойственной философии использовалась, таким образом, Толандом в интересах борьбы за свободу мысли и слова. Вместе с тем эта концепция проливает дополнительный свет на свободомыслие Толанда, позволяет лучше понять его особенности. Несомненно, Толанд вынужден был делать определенные уступки господствующей религиозной идеологии, заявлять о своей лояльности по отношению к государственной англиканской церкви, прибегать в своих сочинениях к фигуре умолчания, оговоркам. Но с другой стороны, нет никаких оснований сомневаться в том, что во всех произведениях Толанда излагаются подлинные взгляды философа, которые он отстаивал с большим мужеством и достоинством. Не следует поэтому считать, что колебания Толанда в отношении атеизма были обусловлены исключительно теми обстоятельствами, в которых жил и творил английский мыслитель и о которых говорилось выше. Учитывая эти обстоятельства и принимая во внимание их влияние на Толанда, нельзя не видеть сложности и противоречивости его мировоззрения, развивавшегося через материализм к атеизму и вместе с тем ограниченного рамками деизма и пантеизма.

Глава 2 КОЛЛИНЗ

Антони Коллинз — друг и единомышленник Толанда — родился 21 июня 1676 г. в Хестоне (Мидлсекс), учился в Итоне, затем в Кембридже. Большое влияние на Коллинза оказало знакомство с Локком, с которым он неоднократно общался.

ся и находился в оживленной переписке. Коллинз — автор ряда произведений, которые публиковались им анонимно и вызывали, как правило, ожесточенные нападки идеологов англиканской церкви. К числу главных сочинений Коллинза принадлежат «Рассуждение о свободомыслии» (1713), «Философское исследование человеческой свободы» (1715), «Рассуждение об основах и причинах христианской религии» (1724). Умер Коллинз 13 декабря 1729 г.

Для характеристики философских взглядов Коллинза наибольшее значение имеет второе из названных сочинений, в котором он предстает как материалист и детерминист. Однако материалистические убеждения Коллинза проявились еще раньше, в споре о бессмертии души, возникшем между философами-материалистами и сторонниками религии. Начало этому спору положила работа У. Кауарда «Зрелое размышление относительно человеческой души» (1704). В ней опровергалось понятие души как продукта особой, нематериальной субстанции, отвергалось учение о бессмертии души. Кауард доказывал, что принципам «правого разума» соответствует точка зрения, согласно которой «человеческая душа прекращает свое существование, когда тело умирает» (71, 124). Отсюда делался вывод, что нет и не может быть бессмертного духа как самостоятельной субстанции. Аналогичные взгляды развивал Г. Додуэлл. «Душа — начало, смертное по природе», — гласило его сочинение.

Идеологи англиканской церкви не замедлили выступить против взглядов Кауарда и Додуэлла. Показательно в этом отношении «Письмо к Додуэллу» (1707), принадлежащее религиозному философу С. Кларку. Обвиняя Додуэлла в безбожии, Кларк настаивал на бессмертии и нематериальности души. Однако позицию Додуэлла поддержал Коллинз. Возражая Кларку, он развивал материалистический подход к сознанию. Согласно Коллинзу, сознание представляет собой «разновидность некоторых общих свойств, присущих материи», оно «возникает, существует и приходит к своему концу точно так же, как это происходит с другими видами материи» (цит. по: 78, 73). Материальным носителем сознания Коллинз считал мозг человека, связывая способность сознания с деятельностью нервной системы и мозга.

Философский
детерминизм

В сочинении «Философское исследование человеческой свободы» Коллинз выступает как убежденный противник учения о свободе воли, которое всецело поддерживали католическая и англиканская церкви. Основная идея

сочинения состоит в обосновании положения: «Человек есть *необходимый агент*» (41, 2, 14). Оно доказывается в первую очередь «аргументами от опыта», рассмотрением различных форм психической деятельности, сознания и поведения людей. При этом Коллинз выделяет четыре вида «человеческих действий»: восприятие идей; суждение или высказывание; желание; действие согласно своей воле (см. 41, 2, 25). Рассматривая последовательно эти действия, философ приходит к выводу, что «человек всегда детерминирован...» (41, 2, 35—36). Необходимый характер, исключая свободу воли, носят, по Коллинзу, ощущения и восприятия, или, по локковской терминологии, восприятия идей, ибо «идеи ощущения и рефлексии навязываются нам, хотим мы того или нет, мы не можем устранить их» (41, 2, 26). Столь же необходимы логические суждения, ибо их истинность или ложность зависит не столько от нас, сколько от тех предметов, о которых мы судим. Человек детерминирован также в своем желании, ибо то или иное желание обусловлено потребностями человека, связано с его жизнедеятельностью. Что касается волевых действий, то «здесь мы также целиком подчинены необходимости» (41, 2, 36). В самом деле, разъясняет Коллинз, если мы действуем согласно своим желаниям (например, читаем, ходим или едем верхом), то производим это действие, пока какое-нибудь внешнее препятствие не помешает нам, и тогда вынуждены его прекратить. Точно так же если мы меняем свое желание, то с необходимостью прекращаем начатое действие и с той же необходимостью следуем новому желанию.

Противопоставление необходимости и свободы, столь характерное для всех подобных рассуждений, имело под собой определенную методологическую основу, а именно отождествление причинно обусловленного и необходимого. Результатом такого подхода к причинности являлось отрицание случайности, поскольку последняя отождествлялась в свою очередь с беспричинностью, решительно отвергавшейся детерминизмом. При этом не делалось и различия между понятиями случайности и свободы, что и приводило к абсолютизации необходимости.

Указанные недостатки механистического детерминизма разделяли в той или иной степени все представители материализма XVII—XVIII вв. У Коллинза же они выступают в особенно отчетливой форме, что и вызывает дополнительный интерес к его аргументации. Так, доказывая, что человек есть необходимый агент, философ подчеркивает, что все наши действия имеют начало. «А все, что имеет начало,

должно иметь причину; всякая же причина является необходимой» (41, 2, 38). И далее, развивая свою мысль, Коллинз указывает, что если причина не будет необходимой, то она вовсе не будет причиной. Исходя из этого, он выступает против «эпикурейского учения о случайности», против той точки зрения, согласно которой «упорядоченный мир мог быть порожден беспорядочным или случайным скоплением атомов, или, что то же самое, существовать без всякой причины» (41, 2, 38).

Деизм

Интересно, что подобную точку зрения Коллинз объявляет не только несостоятельной, но и атеистичной. Упорядоченная система вещей, имеющая начало, должна иметь «разумного деятеля», который являлся бы причиной, и притом единственной, этой системы (см. 41, 2, 39). Отвергая принципы «эпикурейского атеизма», Коллинз выступает как типичный деист, настаивающий на существовании разумной первопричины мироздания.

Деизм вынуждал Коллинза использовать еще один аргумент для доказательства своего главного тезиса. Приравнивая учение о необходимости к божественному предвидению, он приходил к выводу, что последнее исключает всякую случайность. «Божественное предвидение предполагает, что в будущем все будет непременно существовать в такое-то время, в таком-то порядке и при таких-то обстоятельствах, а не иначе» (41, 2, 51). Фаталистический характер, присущий механистическому детерминизму, усугублялся, таким образом, деистической установкой Коллинза, признанием им бога и божественного предвидения¹.

И все же не следует забывать, что Коллинз был не просто деистом, а деистом-материалистом. В его интерпретации учение о божественном предвидении приобретало детерминистскую окраску. Бог предвидит не столько следствия своих собственных предначертаний, сколько «некое существование как зависящее от присущих этому существованию причин» (41, 2, 52). В последнем же случае необходимость вытекает, по Коллинзу, из причинности, так как причинно обусловленное необходимо и не может быть иным. Но и этот детерминистский вариант учения о божественном предвидении не устранял, конечно, фатализма из концепции Коллинза, а лишь несколько ослаблял его. В этой связи надо помнить об указании Энгельса о том, что фатализм присущ

¹ Коллинз употреблял понятие «предвидение» (prescience), а не «провидение» (providence), хотя по смыслу они фактически совпадали.

метафизическому, механистическому детерминизму, абсолютизирующему необходимость, безотносительно к тому, ссылается ли тот или иной его представитель на божественное провидение или нет. Энгельс подчеркивал, что при таком взгляде не случайность поднимается до уровня необходимости, а, напротив, необходимость низводится до случайности (см. 1, 20, 532—536).

Подтверждением правоты критических высказываний Энгельса по поводу механистического детерминизма могут служить многие рассуждения Коллинза. Вот одно из них. «Человек есть *необходимый агент*, если все его действия так определяются причинами, предшествующими его действиям, что ни одно его прошлое действие не могло не произойти или не могло быть иным, чем оно было, и ни одно будущее действие не может произойти или произойти не так, как оно произойдет» (41, 2, 14). Это, так сказать, постановка вопроса. Но всем содержанием своего сочинения Коллинз как раз и доказывал справедливость данного положения. В итоге и получалось, что все события в жизни людей предопределены «необходимыми причинами в цепи причин» и что «*для Юлия Цезаря*», например, «*было бы невозможно не погибнуть в сенате, как невозможно, чтобы дважды два было шесть*» (41, 2, 63, 65).

Отрицая существование «свободы от необходимости», Коллинз заявлял вместе с тем, что не отвергает наличия свободы «другого рода». Человек способен действовать так, как пожелает или как ему нравится. Он может говорить или хранить молчание, сидеть или стоять, ехать или идти, двигаться быстро или медленно, пока ему не помешает какое-нибудь ограничение или препятствие, пока он не утратит способность двигать членами и т. д. Примечательно, что Коллинз ссылался также на свободу человеческого духа, под которой он понимал в первую очередь свободу мысли и слова. Человек, если он хочет, может размышлять о том или ином предмете, высказываться о нем. Однако свобода человека по отношению к действиям своего тела и своего духа не есть свобода от необходимости. Поступая согласно своим желаниям и намерениям, мы не должны забывать, что «наши страсти, желания, чувства и разум детерминируют нас в нашем выборе» и что в конечном счете человек детерминирован в своих действиях и поступках «самой природой вещей» (41, 2, 44, 46).

Таким образом, детерминизм Коллинза при всей своей ограниченности был ориентирован на обоснование материальной обусловленности сознания и поведения людей, на

утверждение объективности и всеобщности причинности. Английский философ настойчиво пропагандировал детерминистский подход к чувствующему, мыслящему и действующему человеку. Разделяя со своими предшественниками (Гоббсом и Спинозой) недостатки механистического детерминизма, отождествлявшего причинность с необходимостью, Коллинз уступал им, однако, в том, что не находил никаких точек соприкосновения между понятиями необходимости и свободы. Поэтому ему остались чужды и мысль Гоббса о совместимости свободы и необходимости, и спинозовская идея свободной необходимости.

Видное место занимает Коллинз и в истории свободомыслия. Славу вольнодумца он стяжал рядом своих сочинений, среди которых особую известность приобрело «Рассуждение о свободомыслии». В нем философ выдвигает и обосновывает положение: право мыслить свободно есть неотъемлемое право каждого человека. Более того, человек обязан, должен мыслить свободно, ибо «самый верный и самый лучший путь нахождения истины заключается в *свободомыслии...*» (41, 2, 94). Не размышляя свободно, человек не сможет сказать ни одного слова истины ни об одной стороне какой бы то ни было науки, не сможет избавиться от заблуждений и предрассудков. Ограничение свободы мысли, отмечает Коллинз, всегда приносило людям зло, тогда как «неограниченная свобода мыслить» может принести и людям, и обществу в целом «великую пользу».

Сочинение Коллинза стало настоящей апологией свободомыслия. Весь его пафос был направлен на доказательство того, что свободная мысль может и должна исследовать сферу религии. Критическому рассмотрению следует подвергнуть все узловые вопросы религиозного вероучения, включая и те из них, о которых «враги свободомыслия отказывают людям в праве думать... а именно такие, как *природа и атрибуты вечного существа, или бога, истинность и авторитет книг, почитаемых священными, и смысл и значение этих книг...*» (41, 2, 93). На обширном фактическом материале из истории христианства и других религий Коллинз убедительно показывает, что священники веками спорили и продолжают спорить относительно всех этих вопросов, что их мнения по этим вопросам так сильно расходятся друг с другом, что их абсолютно невозможно согласовать.

Прежде всего это касается вопроса о природе бога и его

атрибутах. Является ли бог телесным или бестелесным, подобен ли он человеку или нет, обладает ли гневом, мстительностью и другими аффектами или не обладает, можно ли ему приписать мудрость, доброту, милосердие и другие аналогичные качества или нельзя? По всем этим вопросам, пишет Коллинз, шли и продолжают бесконечные споры между священниками. Представлений о божестве столько же, «сколько может изобрести ум, или корысть, или глупость» (41, 2, 104).

Священники во всем мире расходятся кардинальным образом и в отношении тех книг, которые следует считать священными. Для одних это Библия, для других — Коран, для третьих — Зенд-Авеста и т. д. Раввины признают в качестве священного писания Ветхий завет, христиане чтут также и Новый завет. Внутри же христианской церкви идут споры о том, какие книги считать каноническими, а какие — апокрифическими, какие тексты правильны, а какие искажены. Расходятся между собой христианские священники и в отношении богодухновенности священного писания. Одни утверждают, что каждая мысль и каждое слово в писании внушены свыше; другие — что мысли внушены свыше, а слова нет; третьи — что только те мысли внушены свыше, которые относятся к основным принципам; четвертые же считают, что книги священного писания были написаны людьми без какого-либо внушения свыше в отношении мыслей и слов (см. 41, 2, 109—110).

Нет согласия между христианскими священниками, принадлежащими к одной и той же церкви. На примере англиканской церкви Коллинз показывает споры и разногласия в отношении учения о троице, догматов воскресения, загробного воздаяния, первородного греха и других положений символа веры. Он выявляет различия между священниками в толковании и отправлении религиозных обрядов, в культовой практике, в решении вопросов, является ли церковь учреждением божественным или человеческим, должны ли люди исповедовать религию, которую исповедуют правители государства, или они имеют право выбирать религию.

Какой же вывод следует из этого далеко не полного перечня расхождений во мнениях между священниками относительно коренных вопросов вероучения и культа, спрашивает Коллинз и отвечает: каждому человеку, вместо того чтобы полагаться на мнения церковников по религиозным вопросам, «необходимо *свободно думать* самому» (41, 2, 124). Необходимость свободомыслия Коллинз обосновы-

вает также ссылкой на то, что «*догматы церкви противоречат друг другу и разуму*» (41, 2, 124), что церковная практика знает немало «*злоупотреблений, недостатков и ложных учений*» (41, 2, 126), что священники не только скрывают истину от мирян, но и прибегают к помощи «*благочестивых обманов*», занимаются подделкой текстов священного писания, идут на разные уловки и хитрости, чтобы удерживать людей в заблуждении. Свободомыслие Коллинз рассматривает, таким образом, как средство очищения религии от всех тех извращений и искажений, которые внесены в нее священнослужителями. «*Свободно думая за самих себя*» (41, 2, 140), люди должны освободить религию от несуразностей, предрассудков и противоречий, вернуть ей подлинное, согласное с разумом и нравственностью содержание.

Как и Толанд, Коллинз не принимал атеизма. «Система атеизма» отвергается им и осуждается с тех же деистских позиций. Но еще большему осуждению подлежат суеверия, религиозная нетерпимость, фанатизм. По крайней мере, подчеркивает Коллинз «лучше допустить *свободомыслие*, хотя оно увеличит число *атеистов*, чем путем *ограничения свободомыслия* увеличить число *суеверных и фанатиков*» (41, 2, 145). Ссылаясь на исторические примеры, Коллинз доказывает, что фанатики и суеверные приносят значительно больший вред обществу, чем атеисты. «...Что в древней или новой истории может сравниться с *жестокостью религиозных фанатиков*? Что такое многочисленные кровавые боины, опустошения, убийства во имя религии..? Или что такое эта непоколебимая размеренная машина рабства, мерзости и жестокости, трибунал *инквизиции*?» (41, 2, 149—150).

Все свои симпатии Коллинз отдавал представителям свободомыслия, вольнодумцам разных времен и народов. Среди них Сократ и Платон, Аристотель и Эпикур, Плутарх и Цицерон, Катон и Сенека. Из мыслителей нового времени Коллинз называет Бэкона и Гоббса, Гассенди и Локка. Упоминаются им и такие деятели, как Эразм Роттердамский, Томас Мор, Герберт Чербери, Гуго Гроций, Декарт и другие известные имена. В этом списке свободомыслящих фигурируют и деятели раннего христианства (Ориген, Минуций Феликс), архиепископ англиканской церкви Тиллотсон, кембриджские платоники Келворт и Уичкот.

Столь широкое толкование понятия «свободомыслие» имело определенную цель. Отвечая на выпады своих идей-

ных противников, отождествлявших свободомыслие с безнравственностью и безрассудством, Коллинз стремился показать, что свободомыслящие — это «все те, кто во все времена больше всего отличался своим умом и добродетелью...» (41, 2, 157). С другой стороны, нужно принять во внимание деизм Коллинза, его желание отмежеваться от атеизма, противопоставить религиозным суевериям и предрассудкам именно свободомыслие. Вот почему последнее и превращалось философом в некое перманентное идейное течение, объединявшее всех просвещенных и добродетельных людей.

Понятно, что такое внеисторическое толкование свободомыслия и его столь расширительная трактовка не выдерживают строгой критики. Но нужно видеть и другое. В то время как философы-деисты обычно не шли дальше пропаганды «разумной», или «естественной», религии, которую они противопоставляли всем существующим вероисповеданиям, Коллинз сделал своим идейным знаменем свободомыслие. В этом отношении книга Коллинза «Рассуждение о свободомыслии» перекликается с «Пантеистиконом» Толанда. Если последний пришел к прославлению философского содружества пантеистов, преданных «истине и свободе», то первый возвестил о возникновении и развитии движения свободомыслящих, утверждающих «наше право думать свободно» (41, 2, 190). Как Толанд, так и Коллинз, отстаивая свободу мысли и слова, призывая к искоренению суеверий, невежества, фанатизма, отвергая господствующие религиозные представления и пропагандируя передовые научно-философские взгляды, внесли весомый вклад в историческую подготовку атеизма.

Глава 3 ГАРТЛИ

Давид Гартли родился 30 августа 1705 г. в семье священника англиканской церкви, изучал философию и теологию в Кембриджском университете. Впоследствии, отказавшись от духовной карьеры, Гартли занялся изучением медицины и стал практикующим врачом. Одновременно он продолжал научные исследования в области философии и естествознания. Свой главный труд — результат многолетних изысканий — «Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях» Гартли издал в 1749 г. Книга сразу же выдвинула Гартли в число крупнейших философов и психологов

середины XVIII в. Он по праву считается одним из основоположников ассоциативной психологии.

Умер Гартли 28 августа 1757 г.

Учение о вибрациях и ассоциации идей Поставив перед собой задачу изучить многообразную психическую деятельность людей, Гартли создает стройную концепцию, призванную раскрыть закономерности сознания и поведения. Стержнем психофизиологической концепции Гартли явилось учение о вибрационной природе ощущений. При этом он опирался на высказанное еще Ньютоном предположение о том, что зрительные ощущения являются результатом вибраций в сетчатой оболочке глаза, возбуждаемых световым лучом. «Эти вибрации, дойдя по твердым волокнам зрительного нерва до мозга, вызывают зрительное ощущение» (62, 261). Отталкиваясь от идей ньютоновской «Оптики» и опираясь на данные современной ему анатомии и физиологии, Гартли создал теорию, призванную объяснить, каким образом «совершаются ощущения и движения и порождаются наши идеи» (41, 2, 199).

Автор «Размышлений о человеке...» исходил из того, что внешние предметы, воздействующие на органы чувств, вызывают «сначала в нервах... а затем в головном мозгу вибрации... бесконечно малых мозговых частиц» (41, 2, 204). Эти вибрации и служат, по Гартли, физиологической основой психических процессов: ощущения, восприятия, мышления. Они же являются основой эмоциональных состояний (удовольствия и страдания), произвольных и непроизвольных движений. Различия в характере протекания того или иного процесса объясняются Гартли различиями в вибрациях. Последние могут отличаться друг от друга по степени (в зависимости от того, насколько они сильны), по роду (в зависимости от того, насколько они часты), по месту (в зависимости от того, на какой участок головного мозга они воздействуют) и по направлению (в зависимости от того, по каким нервам они проникают в мозг) (см. 41, 2, 223).

Нет необходимости подчеркивать механистичность вибрационной теории Гартли. Как правильно замечает М. Г. Ярошевский, «схема Гартли была не «настоящей», а воображаемой физиологией мозга» (27, 138). Но в условиях того времени она открыла путь к материалистическому истолкованию психики, выявлению материального субстрата сознания: нервной системы и мозга. Головной мозг — вот действительное вместилище, или средоточие, ощущения,

памяти, внимания, воображения, мышления, словом, всех умственных способностей человека, подчеркивал Гартли.

Теория вибраций послужила для Гартли предпосылкой к созданию учения об ассоциации идей. Разрабатывая это учение, он использовал мысли Локка, согласно которому наши идеи могут иметь (и чаще всего имеют) естественную, закономерную связь, основанную на связи отражаемых ими вещей. Но кроме такой связи есть еще и другая связь идей, обусловленная случаем или обычаем. Эти сочетания идей, «не соединенных от природы» (23, 1, 396), Локк и называл ассоциациями. При этом он противопоставлял ассоциации идей нормальному течению мыслей и считал их источником заблуждений, предрассудков.

Если у Локка ассоциации выступали в роли помех познанию, то Юм пытался свести связи, или ассоциации, идей «к первоначальным качествам человеческой-природы» (84, 1, 101), объявить принцип ассоциации имманентным, хотя и необъяснимым, свойством человеческого сознания. Для Юма ассоциации идей — это процесс, зависящий лишь от произвольно фиксируемого потока опыта, а также от привычки.

Иной путь избрал Гартли. Отталкиваясь от Локка, он углубил его трактовку ассоциативных связей, раскрыл их обусловленность воздействием на органы чувств внешних объектов, подчеркнул закономерный характер ассоциаций идей. (Вслед за Локком Гартли толковал понятие «идея» весьма широко: и как мысли, и как чувственные образы.) Концепция Гартли была основана на фундаменте естественно-научных и медицинских знаний середины XVIII в., исходила из органической связи психических процессов с деятельностью нервной системы и мозга. Согласно Гартли, вибрации заключают в себе ассоциацию как свое следствие, а ассоциация предполагает вибрацию как свою причину. Смысл теории вибраций и учения об ассоциации идей состоял, таким образом, в распространении принципа причинности на область психических явлений. Тем самым детерминистский подход к человеку, его сознанию и поведению, получивший столь яркое выражение в сочинении Коллинза «Философское исследование человеческой свободы», был развит и конкретизирован Гартли в его «Размышлениях о человеке...».

Принцип ассоциации распространялся Гартли на все без исключения стороны психической деятельности: сенсорную, интеллектуальную, эмоциональную и волевою. Поскольку

же первоначальным источником ассоциаций выступают «простые идеи ощущений», постольку учение об ассоциации идей открывало возможность выведения самых сложных психических процессов из элементарных, а на этой основе открывалась возможность управления сознанием и поведением человека. Речь шла о формировании у людей на основе закона образования ассоциаций определенных морально-этических качеств, необходимых, с точки зрения Гартли, для человеческого общежития. Как писал впоследствии Пристли, пропагандируя теорию «человеческого духа» Гартли, «для того, чтобы сделать человека тем, что он есть, не требуется ничего, кроме ощущающего начала... и влияния тех обстоятельств, среди которых действительно находится человек» (41, 3, 133).

Давая общую оценку теории Гартли, следует согласиться с тем, что она действительно представляла собой вершину материалистического ассоцианизма XVIII в. (см. 27, 140). Ассоцианизм становится, главным образом под влиянием идей Гартли, господствующим направлением в психологии, проникает и в другие области знания: логику, педагогику, эстетику.

Материалистическое в своей сущности учение Гартли содержало определенные уступки идеализму. Они выражались в отходе Гартли от своего главного принципа: выведения духовного из материального. Вступая в противоречие с самим собой, Гартли писал: «...я, считая, что ощущения вызывают вибрации, возбужденные в мозговом веществе, ни в коей мере не осмеливаюсь утверждать или подразумевать, что материя может быть наделена способностью к ощущению» (41, 2, 225). С точки зрения Гартли, вибрации в мозговом веществе «сопутствуют» всем нашим ощущениям и идеям, а также пропорциональным им. Поэтому мы вправе сделать либо вибрации показателем ощущений и идей, либо ощущения и идеи — показателем вибраций. Утверждать же, что именно вибрации вызывают ощущения и идеи, мы не можем «ввиду того, что вибрации — это явления телесного, а ощущения и идеи — духовного (mental) порядка» (41, 2, 226).

Как видно, Гартли отстаивал точку зрения, получившую впоследствии наименование психофизического параллелизма. Он разграничил телесные и духовные явления, отступил от сформулированного им самим положения о том, что мозг есть материальный носитель психики. Не решаясь занять последовательно материалистическую точку зрения на соотношение материи и сознания, Гартли ввел в свое учение

предположение о существовании особого, «элементарного тела», которое якобы служит «посредником между душой и грубым телом» (41, 2, 226). Согласно этой гипотезе, изменения в наших ощущениях и идеях могут соответствовать изменениям в мозговом веществе только в той мере, в какой они соответствуют изменениям в элементарном теле. К тому же у элементарного тела могут быть, по Гартли, дополнительно «некоторые особые первичные свойства» (41, 2, 227), которые, возможно, и являются источником ощущений и идей. В этом случае вибрации вообще уже не могут рассматриваться в качестве адекватных показателей и стимуляторов психических процессов.

Вместе с тем Гартли подчеркивал, что положения о материальной обусловленности сознания, о внутренней связи сознания с мозгом, выступающим «непосредственным орудием» психики, «правильны в очень полезном практическом смысле» (41, 2, 227). Гартли имел в виду медицинскую практику, подтверждающую правоту материалистического понимания сознания, убеждающую нас в том, что умственные способности и расстройства психики находятся в прямой зависимости от деятельности головного мозга. «Яды, спиртные напитки, наркотики, нервные возбуждения, удары по голове и т. п. — все, очевидно, поражают ум, сначала повреждая мозговое вещество. А очищения, покой, лекарство, время и т. п. — все, очевидно, восстанавливают дух до его прежнего состояния...» (41, 2, 202). Так Гартли, практикующий врач, недвусмысленно высказывался в пользу материалистического подхода к психике.

Теория познания Значительный интерес представляют гносеологические воззрения Гартли. Основой этих воззрений служил материалистический сенсуализм Локка, дополненный и обогащенный естественно-научными данными. Главная мысль Гартли заключалась в утверждении, что *идеи ощущения* суть те элементы, из которых составляются все остальные» (41, 2, 195). Имелись в виду все остальные «идеи», включая и самые сложные, возникающие в сознании и представляющие, согласно Гартли, сочетание простых идей, или идей ощущений. Это будет во многом аналогично, пояснял Гартли, разложению солнечного света на основные цвета, его составляющие.

Многие сложные идеи, указывал Гартли, возбуждаются в уме словами. Язык, членораздельная речь тесно связаны с мышлением, считал Гартли, играют важную роль в познании. Наряду с Кондильяком, который в «Опыте о проис-

хождении человеческих знаний» (1746) показал, что мышление теснейшим образом связано с языком, Гартли отмечает роль языка в развитии сознания, обращает внимание на многообразные форм речи. «Слова можно рассматривать в четырех аспектах: во-первых, как впечатления, произведенные на слух; во-вторых, как действие органов речи; в-третьих, как впечатления, произведенные на зрение буквами; в-четвертых, как действия руки при письме» (41, 2, 312). В такой последовательности и происходит, по Гартли, процесс овладения речью, ибо дети сначала воспринимают речь других людей, затем учатся говорить сами, затем читать и, наконец, писать.

Речевая практика рассматривалась Гартли как весьма важный компонент ассоциации идей. Он подробно описывает, как «идеи ассоциируются со словами», как начиная с детских лет происходит развитие речи и мышления, осуществляется познание человеком внешнего мира. В итоге Гартли приходил к обоснованному выводу, что «употребление слов значительно увеличивает количество и сложность наших идей и является главным средством, при помощи которого мы интеллектуально и морально совершенствуемся» (41, 2, 331).

Ряд оригинальных идей высказывает Гартли относительно метода познания. Свой собственный метод он определяет следующим образом: «Правильный метод рассуждения заключается в том, чтобы на основе некоторых отобранных, четко определенных и точно доказанных явлений открыть и установить общие законы действия, оказывающие влияние на рассматриваемый предмет, а затем объяснить и предсказать другие явления при помощи этих законов» (41, 2, 200). Примечательно, что Гартли именует этот метод анализом и синтезом, указывая на то, что он использовался Ньютоном в своих физических исследованиях. Подобное толкование анализа и синтеза действительно восходит к Ньютону и даже к Галилею. Речь идет о сочетании опытно-индуктивного и гипотетико-дедуктивного методов, лежавших в основе методологии естествознания нового времени. Использовал эту методологию и Гартли. Его учение о вибрациях и ассоциации идей, с одной стороны, опираясь на исследование ощущений как первичных элементов сознания, а с другой стороны, было призвано раскрыть общие законы психической деятельности, объяснить с их помощью все многообразные проявления психики человека. Заслуга Гартли состояла, следовательно, в том, что он одним из первых попытался применить опытно-индуктив-

ный метод и дедуктивные приемы познания к изучению психической жизни. Ограниченность же его учения была обусловлена в первую очередь односторонним, метафизическим подходом к человеку, игнорированием его социальной сущности, механицизмом в истолковании явлений сознания.

Мировоззрение Гартли было внутренне противоречиво. Материалистическое истолкование психики сочеталось у него с религиозными убеждениями, получившими выражение во второй части «Размышлений о человеке...». В ней речь шла преимущественно о теологических проблемах: бытии бога, его атрибутах, благодати, милосердии, справедливости и прочих «моральных совершенствах». Однако в историю философии и психологии Гартли вошел как мыслитель, который способствовал своим трудом развитию материалистического взгляда на человеческое сознание.

Глава 4 ПРИСТЛИ

Джозеф Пристли родился 13 марта 1733 г. в местечке Филдхед близ Лидса. Родители Пристли, владевшие небольшой шерстяной мануфактурой, принадлежали к одной из протестантских сект, отделившейся от англиканской церкви. Своего старшего сына они предназначали к духовной карьере и дали ему соответствующее образование. Пристли посещал ряд начальных школ, изучал древние и европейские языки. В 1752 г. он поступил в духовную академию в Девентри, где обучались будущие нонконформистские проповедники. По окончании академии Пристли получает должность помощника священника в Нидхеме, затем становится священником в Нантвиче, где основывает церковную школу. В 1761 г. Пристли приглашается в качестве преподавателя в духовную академию в Уорингтоне, где развивает большую научную, педагогическую и литературную деятельность. В 1766 г. он избирается членом лондонского Королевского общества за работу по истории исследований в области электричества. В 1767 г. Пристли переезжает в Лидс. Там продолжается его активная научная деятельность. К этому времени относятся и первые политические выступления Пристли, свидетельствовавшие о его демократических убеждениях. В последующие годы Пристли выполняет обязанности секретаря лорда Шелбурна, путешествует с ним за границу, продолжает

исследования в области химии, пишет и публикует ряд философских работ. К числу наиболее известных научных достижений Пристли относятся открытие явления фотосинтеза (1771), получение хлористого водорода и аммиака (1772—1774), а также открытие кислорода (1774), названного Пристли «дефлогистированным воздухом», поскольку он оставался в плену флогистонной теории, опровергнутой впоследствии Лавуазье. В 1772 г. Пристли избирается иностранным членом-корреспондентом Французской Академии наук, а в 1780 г. — иностранным почетным членом Петербургской Академии наук.

С 1780 г. Пристли поселяется в Бирмингеме. Там в полной мере проявился его талант блестящего ученого-экспериментатора, историка и теоретика естествознания, философа-материалиста, прогрессивного общественного деятеля. Пристли находился в дружеских отношениях и оживленной переписке со многими выдающимися людьми: Д. Уаттом, Б. Франклином, Э. Дарвиным, Р. Прайсом, Т. Купером и другими. Сразу же после начала войны за независимость в Северной Америке (1775—1783) Пристли выступил в защиту интересов американского народа, поднявшегося на борьбу против английского колониального господства. Когда же в 1789 г. началась Великая французская революция, Пристли незамедлительно встал на ее сторону. 14 июля 1791 г., во вторую годовщину взятия Бастилии, в Бирмингеме состоялось организованное демократической общественностью торжественное собрание, в котором приняли участие Пристли и его единомышленники. Политические и идейные противники философа решили воспользоваться этим событием для расправы с ним. Подстрекаемая реакционерами толпа разгромила дом и лабораторию ученого. Пристли вынужден был переехать с семьей в Лондон. В 1794 г. он навсегда покинул Англию и переселился в США, где и провел последние годы жизни. Умер Пристли 6 февраля 1804 г.

Пристли оставил обширное литературное наследство. Достаточно сказать, что последняя библиография его произведений (см. 72) насчитывает несколько сот названий. Среди них естественно-научные работы, труды по философии, политические трактаты, сочинения на историческую тему, богословские изыскания. К числу наиболее важных философских произведений Пристли принадлежат: «Очерк об основных принципах государственного правления и о природе политической, гражданской и религиозной свободы» (1768), «Разбор «Исследования о человеческом духе на основе

здорового смысла» д-ра Рида, «Опыта о природе и неизменности истины» д-ра Битти и «Обращения к здоровому смыслу для защиты религии» д-ра Освальда» (1774), «Теория человеческого духа Гартли на основе ассоциации идей с очерками, касающимися этого предмета» (1775), «Исследования о материи и духе» (1777), «Философское учение о необходимости» (1777), «Письма к достопочтенному Эдмунду Бэрку, вызванные его «Размышлениями о французской революции» (1791)¹.

**Философский
материализм**

Учение о материи и сознании. Главный труд Пристли «Исследования о материи и духе» содержит разработку ряда кардинальных философских проблем. Одна из них связана с дальнейшим обоснованием учения Толанда об изначальной активности материи, ее неразрывной связи с движением. Пристли дает ясно понять о своей приверженности этому учению, он специально подчеркивает, что «материя не является *косной* (*inert*) субстанцией, как это обычно допускается» (41, 3, 164). Развивая и конкретизируя положение об активности материи, Пристли использовал теорию динамического атомизма, выдвинутую хорватским математиком и философом Р. Бошковичем (1711—1787). Согласно этой теории, материя состоит из геометрически безразмерных, неделимых, но обладающих массой, физических частиц, взаимодействующих друг с другом посредством притяжения и отталкивания. Опираясь на принципы ньютоновской механики, Бошкович разрабатывал атомистику как физическую теорию и пытался создать математическую модель материи, а также вывести ее свойства из законов действия физических сил. «Трудно отыскать в XVIII в., — пишет С. И. Вавилов о Бошковиче, — другого столь тонкого аналитика основных понятий физики о пространстве, движении, материи и силах» (46, 225).

В соответствии с концепцией Бошковича Пристли определяет материю как «субстанцию, обладающую свойством *протяженности* и силами *притяжения* или *отталкивания*» (41, 3, 164). В этом определении нет указания на атрибутивный характер движения материи, и поэтому оно уступает четкому положению Толанда: «Движение должно войти в определение материи на таких же правах, как протяжение и плотность» (41, 1, 190). Вместе с тем следует иметь в виду,

¹ Названные произведения опубликованы в третьем томе собрания сочинений английских материалистов XVIII в. (М., 1968).

что притяжение и отталкивание, как считал Пристли, «не являются чем-то *сообщенным* материи», а внутренне присущи ей, «*составляют то, чем она является в действительности*, так что без указанных свойств материя превращается в ничто» (41, 3, 350). Устраните притяжение и отталкивание, подчеркивал философ, и материя исчезнет.

К числу неотъемлемых свойств материи Пристли относил также протяженность. Нет и не может быть непротяженной материи: «...материя должна полностью исчезнуть, когда мы отнимем у нее свойство *протяженности*» (41, 3, 256). Как и Толанд, Пристли отождествлял понятия протяженности и пространства (на этой точке зрения стояли и другие материалисты XVII — XVIII вв.), настаивал на реальности, объективности пространства, критиковал тех, кто смотрит на пространство «как на чисто *идеальный феномен*» (41, 3, 208). Однако у Пристли мы не находим развитых Толандом идей о неразрывной связи пространства (равным образом как и времени) с движущейся материей, так что и в этом отношении он уступал своему предшественнику.

Внимание Пристли к теории динамического атомизма Бошковича было обусловлено, с одной стороны, тем, что она постулировала активность материи, наличие у нее таких свойств, как притяжение и отталкивание, а с другой стороны, тем, что она исходила из проницаемости материи. Дело в том, что в отличие от Локка и Толанда, считавших, что материя обладает плотностью, или непроницаемостью (такой взгляд преобладал в философии и естествознании того времени), Пристли настаивал на противоположной точке зрения, на допущении «*взаимной проницаемости материи*» (41, 3, 180). С этим утверждением Пристли связана еще одна важная философская проблема, рассматриваемая в «Исследованиях о материи и духе». Речь идет о стремлении Пристли доказать, что материи вполне может быть приписана способность ощущать и мыслить и что поэтому нет нужды в каком-то нематериальном мыслящем начале в человеке. «Материя, лишенная того, что до сих пор называлось *плотностью*, не больше несовместима с ощущением и мышлением, чем та субстанция, которую мы, не имея дальнейших сведений о ней, привыкли называть *нематериальной*» (41, 3, 178).

«Реабилитация» материи, осуществленная Пристли, заключалась, таким образом, в отказе от представлений

о материи как косной, инертной субстанции, обладающей плотностью, непроницаемостью. Но если материя не является «непроницаемой, косной субстанцией», подчеркивал Пристли, то у нас нет никаких оснований считать «принцип мышления или ощущения» несовместимым с материей. Защищая и пропагандируя этот тезис, Пристли опирался, как уже отмечалось, на теорию Бошковича, а также на учение Гартли о вибрациях и ассоциации идей. Это последнее учение служило Пристли естественно-научным фундаментом для развиваемой им концепции «единообразия человеческой природы» (41, 3, 211).

Впервые названная концепция была сформулирована Пристли во «Вводных очерках», предпосланных подготовленному им переизданию главного труда Гартли. «Я скорее думаю, — писал Пристли, — что весь человек — *единообразного состава* (uniform composition) и что свойство *восприятия* (perception), как и другие способности, называемые *духовными* (mental), являются результатом (необходимым или нет) такой органической структуры, как структура мозга» (41, 3, 131). Примечательно, что, популяризируя «теорию человеческого духа» Гартли, Пристли счел необходимым заявить о своем несогласии с гипотезой об элементарном теле, назвав ее совершенно излишним нагромождением. Способность мыслить принадлежит самой материи, и поэтому нет необходимости постулировать существование какого-то посредника между духом и телом.

В «Исследованиях о материи и духе» все эти мысли получают дальнейшее развитие и обоснование. Свою же главную задачу Пристли усматривает в доказательстве положения: в человеке нет двух разнородных и несовместимых начал (материального и нематериального), «человек весь материален» (41, 3, 188). Отстаивая это положение, философ использовал данные естествознания, примеры и факты из медицинской практики, ссылаясь на многочисленные наблюдения за поведением людей. Весь этот материал убедительно подтверждает, указывал Пристли, что способность ощущения и мышления является продуктом и свойством живой материи, функций нервной системы человека: «...без телесных органов, нервов и мозга мы не можем иметь ни ощущений, ни идей» (41, 3, 222). Особую роль в формировании и функционировании сознания Пристли отводил головному мозгу: «...мы должны смотреть на мозг как на местоположение мысли» (41, 3, 185).

Критика идеи бессмертия души. Если духовные спо-

способности человека, отмечал Пристли, зависят от состояния тела, от деятельности нервной системы «в этой жизни», то было бы нелепо предполагать проявление этих способностей после физической смерти. Не случайно, замечает он далее, все проявления сознания ослабевают перед смертью и даже совсем угасают. «Поэтому раз все отдельно взятые духовные способности являются смертными, то и субстанция, или начало, в котором они существуют, также должна быть признана смертной» (41, 3, 191). Так Пристли приходил к утверждению о материальности и смертности души, под которой он понимал «телесные образования» (органы чувств, нервы, мозг). Философ делал вывод о том, что душа и тело — «одна и та же субстанция», что «телесные и духовные способности, пребывающие в одной и той же субстанции, растут, созревают и приходят в упадок вместе» (41,3, 201—202). Когда же наступает смерть, то умирает и тело, и душа. Настаивать на бессмертии души, подчеркивал Пристли, значит принимать гипотезу, не имея ни одного аргумента в ее пользу, значит делать вывод не только без всяких фактов, но и вопреки фактам.

Материалистическое решение психофизической проблемы Пристли открыто противопоставлял религиозно-идеалистическим концепциям сознания. Объектами его критики стали в первую очередь англиканские теологи и религиозные философы (С. Кларк, Э. Бэкстер и др.), проповедовавшие учение о нематериальности и бессмертии души. Критиковал Пристли и окказионалистскую трактовку взаимоотношения души и тела (Н. Мальбранш), а также систему Лейбница, согласно которому соответствие между душой и телом обусловлено в конечном счете предустановленной гармонией. Не мог удовлетворить философа-материалиста и картезианский дуализм. Пристли упрекал Декарта в том, что его учение оказалось неспособным объяснить взаимную связь души и тела. Подметил он и непоследовательность картезианства в подходе к сознанию: «...я не вижу, что, по Декарту, идея души должна бы мыслиться в полном отвлечении от материи, раз он допускал, что сиделищем души является *шишковидная железа*»¹ (41, 3, 324). Однако Декарт, по мнению Пристли, не смог в силу занятой им дуалистической позиции сформулировать идею единообразия человеческой природы.

Ряд критических замечаний Пристли был адресован

¹ Шишковидная железа, или эпифиз, — орган позвоночных животных и человека, расположенный в промежуточном мозге.

Локку. С одной стороны, Локк утверждал, отмечает Пристли, что способность мыслить может быть присуща материи, а с другой — считал, что эта способность принадлежит отличной от материи субстанции, а именно нематериальной душе. Упрекая своего предшественника в непоследовательности, Пристли писал: «...поскольку г-н Локк не думал, что существует какая-либо действительная несовместимость между известными телесными свойствами и теми, которые обычно относятся к духу, он должен был... сделать вывод, что *вся субстанция человека*, служащая основой всех его способностей и свойств, должна быть единообразной субстанцией и что человек никоим образом не может состоять из *двух субстанций*, столь различных, по общераспространенному мнению, как тело и дух (spirit)» (41, 3, 188).

Интересно, что положение о единообразии природы человека Пристли подкреплял также ссылкой на «правила философствования» Ньютона, в особенности на то из них, которое требовало «*без необходимости не умножать причины или виды субстанций*» (41, 3, 183). Акцентируя внимание на этом требовании, Пристли стремился доказать, что дуализм несостоятелен и в методологическом плане. «Если один вид субстанции достаточен для того, чтобы получить все известные свойства человека, если эти свойства не заключают в себе ничего абсолютно несовместимого друг с другом, то мы обязаны заключить... что никакая другая субстанция не может дать это соединение свойств» (41, 3, 183). Речь шла в данном случае о том, что способность ощущения и мышления вполне совместима с материей и поэтому нет нужды приписывать ее какой-то иной, нематериальной субстанции.

Выше уже говорилось о критическом отношении Пристли к гипотезе Гартли об элементарном теле. В «Исследованиях о материи и духе» Пристли вновь обращает внимание на эту непоследовательность в учении Гартли и заявляет, что не может принять идею элементарного тела, поскольку она исходит из ошибочного предположения о нематериальности души, о существовании какого-то посредствующего звена между душой и телом. В отличие от Гартли, который считал, что духовные и телесные процессы лишь сопутствуют друг другу, Пристли настаивал на необходимой и постоянной связи между ними: «Мы имеем полное основание сделать вывод, что способность ощущения и мышления необходимый результат особой организации (мозга), все равно как звук является необходимым результатом

особого сотрясения воздуха» (41, 3, 185—186). В «Пояснениях» к своему главному сочинению Пристли вновь возвращается к этому вопросу. «Меня спрашивали, — пишет он, — смотрю ли я на способности ощущения и мысли как на *неизбежно вытекающие* из организации мозга или же вижу в них нечто независимое от организации, но *дополнительно данное и сообщенное системе*... Я отвечаю, что *в настоящее время* моя идея состоит в том, что ощущение и мысль неизбежно возникают в результате организации мозга, когда одна только сила жизни сообщена системе» (41, 3, 356—357).

Как видно, Пристли занимал вполне определенную позицию в понимании психики, сознания, настаивая на необходимом характере связи между психическими процессами и деятельностью нервной системы. Но при этом философ допускал упрощенную трактовку природы данной связи, уподобляя в духе механицизма зависимость психики от организации мозга зависимости звука от колебаний воздуха. Допускал он и такую аналогию: «Наше рассуждение относительно того, что ощущение является результатом организации (мозга), совершенно похоже на заключение относительно того, что железо притягивается магнитом» (41, 3, 357—358).

Справедливости ради нужно, однако, заметить, что Пристли стремился не столько к тому, чтобы раскрыть природу сознания, сколько к тому, чтобы выявить и показать необходимую связь между психическими процессами, с одной стороны, и организацией и деятельностью мозга — с другой. Не случайно он оставлял открытым вопрос о том, каков «механизм духа», т. е. как возникают ощущения и мысли в результате деятельности нервной системы. «Что касается *способа*, при помощи которого способность восприятия получается в результате организации и жизни, то я признаюсь, что не имею представления об этом; но факт данной связи тем не менее является для меня вполне бесспорным» (41, 3, 357). Философ выражал вместе с тем надежду, что со временем мы узнаем, каким способом осуществляется связь психических и телесных явлений, постигнем механизм образования духовных способностей.

Деистская форма материализма, уступки религии. Материализм Пристли, как и его непосредственных предшественников Толанда и Коллинза, был деистическим по форме. Как и все деисты, Пристли разделял идею бога, трактуя его как «разумную первопричину», а следовательно, признавал и идею творения. Отсюда идут его рассуждения о

«материи как о создании бога» (41, 3, 336), о существовании «источника бесконечной силы», наделяющего жизнью высокоорганизованную материю. Следует иметь также в виду, что Пристли, будучи деистом, не порывал внешне с христианской религией, хотя и находился в оппозиции к англиканской церкви. (Он примыкал к рационалистическому направлению в протестантизме, отличавшемся крайним радикализмом в толковании христианского вероучения, — унитариянству.) Этим обстоятельством и объясняются многочисленные ссылки Пристли на священное писание, его дифирамбы по адресу «истинной христианской системы», а также настойчивое стремление доказать, что христианство вполне согласуется с пропагандируемой им «системой материализма» (41, 3, 195).

Наибольшее внимание Пристли уделял при этом согласованию материалистического истолкования сознания с христианским догматом о воскресении мертвых для «жизни будущей». Надо сказать, что Пристли следовал в этом отношении за теми английскими материалистами начала XVIII в. (Кауард, Додуэлл, Коллинз), которые занимали аналогичную позицию в «споре о бессмертии души». Отвергая представления о нематериальности и бессмертии души, названные философы склонялись в то же время к признанию христианского учения о воскресении, считая, что вместе с воскресшим телом к человеку вернуться и его духовные способности. Однако Пристли не просто воспроизвел аргументацию своих предшественников, а попытался обосновать возможность акта воскресения мертвых естественно-научными средствами.

«Смерть с сопутствующим ей гниением и рассеянием частиц представляется *разложением*, — писал философ. — Но что *разложено*, то может быть и *соединено снова* существом, которое произвело (ранее) это соединение. И я не сомневаюсь в том, что воскреснет в собственном смысле *то же самое тело*, которое умерло...» (41, 3, 283). В нашем воскресении с этой точки зрения, указывал Пристли, не больше чудесного, чем в нашем рождении. И чтобы придать своей концепции научный характер, он ссылаясь на гипотезу швейцарского естествоиспытателя Ш. Бонне (1720—1793), утверждавшего, что организм со всеми его свойствами как бы преобразован уже в зародыше. По мнению Пристли, нет никаких доказательств, что частицы, составляющие зародыш человека, полностью разрушаются после смерти. Отсюда делался вывод, что впоследствии, при определенных обстоятельствах, «эти

зародыши... могут естественно и необходимо ожить, согласно незыблемым, но неизвестным нам законам природы» (41, 3, 284).

Позиция Пристли была, разумеется, далека от атеизма, но она расходилась коренным образом и с религиозной догматикой. Отрицая бессмертие души, философ отвергал также представления о предсуществовании души, т. е. о ее существовании до вселения в тело, о промежуточном состоянии души, т. е. о существовании между смертью человека и его воскрешением, и прочие догматы христианства, разделявшиеся англиканской церковью. Возвращение же к жизни, а вместе с тем и возвращение духовных способностей человека он рассматривал не как сверхъестественный, а как естественный процесс. Правда, в его догадках было больше фантазии, чем науки, но примечательно, что Пристли апеллировал к естествознанию для подкрепления своей точки зрения. С другой стороны, нельзя не видеть, что возвращение к жизни посредством воскрешения мертвых философ связывал с идеей бога.

И все же необходимо подчеркнуть, что Пристли-материалист и естествоиспытатель брал верх над Пристли-деистом и унитарным проповедником. О нем можно сказать примерно то же, что говорил К. Маркс о средневековом английском философе-схоласте Дунсе Скотте: «...он заставлял самое *теологию* проповедовать *материализм*» (1, 2, 142). Пристли же пытался доказать материальность самого божественного существа. Эту еретическую, с точки зрения христианской ортодоксии, мысль (ее высказывал столетием раньше Т. Гоббс) Пристли противопоставлял, как он выражался, «общепринятой гипотезе» об абсолютной нематериальности бога. Примечательно, что и в этом случае он использовал естественно-научную аргументацию. Прибегая к так называемому доказательству от противного, философ ставил вопрос: «Как нематериальное существо, не существующее в пространстве, может *создавать* материю или воздействовать на нее, если в соответствии с определением терминов они абсолютно не способны находиться в каких-либо взаимоотношениях друг с другом»? (41, 3, 272). Другое дело, если исходить из гипотезы «о материальности божественной природы», тогда указанная выше трудность устраняется сама собой. В конечном итоге Пристли приходил к выводу, что нет и не может быть никакой субстанции, помимо материальной. Если термином «нематериальная» обозначить субстанцию, «не обладающую абсолютно никакими общими свой-

ствами с материей и даже не находящуюся ни в каком отношении к пространству, я должен отрицать, — говорил Пристли, — существование какой-либо такой субстанции» (41, 3, 244).

Детерминизм. В том же году, когда появился главный труд Пристли, увидело свет и «Философское учение о необходимости». Как и его предшественник Коллинз, Пристли — убежденный детерминист, сторонник учения о необходимости «в его полном объеме». Но в отличие от Коллинза, избегавшего термина «материализм», Пристли прямо связывает детерминизм с материализмом. «Поскольку всякое положение, относящееся к теории материализма, является фактическим аргументом в пользу учения о необходимости и поскольку учение о необходимости представляет собой прямое следствие теории материализма, то защита этого следствия должна естественным образом сопровождать доказательство той посылки, из которой оно выводится» (41, 3, 381).

Пристли идет дальше Коллинза и в том плане, что четко отделяет развиваемое им учение о необходимости от учения о предопределении, а также от представлений о судьбе, или роке. По мнению Пристли, рок древних радикально отличается от необходимости, как ее понимают философы-детерминисты. Хотя у античных мыслителей имелось представление о неизбежности конечного исхода известных вещей, но у них не было понятия «о необходимой связи между всеми предыдущими событиями и конечной целью» (41, 3, 384). Не было у древних и правильного представления «о подлинном механизме духа», о том, чем и как определяются решения воли. Что же касается учения о предопределении, то оно, отмечает Пристли, исходило, во-первых, из того, что божество определяет абсолютным образом известный ряд событий, а во-вторых, из того, что божество «пускает в ход сверхъестественные средства, необходимые для выполнения своих намерений» (41, 3, 384).

Следует иметь в виду, что Пристли выступал не столько против первого из этих положений, сколько против второго. Полагая, что «весь ряд событий с начала мира и до окончания его представляет одну связную *цепь причин и следствий*, первоначально установленную божеством», философ придерживался вместе с тем того взгляда, что события в мире происходят в силу естественных, а не сверхъестественных причин. В этом он видел главное отличие своего учения о необходимости от учения о предопределении.

Во главу угла Пристли ставил положения о необходимой связи причины и следствия (действия), об универсальном характере причинности. Принципы причинности, согласно Пристли, «носят всеобщий характер и применимы одинаково ко всем — физическим или духовным — явлениям природы» (41, 3, 392). Поскольку же определенное событие или действие постоянно следует за определенной причиной, постольку «связь между причиной и действием является... *необходимой*». Для нарушения причинно-следственной связи, отмечает философ, нужно было бы допустить такое устройство природы, при котором за одинаковыми причинами не следовали бы одинаковые действия, но в этом случае получалось бы, что какое-нибудь следствие произошло само по себе, т. е. оказалось бы действием без причины. «Но *причина* не может быть определена иначе, как *такое предшествующее обстоятельство, за которым постоянно следует определенное действие*» (41, 3, 392). Постоянный, необходимый характер связи причин и действий коренится, по Пристли, в «природе вещей», обусловлен законами природы.

Основное внимание Пристли уделил в своем сочинении доказательству того, что человек также подчинен необходимости, что его поведение строго детерминировано. В этом отношении человек ничем не отличается от других природных явлений, и это касается всех «способностей духа», включая волю, волевое решение. Как нет и не может быть беспричинных действий, так нет и не может быть немотивированных решений воли. Природа воли состоит именно в том, указывает Пристли, что поступки людей определяются известными мотивами, причем характер поступков зависит от интенсивности мотивов. «Сделайте мотив более сильным, и поступок станет более сильным; сделайте первый более слабым, и сила последнего уменьшится; измените мотив, и поступок изменится; устранили совершенно мотив, и поступок не будет иметь места... Словом, насколько мы можем судить, *мотивы* и *поступки* в точности соответствуют друг другу во всех случаях» (41, 3, 399—400).

Помимо мотивов на поведение человека влияет также состояние, или расположение, духа, тот или иной взгляд на вещи. С учетом этих детерминирующих факторов Пристли следующим образом формулирует свою точку зрения: «Никакое решение духа не может быть иным, чем оно было, если естественные законы духа таковы, что одинаковое решение должно постоянно следовать за одинаковым состоянием

духа и одинаковым взглядом на вещи» (41, 3, 393). Хотя принимаемое человеком решение является его собственным решением, оно само определяется всей совокупностью предшествующих решению обстоятельств, что исключает свободу воли.

Критикуя учение о свободе воли, Пристли опирался на теорию Гартли. Заслугу последнего он усматривал в том, что Гартли покончил с представлением о самоопределении воли, показав, что воля, как и другие способности духа, является частным случаем «общего свойства *ассоциации идей*, носящей... необходимо механический характер» (41, 3, 401). Утверждение Пристли о том, что решения воли, как и ассоциации вообще, представляют собой «совершенно механическое явление», свидетельствует, разумеется, о механистичности его материализма и детерминизма. Пристли, по существу, приравнивал детерминацию сознания и поведения людей к детерминации физических явлений. Выбор человеком того или иного предмета (например, яблока или персика) обусловлен, согласно Пристли, склонностью или мотивом столь же необходимым образом, как и падение камня на землю под влиянием силы тяготения. «Склонность определяет мой выбор яблока, а тяготение определяет падение камня» (41, 3, 398). Не избежал Пристли и фаталистического истолкования детерминизма, хотя и пытался отмежеваться от концепции предопределения. Однако к выводу, что «человек подчинен абсолютной необходимости» (41, 3, 396), Пристли приходил именно в силу чисто механической трактовки детерминизма, отождествления причинности и необходимости. Следует помнить и о религиозных представлениях Пристли, деистском характере его материализма. Поэтому в его сочинении мы находим ссылки на бога и божественное предвидение. Однако речь шла у Пристли не о постоянном вмешательстве божества в течение мировых событий, не о промысле божьем в его традиционном истолковании, а об установленных богом законах природы, согласно которым ни одно событие не могло произойти иначе, чем оно произошло или произойдет в будущем (см. 41, 3, 391).

Дополнительный свет на детерминизм Пристли проливает его полемика с Р. Прайсом, философом-моралистом, политическим единомышленником и другом, придерживавшимся, однако, учения о свободе воли. Прайс утверждал, что мотивы не имеют никакого отношения к осуществлению решений воли, что последняя обладает полной свободой и независимостью. По мнению Прайса, склонности, или мотивы могут лишь быть поводом того, что приводит нас к

действию, но они не являются причиной наших поступков.

Возражая Прайсу, Пристли выдвигает ряд новых аргументов в пользу учения о необходимости. Если поступок всегда следует за мотивом, если наш собственный опыт и наблюдение за поведением других людей приводят к выводу, что люди поступают согласно мотивам, то у нас есть все основания считать мотивы действительными причинами человеческих поступков. При этом не имеет значения, замечает Пристли, что мотив непосредственно не производит поступка. Достаточно, что он вызывает желание, желание определяет волю, а воля порождает действие. Сколько бы ни вставляли подобных промежуточных звеньев, в конечном счете действие осуществляется согласно мотиву, вытекает из него или зависит от него. А это и означает, что существует постоянная и необходимая связь между мотивами и поступками, что именно мотивы являются причиной поступков и в этом отношении они нисколько не отличаются от любой другой причины в мире. Что касается так называемых самоопределений воли, когда человек якобы действует только по своей воле и не находится под влиянием никаких мотивов, то это просто недоразумение. «Мотивом здесь является желание *показать свою свободу и независимость*, что совсем не значит, будто человек действовал здесь без всяких мотивов» (41, 3, 409).

Существенным моментом в полемике Пристли с Прайсом был вопрос о том, свободен ли человек в своей моральной деятельности или же она также детерминирована. Прайс настаивал на том, что «практическая добродетель предполагает свободу» (см. 41, 3, 413), что выбор между добродетелью и пороком осуществляется на основе самоопределения воли. Против этой точки зрения Пристли выступает с тех же детерминистических позиций. Выбор между добродетелью и пороком, указывает он, происходит под влиянием мотивов, как и всякий другой выбор, несмотря на то, что эти мотивы имеют различный характер. Если предположить что человек действует в сфере морали, не подчиняясь совершенно влиянию мотивов, то это означает, что он совершенно свободен в своем волевом решении. «Следовательно, это должна быть *чистая*, ничем не руководимая и не управляемая *воля*, ибо она не находится ни под каким *влиянием*» (41, 3, 420). Но подобное предположение абсолютно фантастично. Способность принимать решения без каких бы то ни было мотивов попросту невозможна. Допускать ее — значит признавать следствие без причины. Воля не может определять саму себя, а всегда и во всех случаях определяется

мотивами, постоянно и необходимо зависит от состояния нашего духа, наших понятий и представлений, желаний и склонностей.

В заключение следует еще раз подчеркнуть материалистическую направленность детерминизма Пристли. Философ отстаивал объективность причинности, ее универсальный, всеобщий характер. Пристли трактовал каузальную связь как порождение причиной следствия, или действия, настаивал на том, что причина представляет собой *«активное начало»*, что она имеет *«детерминирующую силу»* (41, 3, 409). Свою концепцию причинности Пристли противопоставлял учению о ничем не ограниченной свободе воли, ее самоопределении, попыткам игнорировать причинную обусловленность поступков человека, мотивированность его решений и действий. Очевидны и недостатки философского детерминизма Пристли: механицизм, абсолютизация необходимости, отрицание случайности. Справедливо подчеркивая причинную обусловленность воли, Пристли был не прав, практически исключая способность человека самостоятельно определять свои поступки, осуществлять выбор мотивов и целей поведения, действовать на основе собственного решения. К этому следует добавить влияние деистских воззрений Пристли на его материализм и детерминизм. И все же нужно помнить, что, обосновывая детерминистский подход к человеку, его сознанию и поведению, утверждая идею всеобщей детерминированности явлений природы, Пристли развивал материалистическую философию, обогащая ее представлениями о внутренней взаимосвязи и взаимообусловленности всех вещей и процессов.

Социально-политические взгляды Пристли формировались в обстановке усиления демократических настроений в передовых слоях английского общества в 60—80-х годах. Этому способствовали обострение классовых противоречий в стране в результате промышленного переворота, борьба ирландского народа за освобождение от британского господства, война за независимость в Северной Америке, буржуазная революция во Франции. С самого начала своей общественно-политической деятельности Пристли выступает как защитник демократических традиций и учреждений, сторонник политических и гражданских свобод. Он провозглашает право народа на свержение деспотических режимов, отстаивает идею народного суверенитета.

Защита политической и гражданской свободы Демократические убеждения Пристли получили яркое выражение

в «Очерке об основных принципах государственного правления...», написанном под влиянием политических сочинений Гоббса, Локка и Руссо. Главными понятиями, которыми оперирует здесь Пристли, выступают «политическая свобода» и «гражданская свобода». Наиболее совершенная политическая свобода существует, согласно Пристли, там, где члены общества пользуются одинаковыми политическими правами, вплоть до права занимать высшие государственные должности. Там же, где члены общества отстраняются от этих должностей по причине своего происхождения или имущественного положения, где они не имеют даже права голоса при выборах должностных лиц, там нет никакой политической свободы. Подобные порядки характерны для абсолютных монархий, в которых народ доведен до рабского состояния. Но поскольку *«вся гражданская власть в конечном счете имеет свой источник в народе»* (41, 3, 20), то последний обладает правом смещать и наказывать правителей, злоупотребивших своей властью.

Так, Пристли обосновывает право народа на восстание, на революцию. Он целиком и полностью оправдывает английскую революцию середины XVII в., вершиной которой явилось низвержение абсолютизма Стюартов и казнь короля Карла I. Государи, попирающие права народа, слугами которого они призваны быть, должны рассматриваться как преступники, достойные самого сурового наказания. «Право всегда на стороне народа» (41, 3, 23), — подчеркивает Пристли, и высшим законом должно быть благо народа.

С негодованием отмечает Пристли измышления о святости королевской власти, утверждения, что всякая власть происходит от бога. Он считает недопустимым поддерживать эти «абсурдные принципы», которые всегда использовались в целях защиты деспотов и тиранов, для оправдания «развращенного правительства». Осуждается автором «Очерка об основных принципах государственного правления...» и то «нелепое и рабское правило», согласно которому следует повиноваться власти, установленной в свое время в соответствии с волей народа. Ведь самые правильные формы правления, отмечает Пристли, могут сделать тираническими, а правители — превратиться в угнетателей народа. В подобном случае каждый человек имеет право «взяться за меч» и с оружием в руках восстановить суверенитет народа. «Таким образом, делегированная народом власть, извратившая первоначальную цель, для которой она была учреждена, естественно уничтожается» (41, 3, 29). Не подлежит сомнению революционно-демократическая на-

правленность этих высказываний, весьма созвучных идеям приближавшихся революций — американской и французской.

Что касается гражданской свободы, то Пристли определяет ее следующим образом: *«Это право на собственные действия, которое члены государства сохраняют за собой и которое не должны нарушать уполномоченные должностные лица»* (41, 3, 11). Придерживаясь договорной теории государства, Пристли полагал, что первоначально каждый человек обладал полной гражданской свободой, поскольку сам заботился о собственных выгодах и интересах. Вступая же в общественное (государственное) состояние, человек жертвует частью гражданской свободы, но сохраняет за собой право не подлежать полному контролю со стороны общества (государства). Однако деспотические правительства стремятся лишить своих подданных гражданской свободы, подвергают их ограничениям, контролируют их деятельность. Трактовка гражданской свободы Пристли не выходит за рамки буржуазной демократии. Власть правительства должна быть, по его мнению, умеренной, а главное, она призвана гарантировать каждому человеку «самое ценное из его частных прав» (41, 3, 32), — владение собственностью, обеспечение личной безопасности и благополучия. Однако установить границы необходимого объема гражданской власти не так просто. Требуется величайшая осторожность, чтобы не ущемить права членов общества, не допустить вмешательства в их частные дела и в то же время обеспечить их безопасность. Лишь настоятельная необходимость может оправдать гражданскую власть, когда она применяет силу там, где нарушаются спокойствие и благополучие государства.

Политическая и гражданская свободы, указывает Пристли, тесно связаны между собой. «Первая является главным стражем последней, и на этом основании она главным образом обладает своей ценностью и достойна, чтобы за нее боролись» (41, 3, 36). Там, где народ лишен политической свободы, он не обладает возможностью выступать в защиту своей гражданской свободы. Таким образом, «чем большей политической свободой обладает народ, тем прочнее его гражданская свобода» (41, 3, 37). И напротив, где гражданская свобода лишена своей естественной защиты — политической свободы, там господствуют произвол и насилие. Если нет свободы, отмечает Пристли, то нет стимулов к деятельности, к труду. Сознание политического и гражданского рабства заставляет человека влечить жалкое существ-

вание, унижает его в собственных глазах, сковывает его инициативу. Чувство же политической и гражданской свободы доставляет человеку сознание собственной силы, активизирует его энергию, способствует развитию его способностей.

«*Письма к Бэрку*». Революционно-демократические убеждения Пристли в полной мере проявились в его «*Письмах к Эдмонду Бэрку*». Поводом к их написанию послужил выход в свет книги Бэрка «*Размышления о французской революции*» (1790). Это был памфлет, содержащий критику теории и практики революции во Франции. Бэрк выступал в книге как идеолог наиболее консервативных кругов правящих классов Великобритании, стремившихся к удушью французской революции. Отрицая право народа на революцию, Бэрк защищал абсолютную монархию, доказывал необходимость ликвидации революционных завоеваний народных масс. Он не скрывал своего «отвращения и ужаса» перед лицом развернувшихся во Франции исторических событий, метал громы и молнии на вождей революции.

Пристли решительно осудил книгу Бэрка и выразил полную поддержку французской революции. Одним из первых он понял и высоко оценил прогрессивное историческое значение этой революции, ее всенародный характер, справедливость и законность революционных преобразований. «...Всякий раз, когда мы видим, что весь народ или большинство его выступает, как один человек, против старого правительства и низвергает его, мы можем с уверенностью сказать, что повод был чрезвычайно значителен и народ поступил хорошо» (41, 3, 452).

Монархическим убеждениям Бэрка, его попыткам оправдать абсолютизм Пристли противопоставляет положение о том, что все правительства имеют свой источник в народе, должны служить ему. Если же народ сталкивается с угнетением, попранием своих прав, то он имеет все основания оказать сопротивление тиранам и свергнуть их власть. С негодованием пишет Пристли о стремлении Бэрка утвердить принцип уважения к государям, внушить мысль, будто они обладают естественным и непременным правом царствовать и повелевать, а подданные — повиноваться им. Пристли отмечает, что подобные высказывания «несостоятельны и абсурдны». Он обвиняет Бэрка в том, что тот призывает к суеверному преклонению перед монархами, ратует за сохранение в самом рабстве духа свободы. «Я думаю, — пишет Пристли, — что гораздо легче сохранить этот дух *вне* рабского состояния, чем в рабстве» (41, 3, 470).

Резкой критике со стороны Пристли подверглись попытки Бэрка поставить под сомнение идею о естественных правах человека, ставшую теоретической основой политической программы буржуазной демократии. Как известно, «Декларация прав человека и гражданина», принятая в 1789 г. Учредительным собранием Франции, провозгласила «естественными и неотчуждаемыми правами человека» свободу личности, слова, совести, равенство граждан перед законом, право собственности, а также право на сопротивление угнетению. В книге Бэрка эти права именовались «мнимыми правами французских теоретиков» и, по существу, отвергались под тем предлогом, что люди, вступая в общественные отношения, неизбежно отказываются от своих естественных прав.

Пристли же, следуя теории общественного договора, утверждал, что такие естественные права, «как жизнь, свобода и собственность», не могут быть отчуждены. Вступая в договорные отношения и отказываясь от некоторых из своих прав в пользу учреждаемой государственной власти, люди не могут и не должны отказываться от своих важнейших естественных прав. Напротив, они заключают договор для лучшего обеспечения этих прав. И если люди приходят к выводу, что условия договора нарушены государем или иным правителем, они имеют полное право отказаться от этого договора. «Народ всегда имеет право взять назад то, что сам дал, если условия, на которых это было дано, не выполняются» (41, 3, 471). В этом случае народ без всякого сомнения может образовать новое общественное состояние и принять такие формы правления, которые он сочтет лучшими.

Те же, кто нарушает условия договора, ущемляет права народа, должны нести наказание за злоупотребление своей властью, и короли не могут быть исключением. «Разве нарушения закона или конституции *ими* менее пагубны для государства, чем нарушения со стороны других лиц?» (41, 3, 471—472). И Пристли давал ясно понять, что революционный народ обладает правом не только смещать, но и карать государей, которые притесняют и угнетают его. Примечательно, что это писалось за год до свержения монархии во Франции и за полтора года до осуждения и казни короля Людовика XVI.

«Без знати, без епископов и короля» (41, 3, 477) — такой общественный строй Пристли вслед за своим единомышленником и соратником по политической борьбе Прайсом считал наиболее справедливым, отвечающим правам человека,

представлениям народа о свободе. «...Пусть торжествует народ», — призывал Пристли, ставший одним из решительных защитников Великой французской революции и горячим пропагандистом ее идей.

С революционными событиями во Франции и Америке Пристли связывал свои мечты о наступлении новой эры в истории человечества. Он выражал надежду на то, что «история примет иной, более приятный вид» (41, 3, 497), что исчезнут национальные и расовые предрассудки, прекратятся войны, будет покончено с колониальными захватами. «Ни одна часть Америки, Африки или Азии не останется в подчинении у какого-нибудь европейского государства, и всякие связи, которые будут поддерживаться между ними, будут иметь в виду только их взаимную пользу» (41, 3, 499). Пристли мечтал об установлении «*всеобщего мира* и отношений, основанных по доброй воле, между всеми народами» (41, 3, 498), о процветании всех государств, больших и малых. Государственная власть будет обеспечивать всем людям возможность пользоваться их естественными правами, заботиться об их общем благе, а человек освободится от всех тех пут, которые связывали его способности и инициативу. Словом, это будет «переход от тьмы к свету, от суеверия к здравому знанию и от самого унижительного рабства к состоянию самой возвышенной свободы» (41, 3, 496).

В этих высказываниях Пристли нашли выражение просветительские иллюзии о «царстве разума» на Земле, которое связывалось с осуществлением буржуазно-демократических преобразований. Справедливости ради нужно сказать, что английский философ отдавал себе отчет в том, что высказанные им пожелания скорее всего являются мечтой, но это такая мечта, добавлял он, которая «не заключает в себе ничего вредного или неприятного», напротив, мечты и надежды подобного рода стимулируют нашу деятельность, направляют «все наши усилия к общественному благу как великой цели» (41, 3, 504).

Судьбы английского
материализма
и свободомыслия

Английский материализм XVIII в. оставил заметный след в истории философии. Его высшее достижение — учение о самодвижении материи — было воспринято передовой философской мыслью, получило дальнейшее развитие во французском материализме. Важную роль сыграли идеи английских материалистов о материальной обусловленности сознания, его органической связи с деятельностью нервной системы и мозга. Эти идеи

послужили основой для материалистического решения психофизической проблемы, способствовали созданию психологии как науки. Нельзя не отметить вклад английских материалистов в разработку теории познания, вопросов методологии, проблемы детерминизма. Особенно плодотворны были их попытки обосновать необходимость сочетания опытно-индуктивного и дедуктивного методов познания, распространить детерминистский подход ко всем явлениям как физического, так и психического характера. Несмотря на исторически обусловленную ограниченность английского материализма, непоследовательность деистского и пантеистского решения философских проблем, Толанд, Коллинз, Гартли и Пристли обогатили философскую мысль, всемерно содействовали дальнейшему развитию материалистической философии.

Весомый вклад внесли английские материалисты в критику религии, в распространение свободомыслия. В рецензии на книгу французского буржуазного историка Гизо об английской революции XVII в. Маркс и Энгельс писали: «...г-н Гизо забывает, что свободомыслие, так пугающее его во французской революции, было ввезено во Францию именно из Англии» (1, 7, 220). Действительно, просветительская рационалистическая критика религии и церкви, которую настойчиво вели английские вольнодумцы, их призывы к свободе мысли и слова, осуждение религиозной нетерпимости и фанатизма, пропаганда передовых научно-философских взглядов в немалой степени способствовали исторической подготовке свободомыслия и атеизма французских философов-просветителей и материалистов, укреплению позиций материализма и атеизма в философии нового времени.

Особенно значительное влияние оказали английские материалисты на философию американского Просвещения. При этом следует иметь в виду не только родство идейных позиций, но и языковую общность, а также английское происхождение ряда американских мыслителей: К. Колдена, Т. Пейна, Т. Купера. Последний, переселившись в США в 1794 г. (вместе с Пристли), активно пропагандировал материалистическую философию, преимущественно в деистской форме. К деистской форме материализма примыкали и такие известные американские просветители, как Б. Франклин, Т. Джефферсон и др. (см. 48 и 49).

Буржуазные исследователи всячески принижают роль и значение английских материалистов XVIII в. в истории философской мысли. Нередко встречается и прямое искажение взглядов Толанда, Коллинза, Пристли и их единомышленников. В таком духе написан, в частности, раздел об

английских материалистах в «Истории новой философии» В. Виндельбанда. Толанд назван там «наихарактернейшим представителем религиозной философии Просвещения», а Гартли и Пристли фигурируют в качестве философов, которые забрели «в бесславные лжеучения материализма» (47, I, 233, 251). Показательна в этом отношении и «История западной философии» Б. Рассела. Ни Толанд, ни Коллинз в ней вообще не упоминаются, тогда как Беркли и Юму посвящены специальные главы. Гартли и Пристли, вскользь упомянутые Расселом, отмечены лишь как предшественники английского утилитаризма (см. 30, 790, 792).

В таком же примерно плане пишут об английских материалистах XVIII в. и другие современные буржуазные историки философии (см., например, 33 и 36). Что касается философского наследия Толанда, Коллинза, Пристли и других английских материалистов, то оно фактически предано забвению как в самой Англии, так и в других странах Запада. Изданные более двух веков назад сочинения передовых английских мыслителей давно уже стали у них на родине библиографической редкостью и практически недоступны широкому читателю.

Заслуга изучения и популяризации философии английских материалистов XVIII в. принадлежит исследователям-марксистам. В Советском Союзе, других социалистических странах издаются произведения названных мыслителей, критически осмысливается их вклад в развитие философского материализма.

II. ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ ИДЕИ В АНГЛИЙСКОЙ ЭТИКЕ

Глава 5

ШЕФТСБЕРИ, ХАТЧЕСОН, МАНДЕВИЛЬ

Аристократ по происхождению, сын известного политического деятеля периода реставрации, воспитанник Локка, *Шефтсбери* (1671—1713) вошел в историю философии как писатель-моралист, автор ряда сочинений, посвященных проблемам этики и эстетики. В 1711 г. они были опубликованы в одной книге под общим названием «Характеристики людей, нравов, мнений, времен». Книга получила широкую известность как в самой Англии, так и за ее пределами. Хатчесон, Вольтер, Дидро, Франклин, Гердер, Гёте — вот далеко не полный перечень мыслителей, испытавших на себе воздействие этико-эстетической концепции Шефтсбери.

Сущность этой концепции выражает постулированный Шефтсбери принцип единства красоты и добра (блага): «Красота и благо — это одно и то же» (66, 209). Автор «Характеристик» отталкивался при этом от аналогичных идей, развивавшихся еще античными мыслителями, философами эпохи Возрождения. Как и его предшественники, Шефтсбери считал главными признаками прекрасного соразмерность, пропорциональность. Источник красоты в области духовной жизни, нравственности тот же самый. По мысли Шефтсбери, гармоничное сочетание душевных влечений составляет содержание нравственной красоты. И наоборот, нарушение этой внутренней гармонии порождает моральное уродство.

Шефтсбери не отрицал существование эгоистических влечений и аффектов, однако полагал, что они не могут принести вреда, если не получают чрезмерного развития, не завладеют человеком целиком. Кроме того, он считал, что эгоистические аффекты уравниваются природными, или естественными, аффектами (*natural affection*), имеющими альтруистический характер. Именно им и принадлежит, по Шефтсбери, ведущая роль в нравственной жизни. Существуют, наконец, и такие аффекты, которые следует назвать противоестественными (злоба, коварство, мстительность и т. п.), поскольку они не соответствуют «природе человека» и не только приносят вред другим людям, но и делают несчастными и одинокими тех, кто ими обладает. Душа человека, откуда удалено «все прекрасное и доброе и где нет ничего рядом с дикостью и уродством» (80, I, 335), превращается в пустыню. Что за жизнь должна быть в этой пустыне, восклицает Шефтсбери, когда человек создан для жизни в обществе, обладает чувством сопричастности со всем человечеством.

Гармония души, согласно Шефтсбери, — это такое состояние, когда индивид развил в достаточной степени свои природные альтруистические аффекты, когда он контролирует собственные эгоистические влечения, когда, наконец, он избавился от противоестественных наклонностей. Такая соразмерность внутренних, душевных порывов является, по Шефтсбери, естественным состоянием человеческой природы, соответствует присущему людям «моральному чувству» (*moral sense*).

«Моральное чувство» рассматривалось Шефтсбери как высшая форма нравственного сознания, как способность восприятия и оценки проявлений нравственности. Вводя в философию данное понятие, стремясь создать «этику

чувств» в противовес рационалистической этике кембриджских платоников, Шефтсбери выступал как ученик и последователь Локка. Однако он разошелся с Локком в понимании человека как нравственного существа. Последний отрицал, как известно, существование каких бы то ни было врожденных моральных, или практических, принципов. *«Добродетель по большей части одобряют не потому, что она врождена, а потому, что она полезна»* (23, 1, 96). Шефтсбери же исходил из того, что добродетель коренится в самой человеческой природе, что «представления и принципы прекрасного, справедливого и честного идут только от природы, и ни от чего более» (66, 217).

Известно также, что Локк подчеркивал относительность и изменчивость нравственных норм, отмечал их зависимость от среды и воспитания. Согласно же Шефтсбери, нравственность носит самодовлеющий, автономный характер, она свободна от влияний извне, хотя и может быть развита посредством постоянных упражнений в добродетели. Отвергал Шефтсбери и утилитаристский подход к нравственности, который имел место у Гоббса и Локка. Добродетели следуют не из соображений пользы или выгоды, не в расчете на получение награды и не из страха перед наказанием, а потому, что обладание добродетелью уже само по себе вознаграждает человека, делает его счастливым. Добродетель, писал Шефтсбери, есть «самое главное и наиболее привлекательное из всего самого превосходного и прекрасного» (80, 1, 338). При этом он подчеркивал социальную природу добродетели, ее альтруистическую направленность. «Для того чтобы индивид заслужил название добродетельного, все его наклонности и аффекты, весь образ его мышления и чувствования должны соответствовать и содействовать благу рода, т. е. той самой системе, в которую он входит как часть» (80, 1, 280).

Сочетая альтруизм и эвдемонизм, отождествляя добродетель и счастье, Шефтсбери утверждал, что обладание добродетелью способствует гармонии личных и общественных интересов. В добродетели как бы слиты воедино счастье отдельного человека и общественное благо. Добродетель — «это единственное качество, которое, будучи благодетельным для общества и для человеческого рода вообще, является одновременно счастьем и благом для каждого создания в частности» (80, 1, 338). И Шефтсбери вновь и вновь подчеркивает ту мысль, что только добродетель дает человеку удовлетворение, наполняет смыслом его нравственную жизнь;

порок же разрушает личность, не принося человеку ни удовлетворения, ни счастья.

Поскольку добродетель коренится в самой природе человека, отмечал Шефтсбери, постольку нравственность не зависит от веры в бога, не является производной от религии. Наоборот, сама религия должна предстать перед судом нравственного сознания, чтобы получить наше одобрение или осуждение. Эти мысли Шефтсбери были созвучны свободомыслию П. Бейля, в особенности его идеи о независимости морали от религии, о необходимости секуляризации нравственности. Как и французский просветитель, с которым Шефтсбери состоял в оживленной переписке, автор «Характеристик» считал, что религия не может служить основой морали, содействовать нравственному совершенствованию человека. Напротив, она приносит обычно вред нравственности, оказывает на нее пагубное влияние. Это происходит, по Шефтсбери, в том случае, когда имеет место поклонение божеству, обладающему негативными моральными качествами: мстительностью, жестокостью, подозрительностью и т. п. С другой стороны, вера в божество, являющееся воплощением высших моральных качеств, укрепляет и усиливает нравственное начало в человеке. Впрочем Шефтсбери не склонен преувеличивать положительное воздействие религии на нравственность. Его больше волнуют многочисленные факты религиозной нетерпимости, фанатизма, которые несовместимы с подлинной нравственностью. Осуждает он и учение религии о загробном воздаянии. Кто стремится к добродетели только в расчете на милость божию и старается избежать порока лишь из страха перед божьим судом, не может быть назван моральным существом. «В человеке, действующем подобным образом, нравственности, благочестия и святости не больше, чем кротости и смирения в посаженном на цепь тигре или повиновения и послушания в приученной к кнуту дрессированной обезьяне» (80, 1, 267).

Свободомыслие Шефтсбери не выходило за рамки деизма. Но это был деизм другого плана, чем, например, деизм Толанда или Коллинза. Этико-эстетический деизм Шефтсбери имел иную направленность. В центре внимания английского моралиста был человек, его внутренний духовный мир. Бог представляет, согласно Шефтсбери, «принцип, причину и источник всего прекрасного» (80, 2, 133), выступает в роли гениального художника и творца, создавшего «великий шедевр природы» — гармоничную и упорядоченную Вселенную. Внешней красоте, красоте мироздания, соответст-

вует красота человеческой души, «сады и рощи внутри нас». Этот вид красоты доставляет нам наивысшее наслаждение, служит главной духовной ценностью. Бог выступает в философии Шефтсбери и в качестве нравственного идеала: он «превосходит самую совершенную доброту и благодать, доступную нам» (66, 261). Но это не личный бог христианства с его традиционными атрибутами, а некое безличное разумное и нравственное начало, ибо «ничему, кроме... морально превосходного, нет места в божестве...» (66, 261).

Таким образом, этико-эстетическая концепция Шефтсбери была ориентирована на гармоничное развитие заложенных в человеке от природы способностей к восприятию красоты и наклонностей к добродетели, ее целью являлось такое воспитание чувств и разума, которое бы облагораживало отдельную личность и содействовало одновременно общему благу. Все эти идеи вне всякого сомнения имели просветительскую, гуманистическую окраску, хотя и несли на себе печать абстрактного, внеисторического подхода к человеку. Нужно помнить и о том, что философская система Шефтсбери являлась аристократическим, эзотерическим учением, предназначавшимся в первую очередь для привилегированных классов, своеобразной духовной элиты. И все же, давая общую оценку этике Шефтсбери, следует иметь в виду, что она противостояла религиозно-идеалистическим теориям нравственности, которые исходили из того, что вечные и неизменные моральные принципы представляют собой божественные предначертания. Подобные взгляды на мораль развивались кембриджскими платониками (Р. Кедворт, Г. Мор и др.), англиканскими теологами (Р. Камберленд, С. Кларк). Понятно, что положительной оценки заслуживает свободомыслие Шефтсбери. Его пафос был направлен на утверждение безрелигиозной морали, веротерпимости, искоренение фанатизма.

К числу теоретиков «морального чувства» принадлежал видный деятель шотландского Просвещения *Френсис Хатчесон* (1694—1746). В течение многих лет Хатчесон возглавлял кафедру нравственной философии в университете Глазго, им был написан ряд работ, посвященных философии и психологии. Главное произведение Хатчесона «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели» увидело свет в 1725 г.

Вслед за Шефтсбери Хатчесон исходил из единства этического и эстетического начала, или принципов, считал, что человек от природы наделен особыми «высшими чувства-

ми», которые служат для восприятия красоты и добра. Способность воспринимать красоту «правильности, порядка, гармонии» Хатчесон определил как «внутреннее чувство», которому соответствует «моральное чувство», или чувство прекрасного, обращенное к восприятию тех «эмоций, действий или характеров мыслящих агентов, которые мы называем добродетельными» (65, 47). Специфика «высших чувств» заключается, по Хатчесону, в их полной автономности, независимости от внешних побуждений и влияний. Эти чувства выступают в философии Хатчесона как «природные свойства души», свободные от каких бы то ни было практических интересов, соображений выгоды или пользы. В этой связи он выступал против рационализма и утилитаризма в понимании красоты и добродетели. Разуму и трезвому расчету Хатчесон противопоставлял бескорыстие «высших чувств», доказывал их альтруистический характер.

Как и его предшественник Шефтсбери, Хатчесон настаивал на том, что «моральное чувство не основывается на религии» (65, 139), что нравственность нельзя стимулировать посредством учения о загробном воздаянии. Он обращал внимание на то, что многие люди, у которых отсутствовало всякое благочестие, являли собой пример добродетели, тогда как религия зачастую извращала моральное чувство, порождая нетерпимость и фанатизм, приводившие к чудовищным злодеяниям. Вместе с тем в этико-эстетической системе Хатчесона важная роль отводилась божеству в его действительной интерпретации. Единство и связь чувства красоты и морального чувства являются результатом божественного установления, выражением гармонии всего мироздания. Разумная, или мыслящая, причина (intelligent cause), создавшая гармоничный и целесообразный мир, порождает и внутреннюю красоту, которая влечет нас с не меньшей силой, чем вся «видимая красота», дает нам моральное чувство, чтобы «направлять наши действия и доставлять нам еще более благородное наслаждение» (65, 144).

Сказанное позволяет сделать вывод о гуманистической направленности этики и эстетики Хатчесона, сближавшего нравственное с прекрасным, усматривавшего в стремлении к красоте и добродетели естественное свойство человеческой природы. Очевидна и ограниченность этического абсолютизма шотландского философа, изолировавшего сферу морали от материальных условий жизни людей, их социальных интересов.

Бернард Мандевиль (1670—1733) происходил из семьи французских протестантов, переселившихся в начале XVII в.

в Голландию из-за религиозных преследований. Окончив Лейденский университет, где он изучал медицину, Мандевилль стал практикующим врачом, специализировавшимся на нервных болезнях. В 1700 г. он переехал на постоянное местожительство в Лондон, натурализовался в Англии и с успехом продолжал врачебную практику. Несколькоими годами позже Мандевилль приступил к научной и литературной деятельности. Его перу принадлежат трактат об ипохондрических и истерических заболеваниях, ряд работ по вопросам морали и религии, написанные на злобу дня публицистические статьи. Главным же произведением Мандевила, принесшим ему широкую известность, стала «Басня о пчелах», снабженная многозначительным подзаголовком: «Пороки частных лиц — блага для общества» («The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits»).

Основу этого многопланового сочинения составил небольшой стихотворный памфлет «Возроптавший улей, или Мошенники, ставшие честными» (1705). В 1714 г. вышла в свет сама «Басня о пчелах», которая помимо названного памфлета содержала обширные комментарии к нему, а также трактат «Исследование о происхождении моральной добродетели». В 1723 г. появилось второе издание «Басни», дополненное еще двумя сочинениями: «Опыт о благотворительности и благотворительных школах» и «Исследование о природе общества». Наконец, в 1729 г. увидел свет второй том «Басни», развивавший проблематику первого тома.

Произведение Мандевила пользовалось большой популярностью в Англии. Достаточно сказать, что оно многократно переиздавалось на английском языке на протяжении всего XVIII века (впоследствии появились французский и немецкий переводы «Басни»), было предметом бурной полемики. На книгу писались опровержения и памфлеты, она подверглась резкой критике со стороны представителей религиозно-идеалистической философии и церковных кругов. В 1723 г. «Басня о пчелах» была осуждена большим жюри графства Мидлсекс по обвинению в подрыве «священных догматов» христианской религии и «всех моральных устоев». Критиковали «Басню» и сторонники этической концепции Шефтсбери (Ф. Хатчесон, А. Смит).

Характеризуя Мандевила как одного из ранних английских учеников Локка, Маркс писал: «Он доказывает, что в современном обществе пороки *необходимы и полезны*. Это отнюдь не было апологией современного общества» (1, 2, 146). Действительно, «апология пороков» у Мандевила объективно служила целям критики буржуазного общества,

разоблачения господствующей в нем морали. Автор «Басни о пчелах» одним из первых решился сорвать маску с буржуазной респектабельности, показать лицемерие и ханжество правящих классов, выявить подлинные мотивы поведения «наживал из землевладельцев и капиталистов» (Маркс), которые, участвуя в эксплуатации и подавлении трудящихся, изображали себя образцом нравственности и благочестия. Но «Басня о пчелах» — произведение, которое не ограничивается критикой мнимых добродетелей преуспевающих английских буржуа. Мандевиль создал острую сатиру на всю систему общественных отношений, порожденную господством частной собственности, погоней за прибылью, стремлением к богатству и власти.

Уже в памфлете, которым открывается «Басня», Мандевиль рисует картину общества, где роскошь соседствует с нищетой, праздность и расточительность — с тяжким трудом и бедностью. В пчелином улье, аллегорически изображающем такое общество, все продается и покупается, пышным цветом расцвели алчность, тщеславие, зависть, обман. Обитатели улья не брезгают ничем, чтобы разбогатеть и жить в полном довольстве. «И были в улье том едва ли занятия, где не плутовали» (75, 9). Буквально каждая часть улья была исполнена пороков, но именно это и давало ему возможность процветать, поскольку «пороки частных лиц» служили источником общественного благосостояния. Когда же пчелы вдруг стали честными и пороки уступили место добродетели, в улье произошли разительные перемены. Богатство и роскошь бесследно исчезли из жизни пчел, улей оскудел, зачах и распался. В соответствии с жанром басня о «возроптавшем улье» заканчивалась «моралью». В ней высмеивалось прекраснодушие глупцов, желавших пользоваться всеми благами жизни и оставаться в то же время честными. «Чтоб стать народ великим мог, в нем должен свить гнездо порок; достатка — все тому свидетель — не даст ему лишь добродетель» (75, 24).

С еще большей силой мысль о необходимости и полезности пороков в обществе, где властвует чистоган, выражена Мандевилем в «Комментариях». Их содержание удивительно многообразно. Мандевила интересуют экономика и политика, история и философия, психология и медицина. Но в центре внимания автора находятся, естественно, проблемы морали. Наделяя человека «непомерным себялюбием», сугубо эгоистическими чертами, Мандевиль был близок Гоббсу. Но в отличие от последнего автор «Басни о пчелах» не считал эти черты препятствием или помехой для

функционирования гражданского общества. Напротив, он был убежден в том, что не общительность, приветливость, жалостливость и другие аналогичные свойства сделали человека общественным существом, а именно его отрицательные моральные качества. «Самыми необходимыми качествами, делающими человека приспособленным к жизни в самых больших и... самых процветающих обществах, являются его наиболее низменные и отвратительные свойства» (51, 45).

Эта мысль, высказанная в предисловии к «Басне», проходит через всю книгу. В комментариях же она получает конкретное воплощение, подкрепляется многочисленными примерами. Перед читателем предстает целая галерея лиц, погрязших в пороках: обманщики-купцы и плуты-лавочники, честолюбцы-политики и лицемеры-святоши, стяжатели и транжиры, игроки и шулера, пьяницы и воры. Было бы, однако, упрощением видеть в Мандевиле писателя, стремившегося шокировать своими «героями» общественное мнение. Еще меньше оснований приписывать ему, как это делали его противники, роль защитника пороков и хулителя добродетели. «Я далек от того, — писал Мандевиль, — чтобы поощрять порок, и думаю, что если бы можно было полностью изгнать из государства грех нравственной нечистоплотности, то это было бы для него невыразимым счастьем; но я боюсь, что это невозможно» (51, 109).

Всем содержанием своего произведения Мандевиль как бы подчеркивает, что пороки неотделимы от жизненной основы существующего общества, составляют его неотъемлемый элемент, являясь одновременно и залогом его преуспевания. Развивая эту мысль, Мандевиль поднимается до выявления роли зла в истории человеческого общества. «То, что мы называем в этом мире злом, как моральным, так и физическим, является тем великим принципом, который делает нас социальными существами, — является прочной основой, *животворящей силой и опорой всех профессий и занятий* без исключения; здесь должны мы искать истинный источник всех искусств и наук; и в тот самый момент, когда зло перестало бы существовать, общество должно было бы прийти в упадок, если не разрушиться совсем» (51, 329).

Это высказывание Мандевилля цитирует Маркс в своих «Теориях прибавочной стоимости» (см. 1, 26, 1, 394—395), и, конечно, не случайно. Автор «Басни о пчелах» был действительно «бесконечно смелее и честнее проникнутых фи-

листерским духом апологетов буржуазного общества». Гениально предугадав истинные движущие силы этого общества, его антагонистический характер, Мандевилль предвосхищает вместе с тем мысль о том, что «зло есть форма, в которой проявляется движущая сила исторического развития» (1, 21, 296), мысль, сознательно выраженную, по словам Энгельса, у Гегеля.

Этическая концепция Мандевила не ограничивалась, разумеется, раскрытием роли пороков и зла в жизни и развитии общества. Он исследует также происхождение «моральной добродетели», рассматривает природу нравственности. В отличие от Гоббса Мандевилль не склонен уповать на могущество государственной власти, заставляющей людей обуздывать свои эгоистические наклонности и подчинять личные интересы общему благу. Как бы ни покорялся человек силе и мощи государства, «одним принуждением его нельзя было сделать послушным и добиться тех усовершенствований, на которые он способен» (51, 65). Главным средством приобщения людей к совместной жизни, к цивилизации является, согласно Мандевиллю, не государство и право, а мораль. При этом шла речь не о «моральном чувстве», которое якобы носит прирожденный характер, как полагал Шефтсбери. По Мандевиллю, нравственность — продукт не природы, а общественной жизни. Изобретатели морали — это законодатели и мудрецы, «трудившиеся над усовершенствованием общества», стремившиеся к тому, чтобы люди научились сдерживать свои желания и блюсти общественные интересы.

Каким же путем были привиты людям начатки нравственности? Создатели морали, замечает Мандевилль, исходили из того, что никто из людей не является столь грубым, чтобы устоять перед лестью, и никто не черств до такой степени, чтобы постоянно сносить презрение окружающих. Так были найдены могущественные инструменты воздействия на человеческую природу. Людям внушалась мысль о том, что они станут возвышенными, одухотворенными натурами только в том случае, если освободятся «от низменного эгоизма». Те же, кто не имеет никакой более высокой цели, кроме своей личной выгоды, кто останется рабом своих желаний и страстей, будут считаться «отбросами человеческого рода» (51, 67). Лестя одним и устрашая других, моралисты научили людей понятиям стыда и чести, представляя одно из них как худшее из всех зол, а другое — как наивысшее благо.

Таким же образом были внушены людям понятия добродетели и порока. Первое стало обозначать всякое совершенное, при помощи которого «человек, вопреки природной склонности, стремится к благу других или к обузданию своих собственных аффектов...» (51, 70). Вторым назвали «все то, что делает человек для удовлетворения любого из своих желаний, игнорируя общественные интересы» (там же). Приобщение людей к нравственности, указывает Мандевиль, принесло им ощутимую выгоду, позволило сделать их «полезными друг другу». Но немалую выгоду извлекли из этого законодатели и политики. С помощью морали они стали управлять «огромным количеством людей с большей легкостью и безопасностью» (51, 69).

Как видно, в трактовке морали, ее происхождения и назначения Мандевиль был антиподом Шефтсбери¹. Если для последнего мораль естественна по происхождению, то для первого она создается искусственным путем. Согласно Шефтсбери, добродетель «сама себе является наградой». Мандевиль же отвергает эту точку зрения. Согласно ему, добродетель влечет людей лишь потому, что обладание ею приносит почет и уважение, льстит человеческому самолюбию. Соответственно различно оценивается Шефтсбери и Мандевилем нравственный порок. В этике Шефтсбери он противоестествен, приносит несчастье не только другим людям, но и самому его носителю. В этике же Мандевила пороки неустранимы и полезны. Подавляя свои порочные наклонности, люди поступают так вовсе не из природной тяги к добродетели, а опять-таки из чисто эгоистических побуждений: желания прославиться, приобрести уважение и т. п.

Но зачем подавлять пороки, если они — «блага для общества»? В этом вопросе Мандевиль недостаточно последователен. В «Исследовании о происхождении моральной добродетели» он подчеркивает не столько необходимость и полезность пороков, сколько важность их преодоления, обуздания как в интересах отдельного человека, так и общества в целом. Однако Мандевиль и здесь остался верен своему этическому кредо. Он отказывается признать «превосходные качества человеческой природы» и с иронией пишет о тех моралистах, которые «изображают людей ангелами» (51, 72). Не моральные добродетели, настаивает

¹ Полемика с Шефтсбери, то скрытая, то явная, содержится во многих местах «Басни о пчелах». Особый интерес представляет в данной связи «Исследование о природе общества» (см. 51, 290—291).

Мандевиль, а себялюбие, тщеславие, гордыня — вот истинные побудительные мотивы деятельности людей.

Оценивая этическую концепцию Мандевилля, нельзя не отметить трезвый реализм автора «Басни о пчелах» в рассмотрении современных ему общественных отношений и того типа личности, который эти отношения формировали. Но нетрудно заметить и односторонность мандевилевской трактовки «природы человека». Игнорируя богатство и многообразие человеческой природы, Мандевиль отрицал, по существу, все альтруистические побуждения. Даже такие нравственные чувства, как патриотизм, любовь к родине, он истолковывал в духе своей концепции, видя в них все то же проявление свойственного людям желания прославиться, возвыситься над другими. Вместе с тем он разделял многие ошибочные представления философов-просветителей, в том числе и своего оппонента. Как и Шефтсбери, Мандевиль стоял на тех же идеалистических позициях в понимании морали, поскольку практически игнорировал ее социальную обусловленность, исторический характер. Обличая порядки и нравы буржуазного общества, Мандевиль даже не помышлял о возможности и необходимости преобразования существующего уклада жизни. Он лишь констатирует то «моральное и физическое зло», которое царит в мире, но не ставит вопроса об искоренении этого зла.

По-разному сложились судьбы этического наследия Шефтсбери, Хатчесона, с одной стороны, и Мандевилля — с другой. К теоретикам «морального чувства» ближе всего стоял А. Смит, о чем свидетельствует его «Теория нравственных чувств» (1759). В этом сочинении Смит с одобрением отзывается о своих предшественниках и критикует Мандевилля. Однако многие идеи «Басни о пчелах» импонировали Смигу. Это относилось в первую очередь к тем местам «Басни», в которых подчеркивалось значение материальных интересов в жизни людей, их стремления к обогащению. В еще большей мере заметно влияние идей Мандевилля в главном экономическом труде Смита — «Исследованиях о природе и причинах богатства народов» (1776). Человек скорее достигнет своей цели, пишет Смит, если обратится не к благожелательности других людей, а к их эгоизму, если будет говорить не о своих нуждах, а об их выгодах.

Этические воззрения Юма также развивались под влиянием теории «морального чувства». Но Юм не сводил моральное, или нравственное чувство к одной лишь «всеобщей благожелательности», или «симпатии», которая якобы свойственна всем людям по отношению друг к другу.

Согласно Юму, «люди по природе эгоистичны» (84, I, 675), и поэтому альтруизм не может быть признан единственным мотивом поведения людей. Однако чувство симпатии все же берет верх над эгоистическими устремлениями и скрепляет социальные связи между людьми.

Этическая концепция Шефтсбери и Хатчесона получила высокую оценку французских просветителей (Монтескье, Дидро), нашла отклик у американских прогрессивных мыслителей (Франклин, Джефферсон). Этика и эстетика теоретиков «морального чувства» оказали влияние на родоначальника классической немецкой философии И. Канта.

Что касается этики Мандевиля, то она была ближе теории «разумного эгоизма», которую разрабатывали французские материалисты. Особенно близок к идеям, развиваемым в «Басне о пчелах», Гельвеций. Но французские материалисты превосходили Мандевиля в том отношении, что обращали внимание на роль воспитания и внешних обстоятельств в формировании нравственных качеств личности, в совершенствовании людей, подчеркивали необходимость согласования личного интереса с общественным.

Буржуазные историки философии не смогли дать объективную оценку творчества английских этиков-просветителей. Шефтсбери изображается ими обычно как сторонник теизма, а не как философ-деист. Принимаются или вообще игнорируются мотивы свободомыслия в его воззрениях. Что касается Мандевиля, то он обвиняется буржуазными исследователями в искажении человеческой природы, в проповеди натурализма, дающего «простор разрушительным силам» (77, 1).

В советской историко-философской литературе этическое наследие английских просветителей характеризуется как ценный вклад в сокровищницу духовной культуры.

III. ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ И АГНОСТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ

Утверждение Великобритании в качестве крупнейшей капиталистической и колониальной державы, рост богатства и влияния английской буржуазии, ее борьба против революционно-демократических движений в Европе и Америке обусловили усиление консервативных тенденций в общественной жизни страны. Одним из наиболее значительных и активных выразителей этих тенденций, возобладавших в политике и идеологии господствующих классов Англии, стал *Джордж Беркли* (1685—1753).

Глава 6 БЕРКЛИ

Беркли родился в английской дворянской семье, проживавшей на юге Ирландии. После окончания школы в возрасте 15 лет он поступает в колледж св. Троицы Дублинского университета, а в 1704 г. получает там первую ученую степень бакалавра искусств. С 1707 г. Беркли начинает сам преподавать в колледже, приступает к углубленному изучению философии. К этому времени относятся философские заметки, которые вел Беркли в форме дневника и которые содержат наброски его будущей философской системы. Первая работа Беркли «Опыт новой теории зрения», посвященная проблемам философии и психологии, вышла в свет в 1709 г. В том же году он был возведен в сан дьякона англиканской церкви, ревностным защитником которой оставался всю свою жизнь. В 1710 г. Беркли публикует свое главное философское сочинение — «Трактат о принципах человеческого знания». Из других произведений Беркли следует назвать такие: «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (1713), где в популярной форме разъясняются основные идеи «Трактата...», «Алсифрон» (1732), содержащий «апологию христианской религии» и направленный против свободомыслящих, а также «Аналитик» (1734) и «Сейрис» (1744).

С 1713 г. начинается длительный период в жизни Беркли, связанный с рядом путешествий. Он побывал во Франции, в Италии, прожил несколько лет в Северной Америке, на острове Род-Айленд (в Ньюпорте), где предполагал заняться миссионерской деятельностью. Но не получив обещанных правительственных субсидий для постройки колледжа, Беркли в конце 1731 г. вернулся в Англию. В 1734 г. он был посвящен в духовный сан епископа англиканской церкви. Всю свою дальнейшую жизнь Беркли провел практически безвыездно в местечке Клойн, в Южной Ирландии, где находилась его епархия. Лишь в 1752 г. он переехал в Оксфорд, где вскоре скончался в возрасте 68 лет.

Уже первые шаги Беркли на поприще философии отчетливо определили те цели, которым он посвятил свою жизнь. Это сокрушение материализма и обоснование «имматериализма», т. е. идеализма, защита и пропаганда религиозного вероучения. В материализме Беркли видел своего главного противника, опору «зловредного» безбожия, философскую основу атеизма. «Имматериализм» же он рассматривал в качестве философии, призванной не только уничтожить материализм, но и доказать истинность религиозного мировоз-

зрения. И хотя Беркли в своем духовном развитии совершил определенную трансформацию, выразившуюся в ослаблении субъективно-идеалистических и усилении объективно-идеалистических сторон «имматериализма», цели, поставленные им перед собой, не изменились. В конце своего творческого пути, как и в самом его начале, Беркли рьяно нападал на материализм и атеизм, выступал воинствующим апологетом религии.

Борьба против материализма, защита религиозно-идеалистических воззрений осуществлялись Беркли, с одной стороны, чисто философскими средствами, а с другой — с помощью превратно истолкованных данных математики и естествознания.

К философским средствам берклианской критики материализма относятся крайний номинализм и теория идеалистического сенсуализма. Номиналистические спекуляции Беркли были направлены в первую очередь на дискредитацию понятия материи. Что касается идеалистической обработки сенсуализма, то она имела своей целью обоснование субъективности всех чувственно воспринимаемых качеств.

Разработанная Локком теория абстракций исходила из той разновидности номинализма, которая получила наименование концептуализма. Абстрактные понятия, или идеи, образуются, по Локку, путем мысленного обобщения сходных признаков единичных вещей. Тем самым утверждалось, что в единичных предметах существует нечто общее, на основе чего наш разум и создает «отвлеченные идеи». Этим концептуализм Локка отличался от крайнего номинализма, согласно которому общие понятия (универсалии) не имеют никакого реального содержания, тогда как действительным существованием обладают лишь единичные вещи. Номинализм, как известно, являлся в условиях средних веков выражением материалистической тенденции в философии и противостоял реализму, который настаивал на онтологическом статусе универсалий.

Чем же объяснить тот факт, что в целях критики материализма Беркли обратился к номинализму, а не к реализму? Дело в том, что последний, утверждая реальность и объективность общих понятий, явно тяготел к объективному идеализму. В крайнем же номинализме, утверждавшем, что универсалии — это только имена вещей, существующие лишь в уме, содержалась возможность субъективно-идеалистической интерпретации результатов рационального познания. К тому же крайний номинализм выступал удоб-

ным средством обоснования невозможности образования научно-философских понятий и категорий.

Отталкиваясь от номиналистической критики онтологизации общих понятий, Беркли заявлял: «*Все, что существует, единично*» (43, 281). Из этого положения им делался вывод, что общее существует лишь как обобщенный наглядный образ единичного. Так, например, доказывая какую-либо теорему, касающуюся треугольника, мы понимаем, что данный треугольник заменяет или представляет собой все треугольники такого рода, и в этом смысле он общ (см. 43, 162—163).

Признавая в таком именно смысле существование «общих идей», Беркли понимал фактически под ними лишь чувственные наглядные образы или представления конкретных предметов, представляющие весь класс данных предметов. Это была так называемая репрезентативная концепция абстракций, не лишенная определенного гносеологического содержания, поскольку представление соединяет в себе чувственно-наглядный и абстрактно-всеобщий моменты познания. Но чувственно-образный момент в познании был Беркли абсолютизирован, истолкован им метафизически. Более того, Беркли вообще обесценивает репрезентативную концепцию, так как направляет ее против логического мышления, пытается свести «всю познавательную деятельность к чувственно-эмпирическому уровню» (11, 106).

Что касается «абстрактных общих идей», отражающих то общее, что объективно существует в единичном, отдельном, то их существование Беркли категорически отрицал. Нет и не может быть в нашем уме, заявлял он, абстрактно-общей идеи треугольника, который был бы «*ни косоуголен, ни прямоуголен, ни равносторонен, ни равнобедрен, ни неравносторонен, но который есть вместе и всякий, и никакой из них*» (43, 161). Рассуждая аналогичным образом, Беркли пытался доказать невозможность образования абстрактных общих идей человека, животного, цвета, движения, протяжения и др. Так, например, абстрактная идея человека невозможна, по Беркли, на том основании, что она непременно должна быть идеей или белого, или черного, или краснокожего, прямого или согбенного, высокого, низкого или среднего человека. «Точно так же для меня невозможно составить абстрактную идею движения, отличную от движущегося тела, — движения, которое ни быстро, ни медленно, ни криволинейно, ни прямолинейно; и то же самое может быть сказано о всех прочих абстрактных идеях» (43, 157—158).

Таким образом, Беркли полностью отрицал возможность абстрактного, понятийного мышления, настаивая на существовании у человека лишь способности «воображать или представлять себе идеи единичных, воспринятых... вещей и разнообразно сочетать и делить их» (43, 157). Абстрактные же понятия являются, по Беркли, заблуждениями ума, проистекающими от «злоупотребления словами». Дело в том, разъясняет Беркли, что мы исходим из ошибочного предположения, будто употребление слов подразумевает существование абстрактных общих идей. В действительности же слово выступает знаком «не абстрактной, общей идеи, а многих частных идей, любую из которых оно безразлично вызывает в нашем уме» (43, 159). На этом основании Беркли доказывал бесполезность абстракций в целях познания и требовал «полного освобождения» философии и науки от «обмана слов», очищения сознания от «тонкой и хитросплетенной сети абстрактных идей» (43, 168).

Особенно горячо ратовал Беркли за изгнание из философии понятия материи, или материальной (телесной) субстанции. Его филиппики по адресу этой фундаментальной философской категории занимают немало места в «Трактате о принципах человеческого знания» и в других сочинениях. Философское понятие материи, утверждал Беркли, «заключает в себе противоречие», влечет за собой «многочисленные вредные выводы» (43, 175), является «наиболее абстрактной и непонятной из всех идей» (43, 178), порождает «бесчисленные разногласия и споры в философии», служит источником «нечестия» (43, 180). Вот почему, заключает Беркли, следует раз и навсегда покончить с тем, что философы называют материей или телесной субстанцией. «Отрицание ее не приносит никакого ущерба остальному роду человеческому, который... никогда не заметит ее отсутствия. Атеисту действительно нужен этот призрак пустого имени, чтобы обосновать свое безбожие, а философы найдут, может быть, что лишились сильного повода для пустословия» (43, 186).

Беркли стремился не только к дискредитации материи как абстракции, философской категории. Он добивался сокрушения всего здания материализма. С этой целью номиналистическая критика общих понятий была дополнена, как уже отмечалось, идеалистически препарированным сенсуализмом. Исходным пунктом этой процедуры явилась локковская теория первичных и вторичных качеств. Напомним, что к первичным качествам Локк (вслед за многими философами и естествоиспытателями XVII в.) относил протяженность, форму, движение или покой, число, а также

плотность. Первичные качества — это объективно существующие, неотъемлемые свойства тел, воспринимаемые нашими органами чувств. Вторичные же качества (цвет, запах, вкус и т. п.) представляют собой нечто иное. О них уже нельзя сказать, что они полностью соответствуют действительным свойствам тел. Но какова же тогда их природа? На этот вопрос Локк не дает однозначного ответа. Однако он более всего склонялся к той интерпретации вторичных качеств, согласно которой «идеи» вторичных качеств возникают в нашем сознании «вследствие различных видоизменений первичных качеств» (23, 1, 160).

Подобная интерпретация существенно отличалась от традиционного истолкования вторичных качеств как чисто субъективных впечатлений, или образов, «ощущающих существ», как, например, полагали Галилей, Гоббс, Бойль и др. Но нельзя игнорировать то обстоятельство, что теория первичных и вторичных качеств, даже в той интерпретации Локка, о которой сказано выше, таила в себе возможность субъективизма. Не случайно Локк не смог избежать понимания вторичных качеств как «мнимых», целиком зависимых от наших органов чувств (см., например, 23, 1, 157—158). Что касается Беркли, то он не замедлил воспользоваться указанной возможностью. Более того, он поставил перед собой задачу утвердить мысль о субъективности всех качеств, как первичных, так и вторичных.

Субъективно-
идеалистическая
гносеология

Переработка сенсуализма Локка и его теории первичных и вторичных качеств в духе субъективного идеализма была осуществлена Беркли в два этапа. Вначале в «Опыте новой теории зрения» он направляет свои усилия на доказательство субъективности зрительных ощущений. «Объекты, принадлежащие собственно зрению, не существуют независимо от духа» (43, 127). Проводя принципиальное разграничение между зрительными и осязательными ощущениями, Беркли толкует первые как производные от вторых. Если осязание отражает некоторые реальные свойства тел (величину, форму, твердость и т. п.), заявляет он, то зрительные ощущения не дают и не могут дать нам никакого представления о реальности воспринимаемых объектов и выступают лишь знаками «идей», полученных ранее посредством осязания. Таким образом, Беркли склонен еще признать первичными (в локковском смысле) те качества, которые воспринимаются осязанием, зримая же часть этих качеств объявляется, по сути, вторичными, поскольку «все видимые вещи одинаково находятся в

духе и не наполняют собой внешнего пространства» (43, 103).

В «Трактате о принципах человеческого знания» Беркли делает следующий шаг по пути превращения материалистического сенсуализма в гносеологию феноменализма, согласно которому познание имеет дело не с объектами, существующими независимо от сознания, а лишь с совокупностью ощущений, или «идей». Первичные качества отождествляются Беркли в названном сочинении уже полностью со вторичными, и на этом основании все без исключения чувственно воспринимаемые качества объявляются «существующими в духе». Аргументация Беркли сводится при этом к утверждению, что относительность и изменчивость ощущений вторичных качеств, свидетельствующая якобы об их субъективности, в той же мере характеризует и ощущения первичных качеств. «...Пусть кто-нибудь взвесит те аргументы, которые считаются несомненно доказывающими, что цвета и вкусы существуют лишь в духе, и он найдет, что они с такой же силой могут служить доказательством того же самого относительно протяжения, формы и движения» (43, 177).

В чем конкретный смысл берклианского субъективно-идеалистического истолкования природы ощущений? Он заключается в отождествлении свойств вещей с ощущениями этих свойств. Это во-первых. Во-вторых, ощущения выдаются за единственную реальность, а вещи трактуются как комбинации ощущений, или идей. «На самом деле объект и ощущение одно и то же (are the same thing) и не могут поэтому быть абстрагируемы одно от другого» (43, 173). Разоблачая софизм субъективно-идеалистической философии (как берклианской, так и махистской), В. И. Ленин отмечал, что он состоит в том, что ощущение принимается «не за образ соответствующего ощущению внешнего явления, а за «единственно сущее» (2, 18, 46). Так, гипостазирова ощущения и полностью лишая их объективного содержания, Беркли приходит к своему известному положению: существовать — значит быть воспринимаемым (см. 43, 172).

Солипсизм как результат субъективно-идеалистической теории познания. Попытки Беркли избежать солипсистских выводов. Безоговорочное принятие названного положения наносило удар не только по ненавистой Беркли категории материальной субстанции, превращая ее в фикцию, «ничто». Несуществующими «вне духа» (или «вне ума») объявлялись тем самым все чувственно воспринимаемые объекты. И хотя Беркли пытался внушить мысль о том, что не отрицает «реальность вещей», он не мог не

прийти к прямо противоположному утверждению: «Чувственные вещи не имеют реального существования...» (43, 300). Нетрудно понять, что подобный вывод являл собой пример крайнего субъективизма, смыкающегося с солипсизмом, т. е. с признанием реально существующим только одного воспринимающего, мыслящего субъекта. Естественно, что Беркли стремился прикрыть «идеалистическую наготу» своей философии, изобразить ее свободной от солипсистских выводов. Как показал В. И. Ленин, Беркли приложил немало усилий, чтобы избежать обвинений в солипсизме, подделаться под «реализм».

С этой целью Беркли старается прежде всего доказать непрерывность существования вещей. Хотя последние действительно не могут существовать как невоспринимаемые, рассуждает Беркли, мы не можем отсюда заключить, что они существуют лишь до тех пор, пока они нами воспринимаются, потому что может существовать некоторый другой дух, который воспринимает их в то время, когда мы это не делаем. Например, когда я закрываю глаза, или выхожу из комнаты, то вещи, которые я там видел, могут продолжать существовать, но только в восприятии другого человека. «Следовательно, когда говорится, что тела не существуют вне духа, то следует разуметь последний не как тот или другой единичный дух, но как всю совокупность духов. Поэтому из вышеизложенных принципов не следует, чтобы тела ежесекундно уничтожались и создавались вновь или вообще вовсе не существовали в промежутки времени между нашими восприятиями их» (43, 192—193).

Вместе с тем Беркли стремится связать реальность вещей с одновременностью их восприятия многими людьми. На этом он пытается построить критерий для различения действительных и воображаемых объектов, «реальностей» и «химер» (см. 43, 209). Так, одновременное восприятие многими людьми евангельских чудес не вызывает никакого сомнения в их реальности, поясняет свою мысль Беркли. «Отсюда видно, — писал В. И. Ленин, — что субъективный идеализм Беркли нельзя понимать таким образом, будто он игнорирует различие между единоличным и коллективным восприятием» (2, 18, 24).

Колебания между субъективным и объективным идеализмом. Апелляция к идее бога. Сказанное позволяет сделать вывод о непоследовательности Беркли в отстаивании принципов субъективного идеализма, в стремлении отойти от крайности субъективизма. При этом Беркли отнюдь не отступал от идеализма вообще и не становился на

сторону «реализма», выступающего зачастую формой наивного, стихийного материализма. Для Беркли все без исключения чувственно воспринимаемые качества и вещи суть не более как «идеи» или «собрания идей», существующие лишь в сознании, или в духе, будь это «единичный дух» или «совокупность духов». Так что попытки сторонников берклианства представить эту философию не как идеализм, а как «реализм», предпринимавшиеся и в прошлом веке (А. Фрейзер) и в наше время (А. Люс), направлены, по сути дела, на маскировку идеалистической сущности учения Беркли. С решительной критикой подобных попыток выступил В. И. Ленин в книге «Материализм и эмпириокритицизм» (см. 2, 18, 21).

Еще больший крен Беркли в сторону объективного идеализма связан с его постоянной апелляцией к богу. Христианский бог выступает у Беркли прежде всего в традиционной роли творца и вседержителя. Вместе с тем в соответствии с исходным принципом своей философии Беркли подчеркивает, что все вещи существуют в божественном уме, в «бесконечном вездесущем духе». В «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» Беркли так разъясняет смысл этого положения: «...чувственные вещи не могут существовать иначе как только в уме, или в духе» (43, 302); «...и не менее ясно, что эти идеи или воспринимаемые мною вещи... существуют независимо от моей души... Они должны поэтому существовать в каком-либо ином духе, по чьей воле они являются мне» (43, 305). «Из всего этого я заключаю, что есть дух, который во всякий момент вызывает во мне все те чувственные впечатления, которые я воспринимаю. А из разнообразия, порядка и особенностей их я заключаю, что творец их безмерно мудр, могуч и благ» (43, 306). Так Беркли не только вновь приходит к традиционным божественным атрибутам, но и конструирует средствами субъективно-идеалистической гносеологии специфическое доказательство бытия бога.

«Новаторство» Беркли заключалось в данном случае в том, что он шел не от бога к чувственно воспринимаемым вещам, а, наоборот, от чувственных вещей к богу. По Беркли, богословы обычно рассуждают следующим образом: *«Бог существует, поэтому он воспринимает все вещи»*. Беркли же строит свое рассуждение иначе: *«Чувственные вещи реально существуют; а если они существуют реально, они необходимо воспринимаются бесконечным духом; поэтому бесконечный дух или бог существует»* (43, 303). Это «прямое и непосредственное до-

казательство *бытия бога*» Беркли считал самым убедительным и действенным средством опровержения атеизма. На самом же деле оно покоилось на посылах субъективного идеализма, ведущих к солипсизму. Этим именно и объясняется тот факт, что берклианское доказательство бытия бога не получило поддержки со стороны англиканского духовенства. Последнее в отличие от Беркли предпочитало опираться на традиционные доказательства божьего существования, явно тяготевшие к объективному, а не к субъективному идеализму.

Что касается самого Беркли, то, постулируя понятие «вездесущего вечного духа» и выводя «идеи» из воздействия бога на ум человека, он стремился сблизить свою философию с христианской религией. Не случайно в «Трактате...» специально рассматриваются возражения, которые могут быть сделаны против его учения «во имя религии» (43, 208—209). В итоге Беркли отвергает предположение о несовместимости его философской системы и христианского вероучения. На согласование собственной философии с христианской религией он направляет свои усилия и в «Трех разговорах...», где устами Филонуса заверяет читателей в том, что «всецело согласен» с тем, что говорится в священном писании, в том числе и с выраженной там идеей божественного творения.

Проблема
человеческой души.
Понятие духовной
субстанции

В философии Беркли имелся еще один пункт, требовавший согласования не только со «здравым смыслом», но и с христианской догматикой. Он касался проблемы существования человеческой души, понимания ее природы. Беркли отдавал себе отчет в том, что его основополагающий принцип «существовать — значит быть воспринимаемым» не может быть применим к понятию души. Сфера его действия — это чувственно воспринимаемые «немыслящие вещи», или идеи, существующие лишь в духе. Что касается «мыслящей вещи», или духа, то он есть «простое, нераздельное, деятельное существо; как воспринимающее идеи оно именуется умом; как производящее их или иным способом действующее над ними — волей» (43, 183). Поэтому нет и не может быть идеи души, или духа, ибо дух сам является носителем идей. «Но чтобы такая *субстанция*, носящая или воспринимающая идеи, сама была *идеей* или сходна с идеей, это, очевидно, нелепо» (43, 237). Если действительное существование «немыслящей вещи» состоит в ее воспринимаемости, то бытие духа заключается в том, что он сам

воспринимает. Если идея пассивна, инертна, то дух, напротив, активен, деятелен. «Природа духа» такова, что он не может быть воспринят сам по себе, но лишь по производимым им действиям.

Проводя разграничение между «духами» и «идеями», утверждая, что в них нет ничего сходного или общего, Беркли вновь отходил от линии субъективного идеализма. Слова «душа», «дух», «духовная субстанция», подчеркивал он, обозначают «реальную вещь», а именно то, что воспринимает идеи и размышляет по поводу их (см. 43, 238). Но вместе с тем Беркли полностью отмежевывался от представлений о материальности и смертности души, настаивал на том, что человеческая душа бестелесна и бессмертна (см. 43, 239).

Изгнав из своей философии понятие материальной субстанции, Беркли, как видно, сохранил идею духовной субстанции. Но это было косвенным признанием несостоятельности его аргументов, направленных против понятия материи. Основание, послужившее Беркли для утверждения, что материя есть «несуществующее» (nonentity), а именно критика абстрактных идей, должно было логически привести к отказу и от понятия духовной субстанции, являющегося не менее абстрактной идеей. И если этого не произошло, то только потому, что Беркли не решился на подобный шаг в интересах защиты религиозно-философских представлений. «Эта внутренняя противоречивость выступает у Беркли со всей очевидностью, превращая все его построения, весь его путь к идеализму в густую сеть ошибок» (45, 57).

Надо сказать, что Беркли и сам сознавал противоречивость своих рассуждений о понятии духа или духовной субстанции. Не случайно в «Трех разговорах...» Гилас резонно замечает по поводу высказываний Филонуса относительно существования духовной субстанции: «Так как в духовной субстанции не больше смысла, чем в материальной субстанции, то одна должна быть отвергнута совершенно так же, как и другая» (43, 327). Однако Филонус, излагающий точку зрения Беркли в этом произведении, чисто софистически опровергает доводы своего собеседника и заставляет его в конечном итоге признать, что «существует духовная субстанция, или носитель идей...» (43, 327—328).

Натурфилософские
спекуляции

Борьба против материализма велась Беркли не только одними гносеологическими средствами. Как уже отмечалось, он стремился облечь эту борьбу в наукообразную форму, использовать в ней идеалистически истолкованные

данные естествознания и математики. Беркли прекрасно понимал, что современная ему научная картина мира исходит из признания «телесной материи» как основы всех акциденций и свойств вещей, как носителя чувственно воспринимаемых качеств. Понимал он и то, что признание объективного существования материи, движения, пространства, времени, причинности отличает «натуральную философию» Ньютона. И тем не менее Беркли выступил против общепризнанных натурфилософских положений, рискнул, по его же собственным словам, подорвать «те механические начала, которые были с таким успехом применяемы к объяснению явлений» (43, 193).

Однако начав конфронтацию с наукой, Беркли не только хотел сохранить видимость позитивного к ней отношения, но и пытался внушить мысль, что исследует, как гласил подзаголовок его «Трактата...», «главные причины заблуждений и затруднений в науках». Нетрудно догадаться, что источником этих «заблуждений и затруднений», проникших в науку, Беркли считал убежденность естествоиспытателей в реальности материи, объективности ее атрибутов. Вот почему он направляет усилия на изгнание материи уже из самой природы, стремится доказать, что «признание материи не приносит никакой пользы в натурфилософии» (43, 194), а лишь порождает безверие и атеизм.

Как бы забыв, что он уже объявил материю несуществующей, Беркли вновь атакует учение о материи. На сей раз он делает упор на том, что материя «пассивна и косна и поэтому не может быть деятелем или действующей причиной» (43, 203). Последней может быть только дух, его воля, и все мироздание есть «произведение *мудрого и благого деятеля...*» (43, 220). Положение о движении как атрибуте материи, ее существенном свойстве, сформулированное Толандом, Беркли, разумеется, не приемлет. Но им отрицалась не только внутренняя активность материи, ее самодвижение. То что Толанд называл пространственным движением, в феноменалистской интерпретации Беркли превращалось в видимость, редуцировалось к соответствующим восприятиям. С этой точки зрения даже движение Земли можно считать реальным только в том смысле, что оно может быть воспринято из определенной точки пространства (см. 43, 197).

Что касается закона всемирного тяготения, то он трактуется Беркли уже с теологических позиций. Отрицая универсальный характер этого закона, Беркли объявляет взаимное притяжение тел целиком зависимым «от воли

управляющего духа» (43, 220), который распоряжается всеми природными явлениями и процессами. Нападает Беркли и на другие аспекты ньютоновской механики, в особенности на концепцию абсолютного пространства и времени. В отличие от Толанда, который критиковал эту концепцию за метафизический отрыв пространства и времени от материи и движения, Беркли усматривает ошибку Ньютона в том, что тот трактует «время, пространство и движение» как существующие «вне духа» (см. 43, 222). Интересно также, что Беркли выступает и против точки зрения, согласно которой «реальное пространство есть бог» (разделял эту точку зрения и Ньютон, провозгласивший, что пространство является «чувствилищем бога»), что атрибуты пространства (вечность, бесконечность, несотворенность и т. п.) совпадают с божественными атрибутами. Но если Толанд опять-таки отвергал подобную трактовку пространства с позиций философского материализма, утверждая, что бесконечная материя и есть реальное пространство, то Беркли отказывается от этой трактовки в пользу чисто субъективистского, феноменилистского истолкования пространства как понятия, не имеющего никакого объективного содержания и выражающего лишь сосуществование «идей».

Аналогичным способом «расправляется» Беркли и с категорией времени. С его точки зрения, «время есть ничто, если абстрагировать от него последовательность идей в нашем духе» (43, 216). Если же рассматривать время как продолжительность, понимаемую абстрактно, то это приводит к затруднениям, порождает опасные заблуждения. В данном случае Беркли выступал против понятия времени (равным способом как и понятия пространства) с номиналистской позиции, отвергающей возможность образования и использования абстракций.

Нападки Беркли на «великое механическое начало», под которым подразумевалась физика Ньютона, имели целью ниспровержение не только закона всемирного тяготения. Английский философ-идеалист стремился к такому истолкованию законов природы, которое бы полностью лишало их объективного содержания. С этой целью законы природы объявлялись производными от «верховного духа», или «высшего деятеля», который способен как прерывать ход природы чудесным образом, так и направлять ее движение обычным порядком. Этот последний и трактуется Беркли как «общие законы для всей цепи естественных действий» (43, 199), созданные богом и изучаемые людьми посредством

наблюдений и исследований явлений природы. Но Беркли не довольствуется одной лишь богословской трактовкой законов природы. Следуя своей феноменалистской методологии, он сводит законы природы к определенному чередованию ощущений, порождаемых или возбуждаемых в нас богом, или духом. «Те твердые правила и определенные методы, коими дух, от которого мы зависим, порождает или возбуждает в нас идеи ощущений, называются *законами природы*» (43, 184).

Подобным же образом решается Беркли и *проблема причинности*. Физическая причинность, будь то притяжение или действие иных материальных сил, им категорически отвергается. Нет и не может быть иной действующей причины, кроме воли «некоторого духа», производящей явления, порождающей наши ощущения, или идеи. С другой стороны, «связь идей не предполагает отношения, *причины к следствию*, а только *метки или знака к вещи обозначающей*» (43, 201). Так, видимый огонь есть не причина боли, испытываемой мной при прикосновении к нему, разъясняет Беркли, но только предостерегающий меня от нее знак. Этими знаками или метками божество осведомляет нас относительно того, чего мы можем ожидать от тех или иных действий и каким образом возбуждаются в нашем уме те или иные ощущения. Притязания естествоиспытателей объяснить вещи телесными причинами — не более как заблуждение. Свои усилия они должны направлять не на поиски мнимых телесных причин, а на понимание и истолкование тех знаков, посредством которых нам открывается порядок и связь идей и которые являются своеобразным языком «творца природы» (43, 292). Таким образом, причинность есть, по Беркли, лишь символ определенной связи между ощущениями. Как отмечал В. И. Ленин, гносеологическое значение символизма в философии Беркли состоит в замене материалистической концепции причинности, объясняющей вещи телесными причинами, идеалистической, которая сводит понятие причины к понятию метки или знака, служащего для нашего осведомления богом (см. 2, 18, 23).

Беркли и математика Интерес к математике проявился у Беркли еще в молодости. В 1707 г. он пишет и публикует, правда анонимно, два трактата по математике. Об его отношении к этой науке свидетельствуют и философские заметки, которые он вел в 1707—1708 гг. Беркли упрекает математиков в том, что они «ни во что ставят здравый смысл», предполагают «протяжение

существующим вне ума», занимаются пустыми абстракциями (см. 43, 43—44). Арифметика и алгебра — это «чисто вербальные и совершенно бесполезные для практики человеческих обществ науки. В них нет ни спекулятивного знания, ни сопоставления идей» (43, 46).

В «Трактате о принципах человеческого знания» Беркли развивает те же мысли, третирующие математику как рациональное познание. Математики-де не менее глубоко, чем другие ученые, погружены в заблуждения, вытекающие «из учения об общих абстрактных идеях и о существовании предметов вне духа» (43, 228). Возражая Локку, который считал «идею единицы» наиболее простой из всех наших идей (см. 23, I, 219), Беркли объявляет ее абстрактной идеей, из чего следует, по его мнению, что такой идеи вовсе не существует (см. 43, 228). Но так как любое число определяется как совокупность единиц, рассуждает Беркли далее, то мы вправе заключить, что если нет такой идеи, как абстрактная единица, то нет и идей абстрактных чисел, изучением которых занимается арифметика. Поэтому арифметические теории не имеют, по Беркли, никакого предметного содержания и являются пустыми и бесплодными умозрениями. Употребляемые же в арифметике цифры, как и алгебраические символы, представляют собой произвольные, условные знаки, созданные умом для обозначения вещей, подлежащих счету. Однако в действительности они не относятся «ни к какому предмету» и выступают лишь вспомогательными орудиями нашего духа.

Что касается геометрии, то к ней у Беркли несколько иное отношение, поскольку ее объекты — это воспринимаемые нами образы. Но абстрактные идеи в геометрии, например абстрактную идею треугольника, как мы помним, Беркли решительно отвергал. Поэтому теоремы и доказательства в геометрии имеют смысл только в том отношении, что геометр рассматривает линии и фигуры в чертеже как образы, заменяющие бесчисленное множество других линий и фигур различной величины, что «подразумевает не то, что он образовал абстрактную идею, а только то, что он не заботится о величине, в частности велика ли она или мала, но считает это безразличным для доказательства» (43, 232).

Абсолютизируя чувственные предпосылки математики как науки, Беркли подвергал критике и учение о бесконечно малых величинах, лежащее в основе дифференциального исчисления. Что бы математики ни думали о флюксиях, дифференциалах и т. п., к каким бы запутанным и утончен-

ным построениям они ни прибегали, пишет Беркли, в действительности нет такой вещи, как бесконечно малые части или бесконечное число частей, содержащиеся в конечной величине (см. 43, 234). Лишь те величины (например, линии или поверхности), которые, по выражению Беркли, не являются меньшими, чем *minimum sensibile* (минимально ощущаемое), могут приниматься за реальные. Те же величины, которые находятся за этим порогом, являются лишь праздными умозрениями, забавами математиков. И Беркли советует математикам отвлечь мысли от этих забав и употребить свои дарования на изучение таких вещей, которые «ближе касаются нужд жизни и оказывают более прямое влияние на нравы» (43, 235).

В трактате «О движении, или О принципе и природе движения и о причине сообщения движений», написанном Беркли в 1721 г. на латинском языке в качестве конкурсной работы для Парижской Академии наук, он частично меняет свою точку зрения. От крайнего номинализма, ведущего к отрицанию возможности абстрактного мышления, Беркли переходит к признанию полезности «определенных абстракций» в механике, таких, например, как сила, действие, притяжение и т. д. Косвенно признается им и возможность использования абстрактных понятий в геометрии. Однако общая философская позиция Беркли осталась неизменной. Как и раньше, он настаивает на том, что «нет ничего активного, кроме ума, или души» (43, 375) и что в действительности объектом физики являются чувственные качества, «ряды или последовательности чувственных вещей...» (43, 386).

В 1734 г. Беркли публикует трактат «Аналитик, или Рассуждение, адресованное неверующему математику...»¹, в котором вновь обращается к проблеме бесконечно малых величин. Беркли воспроизводит здесь, но гораздо более детально, свои прежние аргументы, направленные против ньютоновского метода флюксий и дифференциального исчисления Лейбница. Как флюксии, так и дифференциалы отвергаются Беркли на том основании, что они якобы основаны на «абсурдном допущении» о возможности существования бесконечно малых величин, не воспринимаемых нашим умом. Предметом математического анализа являются, следовательно, мнимые, несуществующие величины, ко-

¹ Под «неверующим математиком», как предполагают, Беркли имел в виду английского астронома Э. Галлея (1656—1742), вычислившего орбиты многих комет, в том числе знаменитой кометы Галлея.

торые не могут быть объектом науки, заявляет Беркли. Исходные положения аналитиков, подчеркивает он, содержат ошибки и ложные суждения, обесценивающие их теории. Поэтому если мы приподнимем завесу, скрывающую теоретические изыскания математиков, то обнаружим «огромную пустоту, тьму и путаницу...» (43, 402).

Критические выпады Беркли против метода флюксий и дифференциального исчисления опирались в известной мере на то, что исходные понятия математического анализа оставались длительное время неуточненными как в логическом, так и в методологическом отношении. Но пафос Беркли был направлен не на доказательство необходимости более корректного истолкования понятия бесконечно малой величины, а на полную дискредитацию созданного Ньютоном, Лейбницем и другими учеными нового математического аппарата, с успехом используемого в классической механике. Беркли не мог простить материалистически мыслящим математикам и естествоиспытателям их «веру» в объективное существование материи, движения, пространства и времени, упорно пытался навязать им свой субъективный идеализм и религиозные воззрения.

Борьба Беркли против
просветительской этики
и свободомыслия

Не ограничившись многочисленными нападками на свободомыслящих философов и ученых в своих сочинениях, Беркли пишет специальный трактат, посвященный критике просветительских идей в этике Шефтсбери и Мандевиля, опровержению свободомыслия названных мыслителей, защите христианской религии. Этот трактат назывался «Алсифрон, или Мелкий философ» и содержал ряд диалогов, действующими лицами которых были вымышленные персонажи Дион, Эфранор, Критон, Алсифрон и Лисикл. Два последних представляли соответственно этические воззрения Шефтсбери и Мандевиля и презрительно именовались «мелкими философами». Что касается других персонажей, то они выступали оппонентами «мелких философов», причем взгляды самого Беркли выражал в наиболее отчетливой форме Критон.

С особым рвением нападает Беркли на этическую систему Мандевиля. Утрируя и искажая точку зрения последнего, Беркли представляет его в качестве противника нравственности, проповедника аморализма. Не желая понять подлинный смысл положения Мандевиля о том, что пороки отдельных лиц служат в условиях существующего общества основой его преуспеяния, Беркли выдвигает против автора «Басни о пчелах» обвинения в том, что тот поощряет все-

возможные пороки, включая пьянство и распущенность. Возводя хулу на Мандевиля, Беркли устами Критона договаривается до того, что объявляет «мелких философов» типа Лисикла врагами «всякого порядка в гражданской жизни», обвиняет их в том, что они стремятся «низвести человеческий род до уровня диких зверей» (68, 3, 54).

Одновременно атакуется свободомыслие Мандевиля-Лисикла. При этом Беркли не затрудняет себя анализом мандевильской аргументации, направленной на разоблачение лицемерия разбогатевших буржуа, прикрывающих свои корыстные намерения показным благочестием и ханжескими разговорами о христианском милосердии и любви к ближнему. Он видит в своем идейном противнике лишь мерзкого богохульника, проповедующего, что душа телесна и смертна, отвергающего веру в божий промысел и загробное воздаяние, утверждающего, что «религия — это обман, узаконенный государством» (68, 3, 107).

Отождествляя атеизм с аморализмом, толкуя последний как неизбежный результат безбожия, неверия, Беркли открыто выступал против прогрессивных тенденций просветительской этики, стремлений к секуляризации нравственности. С этих позиций и ведет он в трактате полемику с Шефтсбери—Алсифроном. Следует признать, что эта полемика отличается большей корректностью по сравнению со злобными выпадами по адресу Лисикла. Для Критона, олицетворяющего Беркли, Алсифрон, хотя он и принадлежит к «секте» свободомыслящих, является все же человеком, предпочитающим добродетель пороку, призывающим к достижению морального совершенства. Однако Критон решительно отклоняет точку зрения Алсифрона, считающего, что религия, вера в бога отнюдь не служат основой нравственности, источником добродетели. «Изначальные и естественные понятия людей суть с моральной точки зрения наилучшие», — заявляет Алсифрон. А отсюда следует, что «все цели общества достижимы и без религии и что неверующий оказывается самым добродетельным человеком в истинном, возвышенном и героическом смысле этого слова» (43, 453).

Что же противопоставляет Критон свободомыслию Алсифрона? Каким образом пытается он опровергнуть идею безрелигиозной морали? Надо сказать, что доводы Критона, выступающего от имени Беркли, не отличаются оригинальностью. Будущий епископ Клойнский (в этот сан Беркли был возведен через два года после написания трактата) не находит никаких других аргументов, кроме

настойчивых утверждений о преимуществах христианской морали с идеей божьего суда, являющегося якобы главной гарантией и залогом нравственного поведения людей в земной жизни. В то время как Алсифрон говорит, что «было бы презренно и эгоистично стать добродетельным с помощью страха и надежды» (43, 451), Критон разглагольствует о том, что «нужно любить бога за его доброту, бояться его справедливости, уважать за всеведение...» (43, 462). В ответ же на проникнутые верой в человека слова Алсифрона, что моральные поступки людей не требуют наличия надзирающего и вознаграждающего бога, Критон пробавляется маловразумительными рассуждениями о том, что мораль предполагает такое общество, которое «руководствуется самыми мудрыми заповедями и подкрепляется наградами и наказаниями свыше» (43, 461).

Параллельно с критикой просветительских идей в этике Шефтсбери Беркли ведет атаку на религиозно-философскую концепцию деизма, которую пропагандировал автор «Характеристик...». Вещающий от имени Беркли, Критон пытается доказать несостоятельность деистского понятия божества как безличного мыслящего агента или разумной причины. Но и в этом случае берклианские контраргументы не выходят за рамки обычных lamentаций по поводу того, что обезличенный бог не может быть предметом любви и почитания. И хотя в конце концов Критон побеждает в споре, заставляя Алсифрона признать правоту христианской религии, которая учит людей «почитанию и познанию божества», это признание выглядит немотивированным и малоубедительным.

Апология христианской религии и борьба против свободомыслия, пронизывающие все сочинения Беркли, нашли, таким образом, свое логическое завершение в трактате, где одного из своих противников он сознательно шаржировал, а другого без всяких на то оснований превратил в единомышленника. Недаром ведь вольнодумец Алсифрон выражает в конечном счете согласие с Критоном в том, что христианская религия «принесла определенную пользу и благо человечеству» (43, 464).

Когда трактат увидел свет, Шефтсбери давно уже не было в живых, и поэтому никто не смог дезавуировать ту метаморфозу, которой подверглись со стороны Беркли его взгляды на религию. Что касается Мандевиля, то он не замедлил выступить с опровержением приписываемых ему в трактате понятий о нравственности. В «Письме к Диону» (1732), адресованному Беркли, Мандевиль возражал против

идентификации его принципов со взглядами карикатурно изображенного в трактате «мелкого философа» Лисикла. Автор «Басни о пчелах» подчеркивал, что он не поощряет, а изобличает пороки, укоренившиеся в существующем обществе, что главной темой его произведения было обоснование той мысли, что человек является «нуждающимся существом» и что источником всех ремесел, искусств и наук служит стремление людей к удовлетворению своих насущных потребностей (см. 76).

В 1744 г. Беркли публикует произведение, названное им «Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований». Эти размышления касаются в первую очередь целебных свойств дегтярной настойки, о которых Беркли узнал от туземцев Род-Айленда во время пребывания на острове. Но конечно же интерес к «Сейрису» со стороны философов был вызван не фармакологическими изысканиями Беркли, а той трансформацией, которую претерпели в трактате его воззрения. В этом своем последнем крупном сочинении он предстает уже не столько как сторонник идеалистического сенсуализма, сколько как приверженец идеалистического рационализма. Субъективно-идеалистические мотивы, доминировавшие в первых философских произведениях Беркли, все более вытесняются здесь объективно-идеалистическими положениями и выводами.

Чувственное познание трактуется в «Сейресе» как ограниченное, недостаточное для того, чтобы «узреть иной мир, стоящий выше чувственного...» (43, 501). Но хотя «восприятия чувств грубы», они предоставляют душе такие материалы, посредством которых она может понять гармонию и пропорции, порядок и ход вещей, установленные «высшим существом», дойти до познания начал, или принципов, науки. И все же последние не являются объектами ни чувств, ни воображения; «...только интеллект и разум — единственные подлинные руководители на пути к истине» (43, 481). Высшая же цель познания — это познание бога, достигаемое опять-таки чисто интеллектуальным путем.

Божество выступает в «Сейресе» не в обличье христианского бога, а в форме платоновской высшей идеи, или духа. Не случайно в трактате имеются многочисленные ссылки на Платона, Плотина, Ямвлиха и других неоплатоников, сочувственно цитируются их изречения. «Высшее существо — это сила, которая все создает, интеллект, который всем повелевает, доброта, которая все совершенству-

ет» (43, 499). Однако «божественный интеллект», уточняет Беркли, не следует рассматривать лишь как первопричину, которая вначале создала мир, привела его в движение, а затем устранилась из мира, предоставив ему развиваться в соответствии с естественным ходом вещей. Отклоняя эту действуюшую схему мирового развития, Беркли настаивает на постоянном присутствии бога в мире и его непосредственном воздействии на созданный им мир. «Мы не можем даже сделать ни одного шага в объяснении явлений, не признавая непосредственного присутствия и непосредственной деятельности нематериальной действующей силы, которая связывает и движет все вещи и распоряжается ими в соответствии с такими правилами и для достижения таких целей, которые она считает благими» (43, 472).

С этих позиций, где философский идеализм в сочетании с идеями божественного целеполагания и блага сближается с платонизмом, Беркли выступает против материалистической натурфилософии и механицизма. Философы-механисты совершают, по Беркли, двойную ошибку. Во-первых, они пытаются объяснить создание нашего мира и его явлений «при помощи нескольких простых законов механики» (43, 469). Но при этом явно игнорируется многообразие творений природы, необъяснимое с помощью только механических принципов. Во-вторых, натурфилософы, изучающие механические законы природы или движения, полагают, что силы притяжения или отталкивания являются «чем-то реально существующим в природе», тогда как их следует считать «только математической гипотезой» (43, 471). Развивая этот аргумент, Беркли вновь подчеркивает, что «все действующие силы бесплотны и как таковые не подлежат собственно физическому исследованию» (43, 474). Напрасно поэтому натурфилософы и философы-механисты, иронизирует Беркли, строят себе иллюзии, воображая, что они исследуют действующие в природе силы и причины. На самом же деле они не идут дальше видимых проявлений нематериальных действующих сил, проводят исследования не в отношении реальных сил и причин, а в отношении только «правил или способов действия».

Как видно, Беркли воспроизводит и пропагандирует в «Сейрисе» свои прежние феноменалистские установки, превращающие научное познание в оперирование некоторыми гипотезами и правилами, имеющими чисто условный характер и не отражающими никакие реальные связи и закономерности. С другой стороны, нельзя не признать, что критика Беркли механистического редукционизма, сведения

всех качественно разнообразных явлений и процессов, наблюдаемых в природе, к одному «механическому началу» имела под собой достаточно веские основания. Однако объективно эта критика способствовала не столько преодолению односторонности механицизма, сколько подрыву философских основ естествознания, материалистического духа классической науки.

В заключительной части трактата Беркли обращает внимание на место и роль философии в духовной жизни и в обществе в целом. Не только религия и нравственность, замечает он, но и система правления страны всегда испытывают на себе косвенное влияние философии. Последняя воздействует не только на умы профессоров и студентов, но и на мнения всех граждан и на деятельность всего народа, хотя, правда, «отдаленно и опосредствованно, но довольно значительно» (43, 501).

Какой же вывод делает автор «Сейриса» из этих справедливых замечаний? Нетрудно догадаться, что Беркли сетует по поводу того, что пристрастие к «корпускулярной и механической философии» способствовало распространению свободомыслия, усилило интерес к изучению телесных предметов и законов движения, но отвлекло вместе с тем от рассмотрения «духовных, моральных и интеллектуальных вопросов». Беркли настоятельно советует всем любознательным людям занять свой ум тщательным изучением философии Сократа и Пифагора, Платона и Аристотеля. Особенно восторженно характеризует он Платона, выделяя его из всех античных философов «благодаря тем возвышенным понятиям и мудрым наставлениям, которые сверкают и сияют во всех его трудах...» (43, 504).

Таков итог духовной эволюции Беркли, пришедшего к своеобразному синтезу идеалистической философии и теоцентризма, в котором божество выступает источником всякого бытия и блага, а служение богу объявляется целью и смыслом всей человеческой жизни.

Беркли — убежденный консерватор. Социально-политические воззрения Он всецело одобряет существующие в Британии порядки, политику правящих классов, безоговорочно поддерживает деятельность англиканской церкви. Вполне одобряются им и складывающиеся буржуазные экономические отношения, развитие промышленности, рост торговли, колониальные захваты.

Высказывания Беркли по вопросам политики и социальной жизни содержатся во многих его сочинениях. Есть у него и работы, специально посвященные социально-политической

проблематике. К ним относятся «Пассивное послушание» (1712), «Очерк о предотвращении падения Великобритании» (1721), «Вопрошатель...» (1735—1737) и некоторые другие. Первая из названных работ включает три проповеди на политическую тему. Их цель — доказать, что не сопротивление, не «бунтарство», а послушание и повиновение «высшей власти» — первейшая обязанность всех граждан. Беркли выступает здесь как решительный противник теории общественного договора, в особенности той ее радикальной формы, которая исходила из принципа народного суверенитета и отстаивала идею законности неповиновения и сопротивления государственной власти в том случае, когда она враждебна народу.

Проповедуя безусловное повиновение «по отношению к любой гражданской власти» (68, б, 15), Беркли опирался на концепцию божественного происхождения и сущности государства, святости и непреложности государственных установлений. Покорность и послушание, утверждал Беркли, требуются от подданных даже в том случае, когда власти попирают их права и ущемляют личные интересы. Явно полемизируя с известным изречением, восходящим к Цицерону, — «*Salus populi suprema est lex*» («Благо народа — высший закон»), Беркли заявлял: «...закон является таковым потому, что так предписывает божья воля, а не общественное благо...» (68, б, 34).

Политический консерватизм Беркли не исключал реалистической оценки исторических событий, современником которых он являлся. Так, например, он открыто поддерживал ганноверскую династию, утвердившуюся на английском престоле в 1714 г., и осуждал ее противников, так называемых якобитов, стремившихся к восстановлению династии Стюартов. Поскольку же якобиты опирались на католическую церковь, они старались заручиться поддержкой ирландцев, исповедовавших католицизм, обещая вернуть им утраченную свободу. Беркли, отстаивая интересы правящей династии и государственной англиканской церкви, не только резко критиковал якобитов, но и выступал против стремлений ирландцев добиться независимости, требовал от них терпения и послушания.

Справедливости ради следует признать, что Беркли не оставался безучастным к тяжелому положению Ирландии, ставшей первой английской колонией, к бедствиям, выпавшим на долю ее населения. Поискам путей экономического подъема Ирландии, развития экономики страны в целом в значительной мере посвящен упомянутый выше «Вопроша-

тель...» В форме риторических вопросов Беркли рассуждает здесь об актуальных вопросах экономической политики. В центре его внимания вопрос о том, что является главным источником богатства. «Разве не было бы ошибочным думать, что земля сама по себе есть богатство? И разве мы не должны рассматривать прежде всего трудовую деятельность народа как то, что образует богатство и делает богатством даже землю и серебро, которые не имели бы никакой стоимости, если бы они не были средствами и стимулами к трудовой деятельности?» (43, 512).

Эти слова Беркли приводятся К. Марксом в «Теориях прибавочной стоимости» (см. 1, 26, I, 377). Беркли рассматривается Марксом как предшественник классиков английской политической экономии, обосновавших идею о том, что подлинным источником «богатства народов» является именно труд, а не земля и не деньги. Но если человеческий труд выступает главным источником богатства, то путь к богатству страны лежит, по Беркли, в расширении сферы трудовой деятельности, в ее стимулировании. С этой целью следует формировать и развивать потребности людей: «Разве создание потребностей не является самым подходящим путем для выработки у людей трудолюбия?» (43, 511). Нужно также всячески сокращать непроизводительные расходы, ограничивать ввоз и потребление предметов роскоши, расширять экспорт товаров, осуществлять политику протекционизма.

Такова в общих чертах программа мер, предложенная Беркли и рассчитанная на подъем экономики, рост национального богатства. Как видно, эта программа игнорировала нужды трудящихся масс, обходила молчанием вопрос о подлинных причинах их бедственного положения. Более того, пауперизацию обездоленных ирландских крестьян, вынужденных нищенствовать и бродяжничать, Беркли рассматривал как следствие их лени, нежелания трудиться и предлагал направлять бродяг и нищих в работные дома.

Во всех сочинениях Беркли, в том числе и в работах, посвященных вопросам экономики и политики, присутствуют мысли о религии, скрепляющей «всякое человеческое общество», и «атеистическом богохульстве», являющемся самым опасным для общественности преступлением, питающим все другие преступления и пороки (см. 68, 6, 219). Воинствующий защитник религии епископ Беркли вошел в историю английской философии XVIII в. как прямой антипод просветителей и гуманистов, отстаивавших передовые научно-философские и общественные взгляды.

**Критики и защитники
берклианства**

Судьба философского учения Беркли сложна и противоречива. Положения и выводы этого учения, ведущие к субъективному идеализму, граничащие с солипсизмом, стали предметом критики со стороны философов, придерживавшихся различных воззрений. Среди критиков Беркли были, например, англиканские теологи Д. Браун и У. Кинг. С позиций объективного идеализма философию Беркли критиковал его современник Э. Бэкстер. С критикой берклианства выступили Д. Юм, а также представители шотландской философской школы «здравого смысла» (Т. Рид, Д. Битти и др.)¹. На непоследовательность и противоречивость идеализма Беркли обращали внимание Кант и Гегель.

Субъективистские построения Беркли подвергались критике не только со стороны философов. В поэме Дж. Байрона «Дон Жуан» есть следующие строки:

Епископ Беркли говорил когда-то
Материя — пустой и праздный бред.
Его система столь замысловата,
Что спорить с ней у мудрых силы нет,
Но и поверить, право, трудновато
Духовности гранита; я — поэт,
И рад бы убедиться, да не смею,
Что головы «реальной» не имею.

Весьма своеобразным опровержением берклианства стал «аргумент Джонсона», названный по имени известного английского филолога и писателя С. Джонсона (1709—1784). Суть этого аргумента состоит в следующем. Беседа о философии Беркли со своим другом Д. Босуэллом, который считал, что учение Беркли невозможно опровергнуть, хотя оно и неверно, Джонсон внезапно ударил ногой по лежащему на дороге камню и проговорил: «Я так это опровергаю» (см. 57). Смысл «аргумента Джонсона» состоит, таким образом, в обращении к повседневному жизненному опыту, неоспоримо свидетельствующему о реальности внешнего мира.

Наиболее решительными и последовательными критиками учения Беркли выступали в XVIII в. философы-материалисты: Пристли в Англии, Гольбах и Дидро во Франции. Отстаивая принципы материалистического сенсуализма, Пристли обращал внимание на несостоятельность субъективно-идеалистической гносеологии Беркли, отвергал его

¹ Взгляды названных философов рассматриваются в дальнейшем изложении.

тезис о том, что «ничего материального не существует» (41, 3, 213). С еще большей резкостью критиковали философию Беркли французские материалисты, что будет показано во втором разделе настоящей книги. Не случайно В. И. Ленин считал необходимым воспроизвести в «Материализме и эмпириокритицизме» «отзыв о Беркли главы энциклопедистов Дидро» (2, 18, 28).

Лишь XIX век принес признание Беркли как философу¹. Причиной этому был поворот буржуазной философии в сторону позитивизма, воспринявшего и развившего многие положения берклианского феноменализма. В числе первых пропагандистов идей Беркли был издатель и комментатор его сочинений А. Фрейзер. Как убедительно показал В. И. Ленин, этот адвокат берклианства пытался представить епископа Клойнского в качестве сторонника «естественного реализма», именовал его учение теорией «универсального естественного символизма», предвосхищая терминологические ухищрения эмпириокритиков, направленные на маскировку своего субъективного идеализма (см. 2, 18, 21—22).

Современные защитники берклианства из лагеря неопозитивистов прилагают не меньше усилий, чем их предшественники, для того, чтобы возродить и возвысить философию Беркли. Берклианский «имматериализм» выдается с этой целью за специфическую форму «реализма», сближается с доктриной неопозитивизма (см. 67; 74; 83). С другой стороны, Беркли-философ рекламируется как мыслитель, который вел бескомпромиссную борьбу с «метафизикой» материализма. Показательна в этом отношении международная философская конференция, приуроченная к 250-летию пребывания Беркли на о-ве Род-Айленд. Ее участники чествовали Беркли как идейного предшественника современных буржуазных субъективно-идеалистических концепций, отрицающих объективное содержание научно-философского знания (см. 69).

Философия Беркли продолжает, таким образом, выполнять свою идеологическую функцию, служить интересам защиты идеализма и религии. Вот почему сохраняет в полной мере свою актуальность ленинская критика берклианства, разоблачающая софизмы идеалистической философии,

¹ Среди немногочисленных сторонников Беркли в XVIII в следует назвать американского философа-идеалиста С Джонсона (1696—1772). Под влиянием субъективного идеализма Беркли находился и американский философ Д. Эдвардс (1703—1758).

раскрывающая с позиций диалектико-материалистической теории познания внутреннюю противоречивость и несостоятельность учения «философствующего епископа».

Глава 7

ЮМ

Основные этапы
творческой биографии
Юма

Давид Юм (1711—1776) родился в шотландской дворянской семье. После учебы в Эдинбургском университете и кратковременной работы в качестве коммерсанта он отправляется в трехлетнюю (1734—1737) поездку по Франции. Именно в этот период и был подготовлен его главный философский труд — «Трактат о человеческой природе», первые две книги которого («О познании» и «Об аффектах») вышли в 1739 г., а третья книга («О морали») — в 1740 г. Вопреки ожиданиям Юма «Трактат» не вызвал интереса у широкой публики; он, по словам автора, «вышел из печати мертворожденным, не удостоившись даже чести возбудить ропот среди фанатиков» (84, I, 68). Однако опубликованные им в 1742 г. эссе на различные темы уже имели успех. Юм предпринимает неудачную попытку занять кафедру «этики и пневматической философии» Эдинбургского университета. Также неудачей закончилась его попытка занять кафедру логики в университете Глазго. Одной из причин того, что Юму так и не удалось сделать академическую карьеру, явилось противодействие со стороны пресвитерианских богословов.

В 1748 г. выходит «Исследование о человеческом познании», а в 1751 г. — «Исследование о принципах морали», представляющие переработанные и сокращенные варианты первой и третьей книг «Трактата». Приблизительно в это же время были написаны и «Диалоги о естественной религии», опубликованные, правда, лишь посмертно. В 1752 г. Юм издает эссе на политэкономические темы. Начавшаяся дружба с А. Смитом оказала влияние на них обоих. Уступая Смиту по глубине и основательности разработки экономических вопросов, а также в своеобразии предложенных решений, Юм тем не менее стимулировал многие важные идеи своего более молодого друга. Исчерпывающую характеристику Юма как экономиста дал Ф. Энгельс: «Юм... остается и в области политической экономии почтенной величиной, но здесь он менее всего может быть признан оригинальным исследователем, а тем более — мыслителем, составившим эпоху в науке. Влияние его экономических очерков на тог-

дашние образованные круги объясняется не только их превосходной формой изложения, но в еще гораздо большей степени тем, что они являлись прогрессивно-оптимистическим дифирамбом расцветавшим тогда промышленности и торговле...» (1, 20, 250).

Работа в качестве библиотекаря Эдинбургского общества адвокатов дала Юму доступ к богатому фактическому материалу, на основе которого была подготовлена его восьмитомная «История Англии». В этом издании Юм особое внимание уделяет психологическим мотивам деятельности великих исторических личностей. Хотя сам Юм объяснял, в частности, успех второго тома тем, что он понравился вигам, в целом шотландский мыслитель стремился выдерживать более или менее нейтральную точку зрения в отношении вигов и тори, надеялся на полное сближение их позиций. Социально-политические взгляды Юма представляют классический образец идеологического отражения компромисса британской земледельческой аристократии и крупной буржуазии, который во многом определял развитие политической жизни страны в XVIII в., несмотря на временный переход власти к той или другой партии.

В 1757 г. была опубликована «История естественной религии». Участие в 1763 г. в дипломатической миссии в Париже позволило Юму ближе познакомиться с французскими просветителями, в том числе и с материалистами-атеистами. Многие из них, считая его своим верным союзником, не учли, что он не только не был атеистом, но иногда осуждал атеистов. Особое значение имеет его дружба с Руссо, которая, однако, закончилась полным разрывом между ними во время поездки последнего в Англию.

В 1767—1768 гг. Юм был помощником государственного секретаря в Лондоне. Он умер в 1776 г. в Эдинбурге.

Психологизация Юмом
теории познания.
Описание структуры
опыта. Агностицизм

Во введении к своему «Трактату» Юм констатирует шаткость оснований всех наук, а также усиливающиеся предрассудки образованной публики его времени против философии как таковой. И причина этого, по его мнению, в том, что еще недостаточно развита «наука о человеке», о его познавательных возможностях. А ведь математика, естествознание, логика, этика и критицизм (т. е. эстетическая критика) — все это зависит от философской науки о человеке. Такая наука должна быть эмпирической и при этом ни в коем случае не выходить в своих выводах за пределы описания явлений; она не должна претендовать на познание сущности материи

и духа. Шотландский философ, таким образом, с самого начала предприняемого им исследования выдает *феноменалистические* и *агностические* тенденции своей философии.

Вопрос об источнике знаний Юм решает с сенсуалистической позиции. Познавательный опыт складывается из «восприятий» (*perceptions*)¹, которые имеют ряд общих черт с исходными элементами концепций чувственного опыта Локка и Беркли — «идеями». В этом нет ничего удивительного, поскольку британские эмпирики XVIII в. были, как правило, сторонниками своеобразного «психологического атомизма». Вместе с тем в самой трактовке этих элементов опыта философами-эмпириками имеется и существенная разница. В отличие от Локка, занимавшего материалистическую позицию и считавшего, что «простые идеи» являются результатом воздействия независимых внешних объектов на наши органы чувств, а также имматериалиста Беркли, для которого идеи-ощущения и есть сама «реальность», Юм декларирует *скептическую* позицию, утверждая проблематический характер самих внешних объектов. В дальнейшем мы, однако, убедимся в том, что его, казалось бы, «нейтральная» позиция на самом деле есть позиция субъективного идеалиста, непосредственно продолжающего берклианскую линию в самом радикальном направлении. Пример Юма важен и поучителен тем, что наглядно показывает, как крайний феноменализм, составляющий гносеологическую основу его теоретической философии, фактически приводит к саморазрушению. Явившись создателем (вместе с Беркли) новой, не имеющей себе аналога в прешествующем развитии философской мысли разновидности идеализма, он в значительной степени подготавливает различные версии идеалистического эмпиризма в буржуазной философии XIX—XX в.

Описывая структуру опыта, Юм подразделяет все восприятия на «впечатления» (*impressions*) и «идеи». Это разделение, которое им, однако, специально не обосновывается, он оценивал как самое фундаментальное свое открытие в теории познания. Хотя слово, использованное для обозначения впечатлений, и несет в себе смысловой оттенок непосредственного материального воздействия, в действительности ничего подобного не предполагается в юмовской теории.

¹ Следует иметь в виду, что юмовские «восприятия» нельзя отождествлять с тем, что понимается под этим термином в современной психологической науке, а именно с восприятием как более или менее *целостным* образом отражаемого нашими чувствами объекта.

Шотландский философ, как будет показано далее, фетишизирует простую данность «атомов» чувственного опыта и отрицает их способность отражать воздействие на субъекта объектов внешнего мира.

Идеи же — это, по определению, лишь *копии* впечатлений, уступающие им в степени яркости и живости. Используя психологический критерий для различения двух видов элементов опыта, сенсуалист Юм в общем идет по стопам «континентальных» философов-рационалистов, однако в отличие от последних (например, Лейбница) не уточняет свое понимание яркости и живости, довольствуясь туманными ссылками на эти свойства.

Несмотря на то, что Юм критикует Локка за включение всех видов восприятий в состав идей, он сам в своей концепции не усматривает существенного, *качественного* отличия впечатлений от идей и поэтому совершает характерную для одностороннего сенсуализма подмену понятийно-мыслительного уровня знания чувственными представлениями, различающимися лишь в количественном отношении¹. Все идеи он по сложившейся в ту эпоху традиции делит на простые, т. е. не допускающие расчленения, и сложные (модусы, субстанции и отношения). Простые идеи происходят из впечатлений и обязательно им соответствуют. В то же время Юм несколько ослабляет свою жесткую сенсуалистическую установку, приведя в «Трактате» пример, который показывает, что идеи не абсолютно лишены возможности предшествовать соответствующим им впечатлениям. Речь идет о так называемом парадоксе цвета, из которого вытекает вывод относительно способности человека вообразить себе простую идею оттенка того или иного цвета, известного ему ранее, хотя этот оттенок он никогда и не воспринимал чувствами.

Шотландский философ уверен, будто его учение об опыте позволяет окончательно разрешить знаменитую проблему «врожденных идей». И здесь мы встречаемся с характерным для него способом рассуждения. Он не занимается, подобно Локку, критикой рационалистической теории таких идей, но оценивает различные возможные значения понятия «врожденное», как бы оставляя в стороне саму гносеологическую проблему в целом. Юмовский путь решения — это, по су-

¹ Дискуссия по поводу интерпретации «идей», в которой участвовали многие философы, имела большое значение для британской философии XVIII в., ибо отражала не только различие гносеологических позиций, но и сам процесс становления новой философской терминологии.

ществу, ликвидация важной проблемы путем рассечения ее на отдельные, взаимно несвязанные аспекты. Так, он, например, полагает, что если «врожденное» равнозначно «естественному», тогда, конечно, все восприятия следует признать врожденными. Если же «врожденное» — это то, что первично, тогда в соответствии с его концепцией опыта получается, что все впечатления врождены, а идеи не врождены. Когда же под «врожденным» понимают то, что совпадает со временем рождения человека, тогда сам спор сторонников и противников «врожденных идей» теряет смысл, ибо установить, когда начинают мыслить с помощью идей, невозможно (см. 84, 2, 24—25).

Следуя терминологии, разработанной Локком, Юм делит все впечатления на впечатления ощущения и впечатления рефлексии. Первые возникают от неизвестных нам причин. Особенности появления у человека этого рода впечатлений должны, по его мнению, изучать анатомы, а не философы. В отличие от многих своих современников-философов Юм не дает исследования отдельных чувств, его практически не интересует вопрос о том, какие из чувств несут наибольшую и достоверную информацию о мире. Идеалистический сенсуализм Юма лишен какого-либо развинутого физиологического обоснования.

Что же касается впечатлений рефлексии, то они возникают в результате действия на ум некоторых идей ощущений (т. е. копий впечатлений ощущения), например идей удовольствия и страдания. Так появляются впечатления «желания», «отвращения», «надежды», «страха» и прочие, имеющие, следовательно, производный характер.

Все впечатления сохраняются и перерабатываются в уме в идеи с помощью способностей памяти и воображения. Для памяти важно сохранить сам порядок последовательности идей. А вот воображение свободно перемещает идеи. «Из этих впечатлений или идей памяти, — пишет Юм, — мы образуем своего рода систему, охватывающую все то, что мы помним как воспринятое либо внутренним восприятием, либо внешними чувствами, и каждую частность этой системы наряду с наличными впечатлениями называем обычно *реальностью*» (84, 1, 208). Итак, система взаимосвязанных элементов опыта субъекта и выступает у шотландского философа единственной реальностью, подлежащей изучению в его философии, использующей для этого метод самонаблюдения. Свою задачу он видит в детальном описании психологического механизма такой связи восприятий.

Юм утверждает, что «человеческой природе» изначально присуще некоторое важное свойство, или «принцип». Таким принципом объявляется им принцип ассоциации. Однако признание ассоциаций в качестве главного свойства «человеческой природы» отнюдь не свидетельствует о том, что в этом вопросе шотландский философ избирает натуралистическую линию. Ведь сущность принципа, по признанию Юма, совершенно непознаваема, а наличие какого-либо физиологического механизма, обуславливающего возникновение ассоциаций, крайне проблематично. Агностическая установка закрывает перед ним тот перспективный путь исследования ассоциаций, по которому пошли материалисты Д. Гартли и Д. Пристли.

Всего Юм называет три типа ассоциации идей. Во-первых, это ассоциация *по сходству*. Так, портрет отсутствующего друга способен оживить нашу идею о нем благодаря имеющемуся сходству. Но эта ассоциация, признает Юм, часто (особенно когда какое-нибудь качество становится общим большому числу объектов) приводит к ошибкам. Во-вторых, это ассоциация *по смежности* в пространстве и во времени. Когда, например, находишься всего в нескольких милях от своего дома, мысли о близких значительно живее, чем в случае удаления от дома на большое расстояние. И, наконец, наиболее широко встречающаяся ассоциация — это ассоциация *причинности*. Можно было бы говорить еще и о «контрастном» отношении между идеями, но это, указывает Юм, не будет самостоятельным типом ассоциации, а лишь комбинацией первого и третьего типов, поскольку из идей двух противоположных объектов одна является *причиной* уничтожения другой, а уничтожение идеи объекта предполагает идею его существования, основанную на *сходстве* с самим собой (т. е. фактически самоидентичность объекта) (см. 84, 2, 27).

Эту типологию ассоциаций трудно признать идеальной. Судя по нескольким примерам, приводимым Юмом, первый и второй типы не столь уж различаются. В то же время, как показывает дальнейший анализ им ассоциации по причинности, последняя сама включает в себя отношения смежности. Но основной недостаток состоит в том, что Юм абсолютизирует свою типологию, считая ее завершенной и единственно возможной.

Как и многие другие британские философы XVIII в., Юм сравнивает принципы его «моральной философии» (и прежде

всего принцип ассоциации) с ньютоновским законом гравитации. При этом для шотландского философа характерно подчеркивание непознаваемости причин действия как принципов «человеческой природы», так и естественного притяжения в «телесном мире». Сравнение с механическими закономерностями вообще должно было, по его замыслу, возвысить значимость описываемых им закономерностей «духовного мира». Однако следует постоянно помнить, что ньютоновский методологический подход в целом противоположен юмовскому и что агностическая характеристика, данная Юмом многим открытиям Ньютона, не соответствует действительности. Правда в отличие от Беркли Юм старался не афишировать свое философское расхождение со взглядами великого английского ученого.

Классификация
отношений

Одновременно с типологией ассоциаций Юм выдвигает свою, довольно путаную интерпретацию понятия «отношения». Ассоциации при этом оказываются одним из видов так называемых философских отношений. В отличие от отношений в обыденном смысле слова, видимо, понимаемых им как особые качества, философские отношения суть обстоятельства или ситуации, в силу которых ум сопоставляет идеи. Всего таких отношений семь видов. Четыре из них — сходство, противоположность, степени качества и количества — зависят только от характера самих идей и могут быть предметом достоверного знания, ибо получаются с помощью строгих абстрактных рассуждений. Об остальных отношениях — отношениях тождества, пространственно-временных и каузальных — узнают лишь из опыта. Такая точка зрения приводит Юма к крайней, недиалектической позиции резкого размежевания опытного и внесопытного. Математика выступает для него образцом достоверного и непротиворечивого знания — ее выводы априорны и аналитичны. Все же остальное знание имеет вероятностный, проблематический характер. Но именно эта юмовская дихотомия и была воспроизведена в XX в. логическими позитивистами, которые, стремясь элиминировать «традиционную» философию («метафизику»), с одобрением цитировали известные слова шотландского философа, заключающие первое «Исследование»: «Возьмем, например, в руки какую-нибудь книгу по богословию или школьной метафизике и спросим: *содержит ли она какое-нибудь абстрактное рассуждение о количестве или числе?* Нет. *Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах и существовании?* Нет. Так бросьте ее в огонь, ибо в ней не

может быть ничего, кроме софистики и заблуждений!» (84, 2, 168).

Описывая различные отношения, Юм проявляет последовательность, ибо не показывает, какие же впечатления соответствуют самой сложной идее «отношения». Когда он рассматривает другие виды идей, он требует, чтобы они были скопированы с тех или иных впечатлений, в противном случае от некоторых идей придется отказаться¹. «Отношение» же в системе Юма фактически функционирует как *активный* принцип сознания, не сводимый к простой чувственной рецептивности, а это бесспорно противоречит его исходной феноменалистической установке.

Теория абстракции
и критика идеи
«субстанции»
как таковой

Указанное требование Юм предъявляет, например, такой важной философской идее, как идея «субстанции». Он спрашивает: извлекается ли эта сложная идея из впечатлений ощущения или рефлексии? Ответ шотландского философа негативен, ибо субстанция, как он отмечает, не есть ни цвет, ни вкус, ни запах, а также ни страсть или эмоция, т. е. ни один из возможных в его учении элементов чувственного опыта. «Идея субстанции, равно как и идея модуса, не что иное, как совокупность простых идей, объединяемых воображением и наделяемых особым именем, с помощью которого мы можем вызвать эту совокупность в собственной памяти или в памяти других людей» (84, 1, 105).

Верный своему чисто психологическому, интроспективному способу исследования, Юм утверждает, что воображение придумывает нечто неизвестное и невидимое, но якобы остающееся *постоянным* при всех изменениях в положении объекта, когда нарушается привычное течение восприятий. Таким образом, субстанция — это просто удобная фикция воображения.

Юм продолжает линию Беркли, опровергавшего понятие материальной субстанции, но в некотором смысле занимает более последовательную позицию, чем его предшественник, ибо, отталкиваясь от критики абстрактной идеи «субстанции» как таковой, направляет атаку как в сторону материальной, так и в сторону духовной субстанции.

Юм также в целом примыкает к берклианской субъек-

¹ В критической литературе это иногда называют «бритвой Юма» (по аналогии с известной «бритвой Оккама»). Подобное требование также предвосхищает различные неопозитивистские варианты так называемой верификационистской концепции значения слов и выражений.

тивно-идеалистической версии номинализма. Он, в частности, считает, что ум не может образовать представления о количестве и качестве, если нет точного представления о степенях того и другого. Идеи, являясь копиями дискретных впечатлений, обладающих конкретными характеристиками, тоже должны быть исключительно конкретными. Правда, у шотландского философа в его варианте *репрезентативной теории* большую роль играет язык: «Особенная идея становится общей, будучи присоединена к *общему имени*, т. е. к термину, который благодаря привычному соединению со многими другими особенными идеями находится в некотором отношении к последним и легко вызывает их в воображении» (84, 1, 112). Частные по своей природе и ограниченные по объему идеи привычная ассоциативная связь делает представителями большого числа других идей. Слово, исполняющее сигнальную функцию, способствует тому, что «фантазия пробегает весь мир, собирая идеи, относящиеся к какому-нибудь предмету» (84, 1, 114). Как это конкретно происходит, Юм объяснить не может, нарекая данный процесс «магической способностью нашей души».

Репрезентативная теория Юма страдает тем же главным недостатком, что и аналогичная теория Беркли. В ней происходит подмена абстрактных понятий конкретными идеями-представлениями, скопированными с «ярких» чувственных впечатлений. Субъективно-идеалистический эмпиризм Беркли и Юма отмечен непониманием диалектики абстрактного и конкретного, чувственного и рационального, что приводит к отрицанию специфики мыслительной деятельности, ее форм и объектов. Это не могло не повлечь негативных последствий, и в первую очередь противоречия с достигнутым уровнем научного знания. Основываясь, в частности, на репрезентативной теории, Юм настойчиво доказывал, что ум не может иметь идеи «бесконечности».

Отрицание возможности воспринимать чувствами идею «бесконечности» означает для феноменалиста Юма и отрицание онтологического статуса бесконечности. В этом вопросе он послушно следует берклианской концепции «минимально воспринимаемого»: «...воображение достигает некоторого *минимума*, т. е. ...оно в состоянии вызвать в себе такую идею, дальнейшее подразделение которой непредставимо, а дальнейшее уменьшение невозможно без полного ее уничтожения» (84, 1, 118). Поскольку, рассуждает Юм, никакое конечное протяжение не заключает в себе бесконечного количества частей (а эта посылка шотланд-

Истолкование
пространства

Отрицание возможности воспринимать чувствами идею «бесконечности» означает для феноменалиста Юма

ского философа неверна), то оно не может быть делимо до бесконечности. Если признать бесконечную делимость протяжения, то тогда, полагал он, нельзя будет определить равенство каких-либо геометрических объектов, так как в этом случае не представляется возможным подсчитать их составные части. Очевидно, что чувственный характер геометрии, отстаиваемый им в «Трактате», уже не соответствовал передовому уровню развития этой науки в XVIII в., во многом связанной с идеей «бесконечного».

Несмотря на то что пустое пространство Юм считает непредставимым (т. е., по его меркам, несуществующим), он все же допускает правомерность ньютоновских рассуждений о способности тел располагаться в пустом пространстве. Только данной способности он дает сугубо агностическое обоснование и даже воздает двусмысленную похвалу создателю механического учения за его «скромный скептицизм и откровенное признание невежества в вопросах, лежащих за пределами всякой человеческой способности» (84, I, 159). В общем перед нами пример часто встречающегося и внутренне противоречивого мотива философии Юма — желания сочетать агностицизм с признанием важности новейших достижений естествознания. Неспособность науки своего времени давать удовлетворительное объяснение тем или иным явлениям природы (в чем, конечно, нет ничего особенного и могущего служить основанием для переоценки возможностей науки как таковой) он обычно рассматривает как аргумент в пользу теоретико-познавательно скептицизма.

Идея протяжения и связанных с ним качеств трактуется шотландским философом как копия впечатлений цветных точек и порядка их появления в уме. Многие философы, возмущался он, незаконно подставляют невидимое и неосознаваемое расстояние на место конкретного протяжения. Причина этого «заблуждения» лежит в том, что в силу тесной связи слов и идей мы часто употребляем первые, забывая об идеях как их конкретных, чувственно воспринимаемых значениях.

Юм в основном повторяет берклианский «аргумент» в пользу полной субъективности «первичных» качеств. «Идею протяжения, — пишет шотландский философ, — мы получаем исключительно посредством чувств зрения и осязания, а если все качества, воспринимаемые чувствами, существуют в уме, но не в объекте, то заключение это должно быть перенесено и на идею протяжения, которая находится в полной зависимости от чувственных идей, или идей вто-

ричных качеств» (84, 2, 157). «Вторичные» качества Юм прямо отождествляет с такими чисто субъективными состояниями, как страдания и наслаждения, говоря, что их различие чисто терминологическое. Что же касается «первичных» качеств (т. е. фигуры, объема, движения, плотности), то принятое их отделение от «вторичных» в действительности совершенно не реально, а лишь создается нашим воображением и не представляет никакой пользы.

Оценка идеи
«существования»

Несмотря на то что каждое впечатление и соответствующая ему «ясная» идея объявляются существующими, сама идея «существования», по Юму, не происходит из какого-либо конкретного впечатления. У него восприятия отнюдь не свидетельствуют о каком-то виде бытия. «Просто думать о какой-нибудь вещи и думать о ней как о существующей совершенно одно и то же. Идея существования, присоединенная к идее какого-нибудь объекта, ничего к ней не прибавляет. Что бы мы ни прибавляли, мы представляем это как существующее» (84, 1, 162). В своей негативной оценке существования Юм в значительной мере предвосхищает кантовскую критику понимания существования как особого предиката. Хотя оба философа исходят из неодинаковых общеполитических оснований, но их позиции оказались в равной степени направленными против так называемого онтологического аргумента, популярного среди философов-рационалистов, а также некоторых теологов. «...Утверждая, что бог существует, — пишет Юм, — мы просто образуем идею божества соответственно своему представлению о нем и не представляем существование, приписываемое ему, в виде отдельной идеи, которую мы прибавили бы к идее его других качеств...» (84, 1, 192).

Существование, по Юму, не может быть необходимым свойством объектов, ибо оно обнаруживается на основе субъективного опыта, с помощью аргументов, исходящих из знания причин и действий. Допустимо без противоречия мыслить что-либо как существующее и несуществующее одновременно, так как воображение способно отделить идею причины от идеи начала существования. Совершенно иначе, однако, обстоит дело в математических науках, поскольку в них отрицание аналитических истин неизбежно ведет к противоречию.

Все же, несмотря на вытекающую из рассуждений Юма о понятии существования критику «рациональной теологии», что имело в конкретном историческом контексте прогрессивное значение, не следует упускать из виду того, что его

выступление против данного понятия касалось и существования внешнего мира, объективной реальности, материи. И поэтому отнюдь не случайно, что взгляд Юма на проблему существования возрождается в XX в. таким субъективно-идеалистическим направлением буржуазной философии, как неопозитивизм. Например, английский философ Б. Рассел, основываясь на результатах своих логико-математических и гносеологических исследований и прямо ссылаясь на стимулирующее воздействие скептической позиции Юма, предлагал отказаться от использования в философии и науке понятия существования как якобы приводящего к заблуждениям и парадоксам.

Способ образования
идеи причинности

В отличие от своих предшественников в британской эмпирической философии, отводивших проблеме причинности в основном второстепенную роль, Юм ставит анализ причинности в центр своей теоретической философии. Из трех выделенных им видов отношений (которые, по определению, не вытекают из содержания идей и не могут быть предметом достоверного знания) о невоспринимаемых явлениях свидетельствует лишь отношение причинности. Идея причинности возникает в результате определенных отношений между объектами. Во-первых, это уже знакомое нам отношение *смежности* в пространстве и во времени: «...ни один объект не может произвести действие в такое время и в таком месте, которые хоть несколько отделены от времени или места его существования...» (84, I, 171). Но безусловная приверженность Юма данному отношению вступала в противоречие с основаниями ньютоновской механики, предполагающей, как известно, «принцип дальности действия». Правда, шотландский философ не выдвинул никаких естественно-научных аргументов в пользу противоположного физического принципа — «принципа близости действия». Такого рода научный спор вообще находился в стороне от его психологизированного исследования.

Во-вторых, идея причинности, по Юму, обязательно предполагает отношение *предшествования* причины действию во времени, «ибо если бы одна причина была одновременно со своим действием, а это действие — со своим действием и т. д., то ясно, что вообще не существовало бы последовательности и все объекты должны были бы быть сосуществующими» (84, I, 172). Юм, как видно, не желает учитывать то, что хотя причина и предшествует своему действию, они могут долгое время сосуществовать, причем действие при этом само зачастую влияет на причину.

Обращает на себя внимание тот факт, что шотландский философ отказывается считать существенно важным отношение *порождения* причиной действия. Он подчеркивает, что, поскольку мы имеем дело с одними восприятиями, которые совершенно пассивны, невозможно ни логически, ни опытным путем доказать наличие порождающей силы в какой-либо причине. Последняя же причина самих восприятий нам совершенно неизвестна. Активное отрицание Юмом реальности порождения причиной действия — это главный составной элемент его идеалистической критики *объективной* причинности.

Вместе с тем определенной заслугой шотландского философа можно считать показ им того, что суждения относительно причинности не обладают строго аналитическим характером, что каузальные и логические связи не совпадают. Это наносило удар по односторонней позиции рационалистической метафизики в данном вопросе и в дальнейшем оказало влияние на возникновение «критической философии» Канта, пробудив немецкого философа, по его словам, от «догматической дремоты».

Но самое важное отношение, по заявлению Юма, — это отношение, которое обычно называют *необходимой* связью между причиной и действием. Рассмотрение проблемы причинности поэтому принимает у него форму выяснения психологического способа образования идеи необходимости.

Юм подчеркивает, что не может быть никаких убедительных логических аргументов в пользу того, что новые случаи, с которыми мы еще не встречались, будут обязательно похожи на те, с которыми мы уже знакомы из опыта. «...Предложение *будущее-похоже на прошлое*, — пишет он, — не основано на каких-либо аргументах, но проистекает исключительно из привычки, которая принуждает нас ожидать в будущем той последовательности объектов, к которой мы привыкли» (84, 1, 238). Юмовская острая постановка проблемы, впоследствии получившей название проблемы обоснования (или оправдания) индукции, имела немаловажное эвристическое значение для развития философии и методологии науки. Шотландский философ указывал, что подобные заключения и обобщения не являются результатами чисто логической деятельности разума, а предполагают причинные отношения, основанные на опыте, который, однако, не дает нам достоверности, присущей правильному логическому выводу. Индукция строится на вере в единообразие мира, но последнее, по его мнению, недоказуемо.

Ф. Энгельс, как известно, впоследствии также отмечал, что индуктивное умозаключение оказывается проблематическим, вероятностным, и в силу этого односторонний индуктивизм, понимаемый как универсальная методология познания, ошибочен. В то же время он не считал, что индукция основывается лишь на вере и потому заведомо является недостоверной. По его мнению, индукция в познании неотделима от дедукции и они совместно способны приводить к объективной истине. В основе такой позиции Энгельса лежит учет им решающей роли социально-производственной практики людей, осознание того, что «...деятельность человека *производит проверку* насчет причинности» (1, 20, 545), выводов от прошлого к настоящему и будущему. Для Юма же критика индукции — это еще один аргумент в пользу линии агностицизма и скептицизма, построенный на отрицании объективной закономерности и материального единства мира. Последовательное проведение подобной линии неизбежно приводит к конфликту с развитием наук. Но такого конфликта Юм, как мы знаем, всеми силами старался избежать. Это обстоятельство придает его концепции противоречивый характер.

Считая объективную причинность сомнительной и недоказуемой, шотландский философ переключает все свое внимание на интроспективное описание психологического способа формирования нашего твердого убеждения в том, что «необходимая» причинность все же существует. И здесь он в первую очередь обращается к понятию веры.

Вера и привычка Хотя Юм уделяет много места исследованию роли веры в познании, он не дает четкого определения этого понятия. Следует заранее отметить, что речь в его теоретической философии идет о вере, которая в английском языке обозначается словом «belief», в противоположность собственно религиозной вере — «faith».

Юм подчеркивает, что вера не может считаться разновидностью некоего «интеллектуального действия» — она просто сопровождает впечатления чувств, придавая им живость. В этом плане она выступает как яркая идея, ассоциированная с тем или иным впечатлением (см. 84, 1, 194). Однако то, как же именно идея, являющаяся в его схеме лишь *копией*, способна оживлять впечатления, Юм не разъясняет.

В определенном противоречии с пониманием веры как особой идеи Юм тут же заявляет, что вера есть «устойчивое представление какой-нибудь идеи, до известной степени приближающееся к непосредственному впечатлению» (84, 1,

195), что это «особый способ образования идеи» (84, I, 196). Такая вера возникает непосредственным путем, она есть проявляющееся в нашем поведении чувство убедительности, которое отсутствует у вымыслов воображения.

Непоследовательность концепции веры у Юма достаточно очевидна, и этот факт должен быть специально отмечен, ибо шотландский философ рассматривает веру как важнейший механизм формирования идеи причинности, опирается на свой анализ веры во всех дальнейших рассуждениях. Колеблясь между пониманием веры как некоторой идеи и как особого врожденного чувства или способа представления идей, он, видимо, в большей степени склоняется ко второй точке зрения. Учение о вере, как и интерпретация им других центральных понятий своей философии, в конце концов строится на агностической и феноменалистической основе.

С не характерной для него категоричностью Юм также утверждает, будто источником веры является *привычка*. Но это мало что проясняет, ибо сама привычка рассматривается им как один из непознаваемых принципов «человеческой природы». Привычка, по Юму, складывается на основе многократного повторения тех или иных впечатлений и действует чисто инстинктивно, придавая устойчивость непостоянному содержанию нашего опыта. Она способствует неосознанному усвоению того эмпирического правила, что «одинаковые объекты, поставленные в одинаковые условия, всегда будут производить одинаковые действия» (84, I, 205).

Случайность и необходимость.
Определение «причины»

Все человеческое познание Юм подразделяет на собственно «знание», «доказательства» и «вероятности», которые, однако, в сущности, не слишком отличаются, поскольку критерий деления у него чисто психологический. Так, «знание» определяется как особая уверенность, возникающая в душе в результате сравнения идей. В то же время Юма мало интересует такая фундаментальная характеристика знания, как его *истинность*, что объясняется крайней феноменалистической позицией, занятой шотландским философом. Ведь основу в его гносеологии составляют впечатления, которые ничего не отражают, представляя собой единственную «реальность».

Что же касается «вероятности», то она сопровождается чувством неуверенности и может основываться как на причинно-следственных отношениях, так и на случайности (см. 84, I, 228). Случайность Юм не считает чем-то реальным и объективным, а рассматривает лишь как состояние незнания причин: «...то, что профаны называют *случайностью*,

есть не что иное, как тайная и скрытая причина» (84, I, 234).

Внешне Юм присоединяется к тому субъективному истолкованию случайности, которого в истории философии придерживались различные философы-детерминисты — от Демокрита до французских просветителей XVIII в. Но это сходство только внешнее, ибо самое главное здесь заключается в том, понимается ли при этом причинность как разновидность всеобщей и объективной связи или нет. Юм же дает негативный ответ на этот принципиальный вопрос.

Итак, за тем, что принято называть случайностью, согласно Юму, всегда скрыта некоторая причина. Но обладают ли сами причины дееспособностью? Этот вопрос признается шотландским философом одним из наиболее важных. Отвечая на него, он критически оценивает некоторые возможные объяснения дееспособности причин. Прежде всего он решительно отвергает интерпретацию бога как главной действующей причины, якобы обладающей бесконечной силой и энергией. И делает это на том основании, что идея бога, как и любая другая идея, извлекается из чувственных впечатлений, которые, по определению, совершенно лишены активности.

Другим возможным объяснением активности причин, указывает Юм, могла бы служить деятельность человеческой воли. Но и это решение вопроса им отбрасывается: «...в воле, рассматриваемой нами здесь в качестве причины, так же мало может быть обнаружена связь ее с действием, как и в любой материальной причине связь с ее собственным действием» (84, I, 268). Воля пассивна, поскольку она сама есть не что иное, как впечатление, и потому не может быть полновластной хозяйкой органов чувств.

То что нельзя по одному только внешнему виду объекта предсказывать, какое именно он произведет действие, свидетельствует, согласно Юму, что объектам как причинам на самом деле не присуща сила или энергия, иначе имело бы место обратное. Но этот его аргумент построен на необоснованном предположении, будто активность, если таковая была бы свойственна причинам, должна была восприниматься чувствами еще до начала действия причины и лишь в таком случае предсказания оказались бы осуществимыми. Любопытно также отметить, что сопоставление причинности и предсказуемости стало излюбленной темой для позитивистов XX в., перенявших, таким образом, эстафету у Юма.

Привычное соединение впечатлений и идей, постоянный *переход* одних в другие, сопровождающийся переживани-

ем особого чувства обязательности, и создает, по Юму, идею «необходимой» связи между причинами и действиями, поэтому «...необходимость есть нечто существующее в уме, а не в объектах...» (84, I, 274). Так как внешние объекты совершенно неактивны, то все сводится к регулярной связи восприятий. И поэтому, утверждает Юм, такие широко используемые в естествознании понятия, как понятия «сила инерции» и «сила тяготения», лишь описывают отдельные наблюдаемые события, но никак не раскрывают вызвавшие их причины.

Поскольку для Юма причины лишены силы и способности порождения своих следствий, то он полагает, что теряет основание аристотелевское учение о четырех видах причин, одной из которых как раз и является так называемая действующая причина. Нет нужды, на взгляд шотландского философа, и в различении причины и повода, ибо сама причина, по существу, низводится им на уровень повода. При таком понимании причинности Юмом пропадает потребность в исследовании конкретных условий, в которых действуют те или иные причины. Намечаемый им феноменалистический путь решения проблемы препятствует обнаружению *внутренней структуры* причин, что, как известно, чрезвычайно важно в научном познании.

Юм дает два определения причины: 1. «Мы можем определить причину как объект, предшествующий другому объекту и смежный ему, причем все объекты, сходные с первым, находятся в одинаковых отношениях предшествования и смежности к тем объектам, которые сходны со вторым». 2. «...Причина есть объект, предшествующий другому объекту, смежный ему и так с ним соединенный, что идея одного из них определяет ум к образованию идеи другого, а впечатление одного — к образованию более живой идеи другого» (84, I, 278). Он считает, что второе, психологизированное определение причины совершенно освобождает ее от свойства «метафизической» (т. е. в данном случае — объективной) необходимости, позволяет отождествлять «психическую» и «физическую» необходимость (84, I, 280). Но это и является откровенно идеалистическим решением, на что специально обращает внимание В. И. Ленин: «Субъективистская линия в вопросе о причинности есть философский идеализм (к разновидностям которого относятся теории причинности и Юма и Канта)...» (2, 18, 159).

Примеры, приводимые в произведениях Юма, свидетельствуют, что в вопросе о причинности он придерживался онтологической схемы «событие — событие». Сама по себе

эта схема может получить как материалистическую, так и идеалистическую интерпретацию. В первом случае, различая причину и носителя причины, в качестве которого выступает тот или иной материальный объект, мы связываем происходящие события с объективной реальностью. Во втором же случае события понимаются просто как определенные комбинации чувственных впечатлений. Именно такая идеалистическая точка зрения свойственна шотландскому философу.

Важно подчеркнуть, что психологизация и субъективизация каузальности сочетается у Юма с однолинейным, механистическим истолкованием свойств этого отношения. Он исходит из мнения о том, будто одна и та же причина связана с одним и тем же действием, и наоборот. Этот однозначный псевдодетерминизм не мешает, однако, сделать ему следующее признание, фактически подрывающее любую возможную закономерность явлений и научную картину мира: «Что угодно может произвести что угодно. Творение, уничтожение, движение, разум, желание — все это может произойти как друг от друга, так и от всякого другого доступного воображению объекта» (84, 1, 281).

Во второй и третьей книгах «Трактата» Юм возвращается к вопросу о соотношении необходимости и случайности (при этом он отождествляет случайность со свободой). В сфере морали, указывает он, проявляется подлинная необходимость, причинные связи здесь реальны. Объективная логика этического исследования заставила шотландского философа вступить в противоречие со своей собственной субъективистской интерпретацией причинности, разработанной им в его теоретической философии.

Юм переформулирует вопрос о существовании внешних объектов, считая, что нужно спрашивать, какие именно психологические механизмы заставляют нас верить в существование таких объектов. Почему тела признаются людьми независимыми от ума и имеющими постоянное и непрерывное бытие даже тогда, когда не воспринимаются? При ответе на этот вопрос особенно четко проявляется крайний феноменализм Юма. Чувства, говорит он, не могут быть источником указанного мнения, ибо сами восприятия нельзя отличить от внешних тел. К тому же мы не знаем, что такое личность как носитель этих восприятий. Даже свое тело каждый из нас представляет лишь как совокупность восприятий (84, 1, 301).

Проблема
внешних объектов

Большинство людей, по мысли Юма, и не стремятся отличать внешние объекты от восприятий. Они ощущают нечто единое и потому не могут согласиться с учением о «двоём существовании». «Ощущения, проникающие через ухо или глаз, и суть, по их мнению, истинные объекты» (84, I, 313). Только философы искусственно и в противоречии со здравым смыслом простых людей различают объекты и восприятия ума. Но в действительности самое большее, что философы имеют право сделать, это сформулировать соотносительную с восприятиями идею «объекта», которую можно будет использовать в зависимости от поставленных нами целей.

Юм продолжил атаку на материализм, начатую Беркли. Однако в отличие от своего предшественника, стремившегося придумывать специальные «аргументы» для опровержения понятия материальной субстанции, у шотландского скептика имматериалистическая тенденция как таковая уступает первое место критике представления об объективном и независимом от восприятий существовании отдельных материальных объектов.

Предложенное Юмом объяснение психологического механизма образования идеи «самотождественного», «независимого» объекта и служит ему для того, чтобы редуцировать эту идею к соответствующим ей впечатлениям, показать ее полную зависимость от них. Оказывается, что такое качество объекта, как его тождественность с самим собой, есть результат деятельности воображения. «Ход воображения» может быть столь плавным, что перерывы не замечаются, и оно смешивает эту последовательность восприятий с «тождественным» объектом. Причем, на взгляд Юма, такое смешение возникает у всех здравомыслящих людей. В случае сходства наших восприятий мы способны воображать некоторое непрерывное бытие, как бы заполняющее промежутки между восприятиями, и тем самым создавать фикцию их полного тождества. Для Юма это именно *фикция*, так как восприятия, согласно его учению об опыте, абсолютно дискретны и всегда возможно отделение одних от других. Причинно-следственные отношения, считает он, не позволяют нам заключать от наличия прерывистых восприятий к существованию непрерывных объектов. Наблюдению доступно лишь различие между восприятиями, но воображение способно как бы «нейтрализовать» эту идею различия функцией чего-то постоянного и неизменного, одним словом, идеей самотождественного внешнего объекта.

**Критика Юмом идеи
«духовной субстанции»**

Отвергнув материальную субстанцию и идею независимого существования объектов, Юм обращается к идее духовной субстанции. Он считает, что критиковать последнюю идею даже легче, чем первую. Дело в том, что совершенно невозможно с помощью самонаблюдения обнаружить особое впечатление духовной субстанции. Отдельные впечатления сами являются «субстанциями» в том смысле, что не нуждаются в поддержке со стороны чего-то еще. Если бы все же имелось особое впечатление духовной субстанции, то оно должно было бы обладать свойством, обычно приписываемым таковой, — постоянством. Но ни одно впечатление не бывает постоянным.

Воображение, отмечал Юм, способно приписывать духовным явлениям определенное место в пространстве, что, однако, абсурдно. И потому он призывал к «осуждению материалистов», связывающих мышление с протяжением, с телом. Но в равной степени заблуждаются, на его взгляд, и сторонники единой и неделимой духовной субстанции. «Истинная метафизика, — пишет шотландский философ, — учит нас, что представление о субстанции полностью смутно и несовершенно и что мы не имеем другой идеи субстанции, кроме идеи агрегата отдельных свойств, присущих неведомому нечто. Поэтому материя и дух в сущности своей равно неизвестны, и мы не можем определить, какие свойства присущи той или другому» (84, 2, 798).

В эссе «О бессмертии души», из которого взята данная цитата, Юм опровергает некоторые известные доказательства бессмертия духовной субстанции. Но это еще не означает, что он одновременно делает решающий шаг в сторону атеизма. Просто его взгляды по тем или иным вопросам религии отличаются (во многих случаях довольно существенно) от ортодоксальных. В частности, идею единой духовной субстанции Юм оценивает как столь же вредную для религии, что и спинозовская «субстанция». Он считает, что, объясняя все действия в мире проявлением духовной субстанции, теологи подают пример атеистам, которые рассматривают людей, животных и растения как проявления субстанции материальной.

Мышление для Юма не в большей степени активно, чем материя, ибо ни в том, ни в другом нельзя воспринимать какую-либо деятельную силу. Но активность мышления не может обосновываться и вмешательством бога, так как «...у нас нет идеи существа, обладающего какой бы то ни

было мощью, а еще менее такого, которое обладало бы бесконечной мощью» (84, I, 362).

Отвергнув обе главные субстанции, Юм освобождает себя от необходимости объяснения возможного способа их взаимодействия.

Проблема
тождества личности

Критика идеи духовной субстанции предваряет рассмотрение в «Трактате» вопроса о личном тождестве, который, по признанию Юма, в его время особенно занимал британских философов. И в самом деле, некоторыми из них еще до Юма были высказаны принципиальные точки зрения по этому сложному вопросу. Так, можно отметить, что Локк разделил рассмотрение вопроса о тождестве личности и вопроса о тождестве субстанции как таковой. Он также отличал понятие «личность» (как разумного и вменяемого субъекта) от понятия «человек» (как психофизического субъекта). Реальное тождество личности, по Локку, создается сознанием и памятью. Кроме того, приведя необычные примеры, связанные с нарушением телесного единства, ослаблением памяти и пр., он стал автором так называемого метода парадоксальных случаев, который в дальнейшем получил применение в философии и психологии. Позиция английского материалиста явилась отправной точкой в дискуссиях по проблеме личного тождества.

В отношении позиции Локка Юм высказывался критически. Он считал, что личное тождество не может создаваться сознанием, ибо последнее само есть, в сущности, лишь восприятие. Находя некоторые восприятия связанными в воображении с помощью ассоциативных отношений, мы приписываем им тождественность. В процессе самонаблюдения невозможно уловить особое «я» как нечто, существующее помимо отдельных восприятий.

Свою позицию по проблеме тождества личности Юм формулирует в словах: «...я решаюсь утверждать относительно остальных людей, что они суть не что иное, как связка или пучок... различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении...» (84, I, 367).

Если личность — это только пучок восприятий, а не субстанциальное единство, то к ней одинаково допустимо как присоединять те или иные группы восприятий (подчас, когда это *удобно*, называемых «объектами»), так и отделять. Личное тождество для шотландского философа — такая же фикция, как и тождество самих объектов, поскольку оно создается воображением с целью придать непрерывный

характер потока определенных восприятий. Подобное решение вопроса использовалось Юмом и в полемике с рационалистической этикой, предполагающей понятие души как абсолютного и идеального единства.

Скептицизм
как философская
и жизненная позиция

Подход, отстаиваемый Юмом, требует обязательного сведения любых философских понятий к непосредственно воспринимаемым «атомам» чувственного опыта — впечатлениям. Стараясь проводить эту линию радикального феноменализма, он как бы не замечает серьезнейших теоретических противоречий и просто неувязок, которые появляются в его позиции. Не удается ему согласовать ее и с передовым естествознанием своего времени. Шотландского философа, по-видимому, больше беспокоит тот факт, что, следуя намеченным им путем, можно прийти к опасному на практике солипсизму. Он признает, что его интроспективное исследование в некотором плане подрывает само себя, однако находит успокоение в том очевидном для здравого смысла факте, что люди не могут постоянно предаваться подобного рода деятельности: «Сама природа исцеляет от философской меланхолии» (84, I, 385), от крайнего и потому нежелательного скептицизма — пирронизма. Правда, и в жизни следует сохранять определенную дозу разумного скептицизма, противостоящего суевериям. «Настоящий» скептик будет относиться с недоверием как к своим собственным убеждениям, так и к сомнениям. Сравнивая виды заблуждений, Юм отмечает: «Вообще же говоря, религиозные заблуждения опасны, а философские только смешны» (84, I, 388).

Вместе с тем Юм надеется, что его философия в целом нейтральна в отношении религии. Любопытно, что в 1745 г., будучи кандидатом на занятие профессорской должности, он даже пишет памфлет «Письмо джентльмена своему другу в Эдинбурге», в котором оправдывается, будто никогда не шел вразрез с христианской религией и, что примечательно, не отрицал существование личностей. А в «Исследовании о человеческом познании» он и не упоминает о своей скептической концепции личного тождества. Подобным тактическим маневром шотландский философ также надеялся защитить от критики свое субъективистское понимание причинности. Компромиссный характер всего философского мировоззрения Юма нередко приводил его к необходимости нарушения исходных принципов собственного скептического учения, к отказу от прежней точки зрения по тем или иным вопросам.

Представив человека как прежде всего чувственное, аффективное существо, Юм затем осуществляет подробное исследование природы самих аффектов. Вторая книга «Трактата», специально посвященная этому вопросу, содержит то, что в современных терминах можно было бы обозначить как описательную, ассоцианистскую психологию эмоций. Здесь Юм на конкретных примерах реализует принципы своего подхода, разработанные им в первой книге.

Шотландский философ убежден, что в отличие от пассивного разума волей человека руководят лишь аффекты. Разум не способен преодолеть какой-либо аффект. Это может сделать только другой аффект. Бессмысленно поэтому говорить о какой-то «борьбе» между разумом и аффектами, что делают многие философы. Разум в действительности является «рабом аффектов». И противоречие между аффектами и разумом возникает только в случае, если тут вмешивается суждение: «...неразумным бывает не аффект, а суждение» (84, I, 558). Все же это неподлинное противоречие, поскольку разум, в сущности, сам не отличается от аффектов (в одном месте Юм определяет разум как «спокойный аффект»). Умеренный характер некоторых аффектов заставляет нас ошибочно считать их особыми интеллектуальными способностями.

Как и в случае с другими понятиями, используемыми в философии Юма, его определение аффекта недостаточно строго. «Под *аффектом*, — в частности, пишет он, — мы обычно понимаем сильную и ощутимую эмоцию нашего духа, возникающую, когда перед нами предстает некоторое благо, или зло, или какой-нибудь объект, который в силу изначального строения наших способностей в состоянии вызвать в нас стремление к себе» (84, I, 580). Таким образом, аффекты — это эмоции, возникающие под влиянием объектов. Но поскольку «объекты» суть не что иное, как впечатления, то и аффекты рассматриваются Юмом как вторичные, или рефлексивные, впечатления.

У Юма можно даже встретить утверждения о том, что появление тех или иных аффектов обусловлено определенным устройством наших органов чувств, а также о том, что аффекты в большей степени возбуждаются вероятными событиями, нежели теми, которые нам хорошо известны и представляются неизбежными. Только появившись, аффект пробуждает соответствующую ему идею. На первый взгляд получается, будто аффекты, по Юму, возникают в результате внешнего воздействия на чувства и затем сами

становятся источником для идей. Но в явном противоречии с такого рода заключением Юм пишет: «...аффект имеет место между двух идей, одна из которых его производит, а другая им производится. Таким образом, первая является *причиной*, вторая — *объектом* аффекта» (84, I, 407). Далее он еще более усложняет дело, допуская, что аффекты возникают из двойного отношения идей, с одной стороны, и впечатлений — с другой.

Все аффекты шотландский философ подразделяет на спокойные (например, чувство прекрасного или безобразного) и бурные (например, любовь или ненависть, печаль или радость). Юм очень подробно описывает, как разные виды аффектов могут влиять друг на друга, как один и тот же объект способен возбудить несколько аффектов.

Юм формулирует принцип, согласно которому противоположные впечатления связаны с противоположными аффектами. Так, например, красота выступает как «объект» аффекта гордости, а безобразное — аффекта униженности. Однако речь идет не об объективных качествах предметов, которые считаются красивыми или безобразными. Связывая эти качества с аффектами, он фактически отождествляет те и другие: «...удовольствие и неудовольствие не только являются необходимыми спутниками прекрасного (*beauty*) и безобразного, но и составляют саму их сущность» (84, I, 429). Красивое и прекрасное суть лишь относительные и субъективные качества, которые по Юму, нравятся потому, что способны производить приятные аффекты.

Правда, у шотландского философа встречаются и такие формулировки, в соответствии с которыми прекрасное и безобразное описываются как некоторые пространственные формы или как сочетания частей объектов. Но в целом у него преобладает феноменалистическое истолкование, придающее его эстетическим воззрениям довольно противоречивый характер. Эстетика для Юма является разновидностью описательной психологии эмоций. Именно такое описание продемонстрировало ему огромное разнообразие типов эмоционального переживания произведений искусства. Это заставило его в ряде случаев принять крайний тезис «о вкусах не спорят», т. е. признавать полную субъективность эстетического вкуса. Все же в конкретном анализе тех или иных явлений искусства, имеющем место в его эссе, Юм зачастую демонстрирует большую проникаемость и, по существу, стремится выявлять общезначимые закономерности (особенно ярко это проявилось при анализе им феномена трагедии).

Особое место среди исследуемых аффектов занимает у Юма аффект симпатии, о котором философ, в частности, пишет: «Самое замечательное из всех качеств человеческой природы как само по себе, так и по своим следствиям — это присущая нам склонность симпатизировать другим людям и воспринимать посредством сообщения их наклонности и чувства, как бы они ни отличались от наших, хотя бы они были даже противоположны последним» (84, 1, 449). В основе симпатии лежит бесспорный, но в то же время необъяснимый факт, что природа наделила большим сходством все человеческие существа. Правда, это чувство не столь уж альтруистично, ибо, как замечает Юм, хотя чужие страдания и вызывают у нас сострадание, но одновременно они усиливают идею нашего счастья и благополучия, что доставляет нам удовольствие. Аффекты отражаются в душах людей словно в зеркалах до тех пор, пока не погаснут. Симпатия же как бы включает все другие аффекты.

Каков психологический механизм образования симпатии? Юм полагает, что здесь происходит превращение идей во впечатления, и это в определенном смысле напоминает описание им в первой книге «Трактата» действия веры. Поскольку чужие аффекты недоступны нашему непосредственному наблюдению, то, рассуждает он, только по их причинам и следствиям мы заключаем о характере самих аффектов, что и дает начало симпатии. Но в таком случае получается результат, который вряд ли предвидел Юм: симпатия выступает в некотором роде выводом, *знаем* о других людях, способным оказывать воздействие на нашу чувственность. А это уже, очевидно, будет означать выход за пределы принятой им узкофеноменалистической установки, признание роли рациональных сторон «человеческой природы».

При описании действия аффекта симпатии Юм делает любопытное заявление: «Мы не можем испытать ни одного желания, не имеющего отношения к обществу; полное одиночество, быть может, величайшее наказание, которое может нас постигнуть. Всякое удовольствие ослабевает, если наслаждаться им в одиночестве, а всякое страдание становится более жестоким и невыносимым» (84, 1, 499). И именно чувство симпатии представляется ему тем, что способно консолидировать общество, объединять людей. Так, индивидуальному, изначально существующему свойству «человеческой природы» Юм в дальнейшем приписыва-

ет социальное значение, вместо того чтобы объяснять само это свойство особенностями социальной практики.

Основные черты симпатии таковы, что она, по мнению Юма, может быть присуща не только людям, но и животным. Следует в связи с этим заметить, что западноевропейский эмпиризм XVII—XVIII вв. в отличие от рационализма, как правило, не устанавливал непреодолимую границу между познавательными и другими возможностями человека и животных. В эмпиризме Юма эта тенденция получает свое крайнее воплощение: «...заключения из опыта, общие нам с животными и руководящие всем нашим поведением в жизни, — это не что иное, как род инстинкта, или механической силы, которая действует в нас неведомо для нас самих...» (84, 2, 108). Он уверен, что животные обладают психикой и в их поведении большую роль играют аффекты. У животных также действуют все три вида ассоциативных отношений. В поведении наиболее развитых животных наблюдаются признаки гордости или униженности. «...В психике животных, — поясняет Юм, — очевидно, имеется то же отношение между идеями, что и в духе людей, и происходит оно от тех же причин» (84, 1, 460). Он настолько увлечен аналогией между человеческим и животным (которая дает ему козыри в полемике с рационалистическим истолкованием человека), что забывает сказать о принципиальных различиях. Кроме того, сходство телесной и психической организации людей и животных является для Юма убедительным аргументом в пользу тезиса о смертности человеческой души.

Детальное рассмотрение Юмом проблемой этики является непосредственным продолжением его учения об аффективной природе человека, и оно также в целом осуществляется на феноменалистической основе: «Одобрение одного характера и порицание другого суть лишь различные перцепции...» (84, 1, 603). Его этическая теория имеет дескриптивный характер: в ней не ставится задача предписания правильного морального поведения, а просто фиксируются проявления морали. Сказанное тем не менее не означает, что шотландский философ проводит совершенно нейтральную линию. Этика Юма есть выражение позиции этического *антиинтеллектуализма*. Несмотря на ошибочную трактовку предмета этического исследования как такового, примененный Юмом метод описания явлений моральной сферы представляет несомненный интерес для истории этической мысли, ибо в его позиции резко преломляются

Принципы
этического учения

социально-классовые и национальные реалии эпохи. Заслужив Юма нужно также признать опровержение им попыток дать религиозное обоснование нравственности.

Шотландский философ считал, что уже сама очевидная способность нравственности влиять на наши действия и аффекты якобы окончательно доказывает ее неинтеллектуальное происхождение. Пассивный разум не может быть источником нравственного чувства, совести человека. Разум выполняет чисто гносеологическую функцию и имеет дело лишь с согласием или несогласием идей. Поскольку же аффекты, лежащие в основании нравственного поведения, не могут быть ни истинными, ни ложными, то разум-де не имеет к ним прямого отношения. «Я, — пишет Юм, — ни в какой мере не вступлю в противоречие с разумом, если предпочту, чтобы весь мир был разрушен, тому, чтобы я поцарапал палец» (84, I, 557).

Юм настойчиво критикует позицию этического интеллектуализма, прежде всего имея в виду учение своих соотечественников С. Кларка и У. Уолластона, которые утверждали, что все в мире (в том числе и мораль) подчиняется строгим отношениям и закономерностям. Эти отношения напоминают математические и познаются только разумом. Основание моральных норм интеллектуалисты видели в их рациональности. И Юм в противовес этому довольно убедительно показывает несостоятельность трактовки человека как существа, все поведение которого в конечном итоге определяется одним лишь интеллектом. Он справедливо подчеркивает роль чувственности в морали. Недостатком же его позиции является абсолютизация этой роли, приведшая к недооценке рациональных мотивов, а также неспособность как-либо объяснить факт социализации человеческих чувств по сравнению с чувствами животных. Эмоционально-чувственный момент, составляет немаловажную часть морального сознания, в опосредованной и специфической форме отражающего социально-классовые отношения в конкретном обществе, находящемся на определенной стадии исторического развития.

Вслед за Юмом и другими моралистами, стоявшими на позиции сенсуализма, в английской художественной литературе постепенно начинают появляться созвучные их концепциям произведения в стиле психологического сентиментализма, который в 60-е годы XVIII в. оформляется в целое литературное направление, представленное романами О. Голдсмита, Л. Стерна и др.

Необходимо отметить, что сенсуалистическая этика

Юма проходит мимо объяснения многих важных особенностей моральных норм, и прежде всего их императивного характера. Данная концепция также недооценивает фундаментальную этическую проблему долга. Здесь сказывается ограниченность подхода Юма, которая во многом обуславливается неявно подразумеваемой им целью исследования — дать гибкое и «недогматическое» описание морального поведения представителей своего собственного класса.

Отделяя разум от нравственности, Юм использует ряд своеобразных аргументов и примеров. Так он, в частности, указывает, что наша способность делать ошибочные суждения в отношении тех или иных моральных качеств еще не говорит о дефектах самой нравственности. Безнравственность и способность ошибаться никак не связаны друг с другом, иначе возникали бы совершенно парадоксальные ситуации, когда получалось, например, следующее: «...вор, влезавший в окно при помощи лестницы, но изо всех сил старающийся не производить шума, вовсе не совершает преступления, ибо он или не будет замечен, или, если его накроют, никоим образом не сможет ввести кого-либо в заблуждение и никто не примет его в данных условиях за кого-либо другого, а не за того, кто он в действительности» (84, I, 609).

Юм был принципиально против использования количественного (или «геометрического») метода сравнения этических качеств, который, по его мнению, слишком рационалистичен и ничего не дает для уяснения реального функционирования морали. «Одно дело иметь понятие о добродетели, — писал он, — другое — подчинять ей свою волю» (84, I, 614). Одобрение или порицание этических качеств происходит не в результате рационального рассуждения; в основе всего лежит «моральный вкус» — изначальное и интуитивное, а не производное и дискурсивное, чувство удовольствия или отвращения.

Для характеристики самих этических качеств шотландский философ применяет знакомую нам по его теоретической философии концепцию субъективности чувственных качеств: «...когда вы признаете какой-нибудь поступок или характер порочным, вы подразумеваете под этим лишь то, что в силу особой организации вашей природы вы испытываете при виде его переживание (*feeling*) или чувствование (*sentiment*) порицания. Таким образом, порок и добродетель могут быть сравниваемы со звуками, цветами, теплом и холодом, которые, по мнению современных фило-

софов, являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа» (84, 1, 617—618).

Проблема сущего
и должного

Одно место в тексте третьей книги «Трактата» впоследствии — в начале XX в. — оказалось в центре внимания англо-американских этиков. Приведем полностью это знаменитое рассуждение Юма. «Я заметил, — пишет он, — что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно *есть* или *не есть*, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* или *не должно*. Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна. Раз это *должно* или *не должно* выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее необходимо следует принять во внимание и объяснить, и в то же время должно быть указано основание того, что кажется совсем непонятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него» (84, 1, 618).

В частности, английский философ Д. Э. Мур в своих «Принципах этики» (1903), отталкиваясь от этого фрагмента Юма, одним из первых задался показать, что якобы совершенно невозможно теоретически обосновать переход от фактических суждений к оценочным (нормативным) и в целом переход от сущего к должному. «Очевидно, — подчеркивал он, — что утверждение о существовании какого-то предмета не является утверждением о его ценности» (88, 205). Позднее — в 30-е и 40-е годы — логические позитивисты, опять же ссылаясь на этику Юма, стремились доказывать, будто этические суждения имеют всего лишь эмоциональное содержание и потому вообще не подлежат рациональной оценке.

Неопозитивисты многих разновидностей довели буквально до абсурда вышеприведенную мысль Юма, высказанную в «Трактате», кстати, только в одном-единственном месте. На самом же деле различие шотландским философом фактического и должного получает адекватное конкретно-историческое объяснение в свете его полемики с интеллектуалистической этикой. Это было столкновение учения, построенного на сенсуалистической основе, и учения,

выведенного на основе принципов философского рационализма и в некоторых случаях тесно связанного с теологией, если брать этику того же ньютонианца Кларка. Процитированный отрывок из работы Юма поэтому не дает оснований считать его приверженцем абсолютной автономии морали, а также модернизировать его позицию в этом вопросе под позитивизм.

Описание
мотивов поведения

С точки зрения Юма, этика должна интересоваться мотивами поступков, которые в конечном итоге указывают на психологические особенности людей. Мотивы выступают реальными и необходимыми *причинами* наших поступков, что делает свободу воли невозможной. Но поиск и описание мотивов добродетельных или злых поступков затрудняется тем, что к ним присоединяется наше признание их таковыми. Фиксируя эту особенность, Юм, по существу, констатирует невозможность обнаружения «чистых» мотивов, совершенно свободных от их осознания или оценки. И это симптоматично, поскольку свидетельствует о неудаче попытки односторонне сенсуалистической интерпретации этического.

«Большинство людей, — указывал Юм, — охотно соглашаются с тем, что полезные качества духа добродетельны именно в силу своей полезности. Такой взгляд на дело столь естествен и так часто встречается, что лишь немногие задумываются над тем, признать ли его. Но если допустить его, необходимо следует признать и силу симпатии» (84, 1, 785). Утилитаризм своеобразно сочетается в учении шотландского философа с альтруизмом. В межчеловеческих отношениях, полагает Юм, альтруизм в основном перевешивает эгоизм. Но как же устанавливаются правила справедливого по отношению к другим поведения? Отвечая на этот вопрос, Юм рассматривает «чувство справедливости», начало которому, по его мнению, дают впечатления, возникающие в результате соглашений между людьми. При этом «...мне выгодно предоставить другому человеку владение его собственностью при условии, что он будет действовать так же по отношению ко мне» (84, 1, 641). В своем описании конкретного функционирования морали в обществе Юму в ряде случаев удается выйти за пределы односторонней концепции «морального чувства», господствовавшей в британской этике первой половины XVIII в. Заметна близость его позиции концепциям разумного эгоизма французских просветителей.

Анализ понятия собственности связывает этическую теорию Юма с социальной. Но последняя разработана им в значительно меньшей степени, чем первая. Влияние его социальной философии на последующее развитие философской и социологической мысли не было прямым, а осуществлялось в основном через исторические произведения.

С одной стороны, Юм определяет собственность как *благо*, владение которым закрепляется «законами справедливости», имеющими искусственное происхождение. С другой стороны, он в присущем ему стиле психологизирует собственность: «...*собственность* состоит в некотором внутреннем отношении, т. е. в некотором влиянии, оказываемом внешними отношениями предмета на наш дух и поступки» (84, I, 684). Концепции Юма свойственны такие разнонаправленные тенденции, как натурализация и субъективизация важнейшего общественного отношения — отношения собственности. Эта методологическая двойственность обнаруживается и в его эссе на темы политической экономии.

Государственное устройство, способствующее сохранению собственности, пишет Юм, приумножает «силы, умения и безопасность» людей. В то же время само общественное состояние, по его мнению, существовало задолго до образования того или иного государства в результате объединения многих семей. Теоретики «естественного состояния» на самом деле создали некоторую фикцию, которая бесполезна для объяснения генезиса общества. Объединению людей в общество способствует изначально присущее им чувство симпатии, а отнюдь не божественная санкция или «первоначальный договор», понимаемый как реальное одноразовое действие, зафиксированное в особых документах. В отличие от многих европейских просветителей Юм был противником идеи общественного договора во всех возможных вариантах и не видел ее прогрессивного значения в конкретной исторической ситуации¹.

Большую роль в образовании государств Юм отводит факту прямой узурпации власти и завоеваниям. Военная мощь и насилие (происхождение которых Юмом никак не объясняется), а отнюдь не добровольное объединение народа

¹ Юм при этом не только упрощает, но и искажает идею общественного договора, ведущие теоретики которого отнюдь не придерживались буквального его истолкования как одноразового политического события.

формируют государства. Вначале люди просто подчиняются насилию со стороны новой власти, но затем постепенно свыкаются с ней. И любое государство может существовать лишь в том случае, если в нем повинуются наличной власти. Для складывания того или иного государства перво-степенное значение имеют не конфликты внутри общества, для предотвращения которых якобы соглашаются образовать государство, но внешние конфликты с другими обществами. В таком случае, указывает Юм, государство может возникнуть насильственным путем и при наличии небольшого количества материальных благ в обществе. В своей концепции он, как видно, отрывает политический фактор от экономического.

Юм признает, что одного только уважения частной собственности недостаточно в качестве главного мотива поведения граждан. Подобным мотивом должен стать какой-либо сильный аффект. В основе исполнения взаимных обещаний изначально лежит конкретный *интерес*, к которому лишь впоследствии присоединяется чувство моральности содеянного. Юм пишет, что «...обязательность обещаний не что иное, как человеческое изобретение, имеющее своей целью удобство общества...» (84, 1, 680).

Народ, согласно Юму, в принципе имеет право перестать повиноваться, если власть окажется совершенно невыносимой. Все же при обычном стечении обстоятельств такое неповиновение пагубно, оно порождает опасную анархию, что Юм старался иллюстрировать конкретными примерами в своей «Истории Англии». Он был обеспокоен возможной нестабильностью своего государства и потому с недоверием относился к заявлениям некоторых политиков о пользе нововведений. Время и привычка в конце концов примиряют людей со всякой властью, которую они начинают считать разумной и справедливой. «*Право на власть*, — пишет Юм, — есть не что иное, как постоянное обладание властью, гарантируемое общественными законами и интересами человечества» (84, 1, 717). Сопоставление с предреволюционной социально-политической философией французских просветителей, а также некоторых демократически настроенных британских мыслителей и политических деятелей показывает консервативный, традиционалистский характер позиции Юма. В то же время заслуживает быть отмеченным его несогласие с теологическими концепциями происхождения государственной власти.

Юм о религии и церкви Уже в «Трактате» Юм неоднократно выступает с осуждением пагубного для жизни религиозного фанатизма и ханжества. Истоки этого явления он ищет в особенностях человеческой психики. Различные религиозные обряды и таинства (в особенности свойственные католицизму) служат возбуждению аффективной природы человека, ловко воздействуют на его воображение. Религия, по Юму, ответственна за многие кровавые исторические события прошлого.

В «Естественной истории религии» ставится вопрос о происхождении религии из особенностей «природы человека». Юма интересует, как возникли современные ему религии, построенные на идее единобожия. Он отталкивается от конкретных исторических фактов и обоснованно показывает, что первоначальной формой проявления религиозности для древних народов был *политеизм*. Прежде чем сформировать у себя представление о едином совершенном существе, «невежественная масса» уже должна была обладать предварительным представлением о неких «высших силах». «Теизм» (т. е. монотеизм), особенно построенный на рациональных рассуждениях, не был ранней религией человечества, заключает Юм.

Он считает, что заботы о житейских делах, надежды и страхи, а отнюдь не простое и незаинтересованное созерцание природы послужили главным источником религиозных представлений. Неведомым причинам люди стали приписывать человеческие черты — антропоморфный внешний облик, мышление и аффекты. Страх людей за будущее заставляет их прибегать ко всевозможным средствам для умиротворения тех тайных сил, которые якобы стоят за грозными явлениями природы и неподвластными событиями жизни.

Шотландский философ положительно относится к известной гипотезе о том, что прототипом богов древних религий были реальные люди, которыми за их достоинства восхищался народ. Своими взглядами на происхождение политеистических религий Юм сильно повлиял на концепцию французского ученого Ш. де Бросса, изложенную в его книге «О культе богов-фетишей» (1760). Кстати, Маркс, изучивший это произведение, как, впрочем, и книгу самого Юма, в дальнейшем активно использовал понятие «фетишизм» для обозначения одного из характернейших отношений капиталистического способа производства. Вместе с тем выдвижение на первый план вопроса о психологических корнях религии

делает Юма предшественником знаменитого учения о религии Л. Фейербаха.

Юм подробно сопоставляет различные аспекты политеизма и теизма. Хотя святые современных религий, казалось бы, и соответствуют героям древних религий, однако «...не уничтожение чудовищ, свержение тиранов и защита родины, а бичевание и пост, трусость и смирение, полное подчинение и рабское послушание — вот что стало теперь средством достижения божеских почестей среди людей» (84, 2, 411). Усердное выполнение современным человеком религиозных обязанностей еще не свидетельствует о высокой нравственности, поскольку, пишет Юм, было подмечено, что самые неблагоприятные поступки часто способствовали усилению религиозного рвения.

Несмотря на то что шотландский философ не примыкал к атеизму, его позиция объективно была прогрессивным шагом в критике религии. В знаменитой главе «О чудесах», включенной в «Исследование о человеческом познании», он, в частности, показывает, что описания всевозможных чудес, содержащиеся в различных религиях, противоречат свидетельствам чувств и здравому смыслу. Человеческие слабости — склонность ко всему необычному и способность лгать — подлинные источники тех загадочных событий, о которых сообщают древние авторы и священные книги. Чудеса обладают наименьшей степенью вероятности, «...никакое свидетельство недостаточно для установления чуда, кроме такого, ложность которого была бы большим чудом, нежели тот факт, который оно старается установить» (84, 2, 116). На многие вопросы, касающиеся религии и церкви, Юм смотрел даже более реалистически, чем французские просветители, и этим объясняется довольно широкое влияние его точки зрения в дальнейшем. «Юмовский скептицизм, — отмечал Ф. Энгельс, — еще поныне является формой всякого иррелигиозного философствования в Англии» (1, 1, 601).

Значительно более сложен вопрос об определении позитивной концепции Юма в отношении религии. В его «Диалогах о естественной религии» умело сталкиваются различные позиции участников: «...ты противопоставлял точный, философский склад ума Клеанта беспечному скептицизму Филона, а затем сравнивал склад ума того и другого с твердой, непреклонной ортодоксальностью Демей» (84, 2, 449). Причем автор задает загадку исследователям относительно отождествления его собственной позиции с позицией одного из названных участников диалогов. Несмотря на то что сам Юм в переписке однажды сравнил себя с дейстом Клеантом,

а также на заявление рассказчика Памфила в конце диалогов [«...я не могу не признать, что принципы Филона более вероятны, чем принципы Демея, но принципы Клеанта еще более подходят к истине» (84, 2, 564)], авторская позиция объективно все же ближе к точке зрения скептика Филона. В подтверждение этого можно сослаться на совпадение их философских взглядов в следующем. Филон считает разум лишь разновидностью чувственного опыта; для него все идеи скопированы с «реальных объектов» как групп впечатлений; он противник понимания случайности как чего-то объективного, а также отвергает веру в чудеса.

Стратегия Филона в «Диалогах» сводится к тому, что он вначале вместе с Демеем опровергает то, что бытие бога можно доказать опытным путем, но затем он уже в противовес Демеему показывает невозможность априорного доказательства бытия бога. Он исходит из того, что логически нельзя доказать бытие бога, ибо всегда можно без противоречия мыслить его несуществование. Поэтому в «Диалогах» Филон сначала выступает как бы союзником Демея, но затем тот осознает, что Филон более опасен для ортодоксальной религиозной доктрины, чем деист Клеант. Допустимо, по-видимому, считать, что авторская позиция в данном произведении последовательно развивается, включает в себя те или иные аспекты разных точек зрения, что и воплощено в своеобразном поведении Филона.

Юмовский Филон показывает, что религиозное усердие на самом деле связано с обманом и ложью. В добром и спокойном состоянии духа человек вовсе не интересуется религией. Быть философом-скептиком, подчеркивает этот персонаж, и есть наилучший путь для того, чтобы стать высокоморальным человеком.

Богословы и религиозно настроенные философы его эпохи видели в Юме опасного вольнодумца и антиклерикала, подрывающего религию. Кстати, независимое личное поведение шотландского мыслителя тоже давало некоторые основания для такой оценки. Однако компромиссный характер всего мировоззрения Юма не позволил ему занять атеистическую позицию. Несмотря на несогласие во многих вопросах с английскими деистами, его собственная позиция близка деизму, правда, скептицизм и агностицизм не позволяют ему сформулировать твердую и определенную точку зрения. Но не вызывает сомнения неприятие Юмом понятия бога как личности, обязательного для христианской ортодоксии. Наличие божества, сущность которого непознаваема, для него «доказывается» существующей-де в мире целесооб-

разностью: «Намерение, цель, план, очевидны во всем, и, как только наше понимание расширяется до рассмотрения первоначального происхождения этой видимой системы мира, мы вынуждены будем принять с самым глубоким убеждением идею о некоторой разумной причине или разумном творце... Даже противоречия в природе, обнаруживаясь всюду, становятся доказательствами некоторого связанного плана, и свидетельствуют о едином намерении, о единой, хотя и необъяснимой и непостижимой цели» (84, 2, 440). Свою позицию Юм, как и деисты, называл «естественной религией», в основе которой лежит допущение непознаваемой «высшей причины». В этом можно видеть практическую реализацию того понятия о причине, которое им было разработано в его теоретической философии. Такое понятие позволяет ему остановиться на позиции абстрактной религиозной веры, противостоящей религиозному обскурантизму и фанатизму.

Скептическая философия
Юма и последующая
эволюция субъективно-
идеалистического
эмпиризма

Учение Давида Юма завершает развитие эмпирической традиции в британской философской мысли XVIII в. Юм оказался создателем оригинальной скептической философии, основой которой являются радикальный феноменализм и агностицизм. В XIX в. эта философия выступает в качестве главного теоретического источника «первого позитивизма» Д. С. Милля и его последователей. Агностицизм (в форме учения о так называемом Непознаваемом) — типичная черта «эволюционистского» позитивизма Г. Спенсера. Утилитаристские мотивы юмовской этики во многом подготовили этическое учение И. Бентама. Позиция Юма также предвосхищает позицию главных субъективно-идеалистических учений конца XIX — начала XX в. — махизма и эмпириокритицизма. Как убедительно показал В. И. Ленин, для этих школ в современной буржуазной философии было вообще характерно воспроизведение многих старых аргументов британских идеалистов XVIII в., борьба против так называемого неэкономичного удвоения мира, будто бы имеющего место в материалистической философии, а также стремление «подделаться под реализм». Скептическая форма, которую Юм придал своей философии, не может скрыть субъективно-идеалистический характер всего его учения. И поэтому Ленин разъясняет: «Скептицизмом называет Юм отказ от объяснения ощущений воздействием вещей, духа и т. п. ...» (2, 18, 27). По его словам, французский философ Ф. Пильон, исследовавший учение Юма, «справедливо го-

ворит, что для Юма субъект и объект сводятся к «группам различных восприятий», к «элементам сознания, впечатлениям, идеям и т. д.», что речь должна идти только о «группировке и комбинации этих элементов» (2, 18, 27).

Значительно влияние шотландского философа и на дальнейшее формирование всех разновидностей позитивистской философии вплоть до современной ее разновидности — аналитической философии. В учении о соотношении «идей» и «впечатлений» логические позитивисты Венского кружка, в частности, увидели зародыш своего «принципа верификации». При этом многие неопозитивисты восприняли не только юмовский феноменализм, но и его отрицание объективной причинности в природе.

За исключением критического исследования, которое осуществил в 70-е годы XIX в. с позиции, близкой немецкому классическому идеализму, издатель произведений Юма Т. Х. Грин, последующие работы о Юме в англо-американской историко-философской литературе были написаны, как правило, позитивистами и носили апологетический характер. Буржуазные исследователи последнего десятилетия снова стремятся представить субъективный идеализм Юма как разновидность «реализма» или философского «натурализма».

Среди работ советских историков философии наиболее полный марксистский критический анализ философии Юма дан в (85), связь юмизма и неопозитивизма прослеживается в (87).

Глава 8

ШОТЛАНДСКАЯ ШКОЛА

Произведения ведущих британских философов XVIII в. необходимо рассматривать в широком контексте философской и идеологической ситуации в стране в эту эпоху. Для истории философии немаловажен и тот философский «фон», на котором проходила деятельность классиков британского эмпиризма. В этом плане показательна философия «здорового смысла» Шотландской школы, главным представителем которой является Томас Рид (1710—1796). Учение этой влиятельной во второй половине XVIII — начале XIX в. школы глубоко полемично по отношению ко многим другим философским учениям того времени.

Жизнь
и произведения Т. Рида.
Другие представители
Шотландской школы

Рид долгое время был приходским священником, но затем избрал академическую карьеру, став в 1751 г. профессором Абердинского университета, а в 1753 г. — профессором универси-

тета в Глазго. Несмотря на довольно сильное влияние религии (большинство преподавателей здесь имели религиозный сан), шотландские университеты в XVIII в. в целом превосходили английские университеты и фактически были центрами научной мысли на Британских островах. Преподавание философии в Шотландии в отличие от Англии было уже совершенно свободно от использования старой схоластической терминологии. При этом особое внимание уделялось не узкой специализации (традиция английских университетов Оксфорда и Кембриджа), а получению студентами широкого образования, основу которого должно было составлять именно гуманитарное знание, и прежде всего «моральная философия», или «философия духа».

В 1764 г. вышло первое крупное произведение Рида — «Исследование о человеческом уме в соответствии с принципами здравого смысла». В 1785 г. были опубликованы «Опыты об интеллектуальных способностях человека», а в 1788 г. — «Опыты о деятельных способностях человека». Жизнь Рида была бедна какими-либо значительными внешними событиями. Его политическая позиция отличалась консерватизмом, приверженностью к старым традициям. Известно, что он резко отрицательно воспринял Французскую буржуазную революцию 1789 г.

Другой представитель Шотландской школы — Джеймс Битти (1735—1803) в свое время прославился популярной книгой «Опыт о природе и неизменности истины», в которой он с довольно вульгарной позиции атаковал скептическую философию Юма. Эта книга получила поддержку королевского двора и религиозных кругов. Выделяется также профессор Эдинбургского университета Дугалд Стюарт (1753—1828), способствовавший распространению философии «здравого смысла» в XIX в. (в том числе и в Северной Америке) и придавший ей академический характер.

Это учение по-разному оценивалось современниками и философами следующих поколений. Наряду с похвалой «независимости мышления» шотландских философов встречается и оценка их деятельности как пропаганды общераспространенных предрассудков и откровенного фидеизма. Одни говорили о последовательном «реализме» этой школы, а другие отмечали крайне дуалистический характер ее онто-

логической концепции. Отмечалась как «точность» и «строгость» свойственных философам «здорового смысла» приемов аргументации, так и кричащая противоречивость исходных оснований их философии. Неоднократно также подчеркивалось промежуточное положение Шотландской школы в споре рационалистической и эмпирической линий в западноевропейской философии XVIII в.

Учение о принципах
«здорового смысла»

Указывая, что человек со «здоровым смыслом» является прежде всего рассудительным, Рид, по его словам, отталкивался от обыденного понимания данного выражения в английском языке. «Здравый смысл (*common sense*), — писал он, — есть уровень суждения, присущий людям, с которыми мы можем общаться и иметь дело» (92, I, 421). Изначально свойственные людям суждения (или принципы), согласно Риду, внедрены в них богом и являются составной частью их «человеческой природы». «Здравый смысл» для него важнее разума, а также философии, основанной на авторитете разума. И в этом можно видеть некоторое сходство его позиций со взглядами Юма, хотя сама трактовка этими философами разума и здравого смысла различалась.

Рид и его последователи превозносили стихийно складывающиеся представления и мнения людей о самих себе и об окружающем их мире. В подобных представлениях здравого смысла и в самом деле отражается (хотя и не совсем адекватно) длительный практический опыт человечества. Однако не следует забывать о неизбежной ограниченности здравого смысла и обыденного сознания в целом, о том, что, по словам Ф. Энгельса, «...здравый человеческий рассудок, весьма почтенный спутник в четырех стенах своего домашнего обихода, переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на широкий простор исследования» (1, 20, 21). Для представителей Шотландской школы же типична абсолютизация своего понимания здравого смысла, которое они положили в основание философского учения.

Истолкование суждений здравого смысла Рид стремился согласовать с определенной концепцией научного знания. Он подчеркивал, что в науках обязательно имеются основные принципы, на которых строятся все рассуждения. Бесспорность этих принципов для него является не демонстративной (т. е. доказательной), а интуитивной. Не только науки, но и мораль также предполагает разделяемые всеми здравомыслящими людьми «максимы». Слабостью позиции

Рида оказывается то, что он не дает обоснованного критерия, необходимого для обнаружения таких «первых принципов», и сразу стремится дать описание и классификацию их. Он уверен, что от этих принципов нельзя отказаться даже в том случае, если невозможно опровергнуть возражения, выдвигаемые против них.

Согласно Риду, имеются две главные разновидности самоочевидных суждений-принципов («истин»): необходимые и контингентные (фактуальные). Последние играют большую роль в жизни людей, а первые лежат в основе абстрактных наук. Необходимые принципы являются аналитическими, ибо противоположное им невозможно, а контингентные — синтетическими. Система контингентных принципов предназначалась Ридом для опровержения скептицизма Юма. Например, такие «самоочевидные» принципы: «Осознаваемые мною мысли относятся к существу, называемому «Я», «мой ум», «моя личность»; «наша личность тождественна, а ее существование непрерывно до тех пор, пока мы можем это отчетливо вспоминать» — противостоят юмовской трактовке личности как «пучка восприятий». А принцип: «Среди явлений природы то, что произойдет, будет походить на то, что уже происходило при подобных обстоятельствах» — должен был развеять сомнения Юма в отношении правомочности индукции. Причинность Рид считал необходимым принципом «метафизики», который хотя и недоказуем, но абсолютно очевиден и имеет всеобщий характер. Им приводятся подробные списки «первых принципов» грамматики, логики, математики, эстетики, этики.

Концепция принципов «здравого смысла» может быть сопоставима с объективно-идеалистическим учением о врожденности знания. В то же время она отлична от рационалистического варианта теории врожденных идей, ибо Рид и его последователи прежде всего стремились с помощью своей концепции «принципов» объяснить инстинктивные свойства «человеческой природы», отводя при этом главную роль контингентным принципам и мало интересуясь проблемой объяснения всеобщего и достоверного знания в «точных науках».

Понимание науки В сфере методологии естественно-научного знания Рид объявлял себя сторонником индуктивизма Бэкона. В этом не было ничего необычного, ибо в XVIII в. на верность бэконовской программе присягали британские философы самых разных направлений — как материалисты, так и идеалисты. У Рида, однако, бэконовский познавательный оптимизм подменяется до-

вольно агностической точкой зрения на многие принципиальные вопросы. Он, к примеру, писал, что при изучении природы мы должны быть удовлетворены лишь знанием факта связи одних явлений с другими. Таким связям (характер которых, в сущности, непознаваем) и дают название «законов природы». «Законы природы, — указывал Рид, — являются правилами, согласно которым производятся действия» (92, 2, 527). Все действия, разыгрываемые в «театре природы», требуют, по мысли Рида, высшей силы, обладающей активностью и находящейся за «сценой». Вещам и явлениям объективного мира он отказывал в возможности быть подлинными производящими причинами, считая их совершенно пассивными.

В своих работах Рид и его сторонники исходили из того бесспорного для них факта, что благодаря Ньютону «натуральная философия» в то время достигла зрелости, а вот «философия духа» все еще находится в младенческом состоянии. В основе «философии духа» должно лежать исследование принципов здравого смысла, осуществленное с помощью интроспективного метода, которому придавалось решающее значение. Философы Шотландской школы надеялись, что применение этого метода вместе с индуктивным подходом должно со временем сделать «философию духа» не менее строгой наукой, чем математика. В противовес Юму они с большим рвением оберегали понятие «духовная субстанция».

Оценивая учения своих предшественников и современников, философы «здрoвoгo смьсла» обнаруживали практически во всех учениях так называемую идеистическую гипотезу, которую и подвергали критике. Рид, в частности, думал, будто он в «философии духа» продолжает дело Ньютона — избавление науки от «гипотез». Он считал неверным понимать слово «идея» как обозначающее особый объект в уме, начало чему в новое время положил Декарт. Философы от Платона до Юма, подчеркивал он, солидарны в том, что внешние объекты не познаются непосредственно, а единственными объектами познания являются сами идеи-образы. «Говорят, что эта идея есть образ, изображение или представитель солнца, если таковое вообще существует. И уже из существования этой идеи мы выводим существование солнца. Но что касается непосредственно воспринимаемой идеи, то, как думают философы, в ее существовании нет сомнений» (92, 1, 298). Такая позиция, полагает Рид, неизбежно

Критика «идеистической гипотезы»

Оценивая учения своих предшественников и современников, философы «здрoвoгo смьсла» обнаруживали

приводит к скептицизму в отношении чувственного познания, и потому нет ничего неожиданного в том, что после Декарта все философы занялись поиском доказательств существования вещей внешнего мира. Что же касается Юма, то «...триумф идей был завершен «Трактатом о человеческой природе», который отвергает также существование духов и оставляет идеи и впечатления в качестве единственно существующих во Вселенной...» (92, 1, 109).

Примечательно, однако, что антискептическая позиция Рида совершенно не поразила Юма и он даже не счел нужным ответить на нее. Рид, по его мнению, прибег к тому же решению, что и он сам, т. е. признал, что даже если мы и не можем логически разрешить все сомнения, «природа» не позволит нам жить во всем сомневаясь. И в самом деле, философы «здорового смысла» любили подчеркивать, что если бы люди вели себя как скептики, то это привело бы их к помешательству и скорой гибели. Особенно много примеров такого рода, призванных продемонстрировать плачевные результаты, к которым приводит скептицизм, содержится у Битти.

Конечно, определенный правильный момент в подобных опровержениях скептицизма и «доказательствах» существования вещей внешнего мира содержался. Ибо такая позиция строилась, как правило, на присущем мировоззрению всех нормальных людей «наивном реализме». Однако критикуя Юма и Беркли, Рид и его сторонники в действительности выступали не против их субъективного идеализма как такового, в своих крайних выводах приводящего к солипсизму, а против сенсуалистической линии вообще, в которой они видели наиболее опасную разновидность «идеизма».

В отношении критики «идеизма» следует подчеркнуть, что она демонстрировала их неверие в способность наших понятий и чувственных представлений *отражать* окружающий мир. В отбрасывании шотландскими философами «идей» (образов) было повинно узкое, одностороннее истолкование ими процесса познания, неумение рассматривать этот процесс в контексте всей многогранной практической деятельности людей. Известно, что здравый человеческий смысл, в сущности, стихийно-материалистичен. Но он не может заменить всесторонне разработанную материалистическую философскую теорию, не способен один последовательно бороться с теоретико-познавательным идеализмом, консервативен и потому не всегда восприимчив к новым открытиям в науке. Будучи искусственно превращенным в философскую систему, он порождает лишь противо-

речивые, непоследовательные и половинчатые учения вроде учения Шотландской школы.

Теория
«непосредственного
восприятия»

Выступив против всех разновидностей трактовки познания как опосредованного процесса, философы «здорового смысла» противопоставили им свою

теорию «непосредственного восприятия».

Познание, по Риду, начинается не с «простых идей», как считал Локк, а с суждений. Да и в целом в любых умственных процессах мы обычно начинаем с чего-то сложного, а от него приходим к более простому. Рид являлся решительным противником всех видов ассоцианизма, ибо последний как раз и основывался на доктрине первичных, далее неделимых элементов познания. В эпоху почти безраздельного господства в Великобритании элементаристской методологии Рид был одним из немногих, указавших на негативные аспекты и ограниченность этой позиции. В то же время шотландский философ занял непримиримую позицию не только в отношении юмовского ассоцианизма, но и в отношении ассоцианизма Д. Гартли, отвергнутого им как необоснованная «гипотеза».

Важное место в гносеологии Рида занимает учение о соотношении ощущения и восприятия. Различение им этих двух форм познания сыграло определенную роль и в истории психологической науки. Процесс восприятия, с точки зрения Рида, протекает следующим образом. В результате происходящего непостижимым образом возбуждения органов чувств в уме человека возникает ощущение. За ощущением немедленно следует представление объекта и вера в его существование, которые шотландский философ и обозначал понятием «восприятие». Ощущение же — это «естественный знак» восприятия. «Если поэтому мы обратим внимание на тот акт нашего ума, который мы называем восприятием объекта чувств, мы обнаружим в нем три вещи: во-первых, некоторое представление или понятие воспринимаемого объекта; во-вторых, сильное и непреодолимое убеждение и веру в его настоящее существование; в-третьих, то, что это убеждение и эта вера появляются непосредственно, а не в результате размышления» (92, 1, 258). Несмотря на правильный учет рационального момента в чувственном познании, ридовская концепция восприятия в целом несостоятельна, ибо построена на абсолютизации факта относительной непосредственности человеческого познания. Реальный познавательный процесс, как известно, на самом деле представляет собой сложное диалектическое единство непосредственного и

опосредованного. Поэтому гносеология философов школы «здорового смысла» страдает метафизичностью.

В отличие от своего оппонента Юма Рид подробно проанализировал деятельность различных органов чувств. При чем в этом его исследовании агностические мотивы отошли на второй план. Самым важным и наиболее развитым он считал не осязание, что было характерно для большинства ученых XVIII в., а чувство зрения. По его мнению, то, как вещи являются человеческому глазу, соответствует природе, поэтому, строго говоря, не существует «ошибочности» чувств. Рид справедливо подчеркивал, что видимое и осязаемое пространства не являются абсолютно различными вещами, как это доказывал в своей работе о зрении Беркли.

Вероятно, одной из наиболее обсуждаемых после Бойля и Локка проблем в британской философии и науке XVIII в. была проблема качеств. Определенное место занимает рассмотрение этой проблемы и в философии Шотландской школы. Так, Рид указывал, что, хотя «первичные» качества нам известны, они, однако, не похожи на те ощущения, которые их «внушают» уму. Он считал, что об ощущениях, принадлежащих ко «вторичным» качествам, легче получить отчетливое представление, чем об ощущениях, принадлежащих к «первичным» качествам. Ощущения, внушившие «первичные» качества, быстрее забываются. Зато наши понятия «первичных» качеств отчетливее понятий «вторичных» качеств. Задачей «натуральной философии», по Риду, как раз и является перевод понятий «вторичных» качеств на точный язык «первичных» качеств.

Именно в учении о качествах философы «здорового смысла» оказались достаточно решительными противниками субъективной трактовки качеств, данной Беркли и Юмом, и приближались в этом вопросе к позиции механистического материализма. Они считали правомерным деление всех качеств на два вида, осуществленное в частности, Локком, однако не соглашались с его критерием деления. Различие между двумя видами объективных качеств, по их мнению, заключается в степени ясности и отчетливости наших понятий о качествах: понятия «первичных» качеств адекватны, а «вторичных» лишь относительно. Подобная позиция повлияла и на их эстетические представления (см. 90). Например, «прекрасное», по Риду, есть некоторое объективное «вторичное» качество, о котором мы не имеем отчетливого понятия, но о существовании которого узнаем с помощью ощущения.

Анализ
проблемы качеств

Философия
«здравого смысла»
и последующее развитие
британской философской
мысли

Хотя в свою эпоху философия Шотландской школы пользовалась немалым влиянием, к середине XIX в. это влияние сходит на нет. Тщательно возводившееся представителями данной школы здание «самоочевидных» принципов здравого смысла не выдержало длительной проверки временем. Философия «здравого смысла» подвергалась значительной ревизии со стороны ее последователей (Т. Браун, У.Гамильтон, Э. Сэт, Г. Сиджуик и др.), а также стала объектом критики для «первого позитивизма» и естественно-исторического материализма.

В гносеологии Т. Рида и его последователей «внешний» объект, в сущности, выступал лишь как «объект восприятия», а не как независимый от восприятия вообще, не в качестве фрагмента объективной реальности. Подобная уклончивая и двусмысленная позиция, формально даже выглядывшая антиидеалистической и противостоящей теоретико-познавательному скептицизму, а на самом деле никак не позволявшая занять последовательно материалистическую позицию в гносеологии, и перешла в начале XX в. во многие неореалистические учения (философия «здравого смысла» Д. Э. Мура, американский неореализм и др.). Впоследствии (в 40—60-е годы) лингвистические философы, отталкиваясь от некоторых идей Шотландской школы, дошли до полного отождествления здравого смысла и «обыденного» языка, сведя задачу философского знания к анализу языка, в то время как многим реальным философским проблемам было отказано в праве на существование.

Раздел II

ФИЛОСОФИЯ

ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

XVIII ВЕКА

В XVIII в. развитие философской мысли во Франции осуществлялось под эгидой Просвещения. Практически все французские творчески мыслящие философы этого столетия были просветителями. Наименование «философы» явилось первым по времени и до конца века оставалось их наиболее общим обозначением. Идейными оппонентами просветителей выступали во Франции теологи, а сколько-нибудь значительных философских противников у них тогда не находилось. Собственно философские дискуссии развертывались лишь между представителями самого Просвещения.

Просвещение как широкое культурно-идеологическое движение общественной мысли впервые оформилось именно во Франции, где его основные черты выразились с классической четкостью, последовательностью и радикальностью. Зародившись в середине 10-х годов XVIII в., оно развивалось в обстановке кризиса феодально-абсолютистского строя, начавшегося в последние годы царствования Людовика XIV (1661—1715) и нараставшего в период регентства (1715—1723), правления Людовика XV (1723—1774) и Людовика XVI, при котором в 1789 г. началась буржуазная революция, приведшая в 1792 г. к свержению монархии и достигшая своей демократической кульминации во время якобинской диктатуры 1793—1794 гг.

В социально-классовом отношении французское Просвещение представляло собой идеологическую подготовку Великой французской революции. По характеристике Энгельса, просветители — это «великие люди, которые во Франции просвещали головы для приближавшейся революции...» (1, 20, 16). Подавляющее большинство просветителей были идеологами буржуазии, которая в качестве экономически наиболее сильного и политически наиболее зрелого класса в составе «третьего сословия» (так официально определялся статус более 90% французского населения по отношению к

входившим в господствующий класс привилегированным сословиям дворянства и духовенства) возглавила борьбу угнетенных и эксплуатируемых масс против феодально-абсолютистского строя. Следует подчеркнуть, что, отстаивая буржуазную форму частной собственности, просветители вместе с тем в большей или меньшей мере выражали интересы всего «третьего сословия» и отнюдь не были буржуазно ограниченными идеологами. В. И. Ленин разъяснял, что «в ту пору, когда писали просветители XVIII века (которых общепризнанное мнение относит к вожакам буржуазии)... все общественные вопросы сводились к борьбе с крепостным правом и его остатками. Новые общественно-экономические отношения и их противоречия тогда были еще в зародышевом состоянии. Никакого своекорыстия... тогда в идеологах буржуазии не проявлялось; напротив... они совершенно искренно верили в общее благоденствие и искренно желали его, искренно не видели (отчасти не могли еще видеть) противоречий в том строе, который вырастал из крепостного» (2, 2, 520). Соответствуя насущным объективным потребностям общественного развития, просветительский идеал «царства разума» отражал также вековые чаяния трудящихся (не могущие быть реализованными в условиях победы буржуазной революции) о полной социальной справедливости и свободе от всякого угнетения. Немаловажным фактом является то, что некоторая часть просветителей выступала в роли непосредственных идеологов беднейших слоев сельского и городского трудящегося населения, обосновывая идеалы утопического коммунизма.

Основоположниками французского Просвещения явились Вольтер и Монтескье. К первому поколению просветителей относится также Мелье. Их произведения, прежде всего вольтеровские, способствовали формированию многочисленного второго поколения просветителей, творчество которых начало разворачиваться с середины 40-х годов. Виднейшие представители этого поколения — Ламетри, Дидро, Кондильяк, Руссо, Тюрго, Гельвеций, Гольбах. В период до начала 80-х годов ими вместе с проявлявшим все эти десятилетия большую творческую активность Вольтером было разработано основное мировоззренческое содержание Просвещения. Просветительские идеи, распространяемые не только собственно философскими произведениями, но также через художественную литературу и театр (Вольтер, Монтескье, Дидро, Руссо были крупнейшими писателями своего времени), пронизали всю передовую духовную культуру Франции и стали широким общественным достоянием.

Французские просветители подняли престиж философии на небывалую прежде высоту и утвердили взгляд на философский разум как высшую инстанцию при решении всех вопросов, волнующих человечество. С позиций разработанной ими новой философии они произвели глобальное переосмысление мировоззренческой проблематики и принципов социальной жизни людей. Свободомыслие в самом широком значении этого слова приобрело у просветителей поистине революционный размах и революционную остроту. Энгельс подчеркивал, что французские просветители не признавали «никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода... Религия, понимание природы, общество, государственный строй — все было подвергнуто самой беспощадной критике; все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него... Все прежние формы общества и государства, все традиционные представления были признаны неразумными и отброшены как старый хлам...» (1, 20, 16—17). Критическо-деструктивная направленность Просвещения выступала в единстве с выработкой его представителями четких позитивных альтернатив по каждому рассматриваемому вопросу.

Явившись, по определению Энгельса, «философской революцией» (1, 21, 273), французское Просвещение представляло собой новый мощный подъем философского творчества. Опираясь на наследие новаторов XVII в., просветители оказались способными пойти в разработке философских проблем значительно дальше этих выдающихся мыслителей. В философии французского Просвещения появилось много существенно нового по сравнению с «физикой» Декарта и трактовкой им рациональности, эмпиризмом Бэкона, учением Спинозы о субстанциальности природы, материализмом Гоббса, концепцией развития Лейбница и его идеей о единстве материи и движения, сенсуализмом Локка, скептицизмом Бейля.

Философским основанием французского Просвещения было материалистическое понимание природы и места человека в ней, противопоставленное теологии и идеалистической «метафизике». Вольтер в начале своей деятельности и Монтеスキеро опирались на материалистические идеи декартовского учения о природе и неопикуреизма Гассенди. С публикации «Философских писем» (1734) Вольтера французскими просветителями стала усваиваться и разрабатываться «действительная форма материализма» (Энгельс), развившаяся в Англии. С середины 30-х годов внимание французских философов начала привлекать распространявшаяся в списках рукопись

«Завещания» Мелье, где он в конце 20-х годов выдвинул цельное материалистическое понимание природы, опирающееся как в онтологическом, так и в гносеологическом плане на картезианство и спинозизм. Вследствие абстрактно-логической аргументации и отсутствия естественно-научного обоснования материализм Мелье не был достаточно сильным оппонентом деизма, хотя и мог стимулировать дальнейшие усилия философской мысли в деле создания последовательно материалистического миропонимания, соответствующего гносеологическо-методологическим принципам Просвещения. Первое успешное решение этой задачи было дано Ламетри в работе «Естественная история души» (1745). Ее публикация знаменовала подъем новоевропейской материалистической философии на качественно новую ступень, в созидание которой внесли затем громадный вклад Дидро, Гельвеций, Гольбах, названные Энгельсом «великими французскими материалистами» (1, 20, 350). Встречая множество противников, в том числе в самом Просвещении, большинство представителей которого не смогли пойти дальше деизма, эта новая, воинствующе атеистическая форма материализма, создававшаяся и усваивавшаяся наиболее глубокими философскими умами своей эпохи, приобрела мировую известность и значимость. Она явилась высшим философским достижением французского Просвещения. В. И. Ленин указывал, что «в течение всей новейшей истории Европы, и особенно в конце XVIII века, во Франции, где разыгралась решительная битва против всяческого средневекового хлама, против крепостничества в учреждениях и в идеях, материализм оказался единственной последовательной философией, верной всем учениям естественных наук, враждебной суевериям, ханжеству и т. п.» (2, 23, 43).

К числу важнейших достижений Ламетри, Дидро, Гельвеция, Гольбаха следует отнести тот факт (выявленный советскими исследователями), что эти мыслители начали преодолевать такую существенную ограниченность предшествующих форм новоевропейского материализма, как механицизм, и полностью освободились от другой серьезнейшей ограниченности последних — метафизическо-антидиалектического представления о неизменности природы во времени.

В лоне французского Просвещения произошло эпохальное изменение социальной ориентированности новоевропейского материализма, английские основоположники которого (Ф. Бэкон, Т. Гоббс) были, как отмечал Энгельс, сторонниками королевского абсолютизма, роялистами, идеологами

аристократии. Во Франции XVIII в. материализм был преобразован так, что стал служить обоснованию решительной борьбы с феодализмом, и «его революционный характер вскоре выступил наружу»: «Французские материалисты отнюдь не ограничивались в своей критике областью религии: они критиковали... каждое политическое учреждение своего времени» (1, 22, 311). Констатируя, что благодаря деятельности просветителей «в той или иной форме, — как открытый материализм или как деизм, — материализм стал мировоззрением всей образованной молодежи во Франции», Энгельс подчеркивал, что «во время великой революции это учение» дало «теоретическое знамя» самым последовательным республиканцам и «текст для «Декларации прав человека» (1, 22, 311). Разоблачение религиозного освящения феодально-абсолютистского строя, произведенное просветителями на базе материалистического отрицания реальности божественного откровения, позволило с полной ясностью осознать политическо-правовые задачи революционной борьбы против данного строя. Энгельс указывал, что в силу зависимости идеологии Великой французской революции от материалистического учения она явилась первым восстанием европейской буржуазии, которое «совершенно сбросило с себя религиозные одежды и в котором борьба была проведена на открыто политической почве» (1, 22, 311). С этой детерминацией передового общественного сознания Энгельс прямо связывал радикальность французской революции: «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). Материализм впервые оказался вовлеченным в исторически грандиозное дело прогрессивного социального преобразования, и философия именно на материалистической основе начала становиться существенным фактором социального прогресса.

Новым шагом в развитии материалистической мысли, высоко оцененным Марксом, явилась попытка Гельвеция и вслед за ним Гольбаха применить материализм «к общественной жизни» (1, 2, 144). Хотя у обоих мыслителей, в особенности у первого, имеются лишь отдельные зачатки собственно материалистического понимания общества, которому к тому же противоречит общее им с другими просветителями объяснение исторических событий и происхождений социальных институтов идеями, «мнениями» людей, тем не менее они по сравнению с своими предшественниками смогли значительно углубить познание общественной жизни, выявив в

ней целый ряд важных причинно-следственных связей и устранив многие неверные взгляды на нее как теологическо-спиритуалистического, так и натуралистического характера.

Противники французского Просвещения распространяли измышления о его догматичности, за которую они, в сущности, выдавали материалистическо-антитеологическую и направленную против социального гнета определенность воззрений просветителей. Но при всей категоричности просветительских отрицаний и утверждений ни одно из них не высказывалось без солидного обоснования, подкрепления фактами и аргументами. В понимании объективной реальности философы-просветители вовсе не претендовали на всезнание и обладание абсолютной истиной, сами указывая на необходимость дальнейшего значительного углубления знаний. По складу своего ума и его сознательной методологической ориентированности они были принципиальными антидогматиками. Философская мысль Просвещения находилась, по сути дела, в постоянном движении, в поиске, в открытии и опробовании новых путей. В ней не было догматической окостенелости, даже когда она выступала в виде систем, поскольку последние являлись «открытыми». Воззрения Вольтера и Руссо, Ламетри и Дидро, Гельвеция и Гольбаха, в наибольшей мере определивших содержание просветительской мысли, существенно развивались на всем протяжении их творческой деятельности. В завершающих произведениях каждого из великих просветителей заметны плодотворные перспективы дальнейшего продвижения философской мысли, постановка новых проблем, ждущих своего разрешения, указания на пробелы в знаниях, которые надлежит заполнить в ходе будущих исследований.

І. РАННИЙ АТЕИСТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ И УТОПИЧЕСКИЙ КОММУНИЗМ

Глава І МЕЛЬЕ

Жизнь и «Завещание» Сын деревенского ткача, по воле родителей направленный учиться в духовную семинарию, Жан Мелье (1664—1729) затем в течение сорока лет выполнял обязанности приходского священника в селении Этрепиньи (провинция Шампань на северо-востоке Франции). Хотя в это время он окончательно разуверился в религии, боязнь репрессий вынуждала его скрывать свой

атеизм. На склоне жизни Мелье вступил в конфликт с местным помещиком, защищая интересы крестьян, и с церковным начальством, поддержавшим феодала. Именно в эти годы Мелье в преддверии близящейся кончины составил обширные «Записи мыслей и мнений», в которых впервые в истории общественной мысли слились воедино идеи революционного демократизма, утопического коммунизма, материалистического миропонимания и воинствующего атеизма. В предисловии к этому замечательному произведению, впоследствии названному «Завещанием», Мелье, адресуясь к посещавшим его церковные службы крестьянам, заявлял о намерении окрыть им «глаза, хоть и поздно, на те нелепые заблуждения, среди которых мы все, сколько нас есть, имели несчастье родиться и жить, на заблуждения, которые я сам имел неприятную обязанность поддерживать...» (159, I, 55—56).

Хотя «Завещание» создавалось несколькими годами позже публикации первых произведений Вольтера и Монтескье, ознакомление с философской мыслью французского Просвещения целесообразно начать именно с него. Судя по книгам, на которых имеются ссылки в «Завещании», его теоретические источники не выходят за пределы XVII в., с конца которого Мелье оказался в вынужденном сельском уединении. Он, видимо, не имел возможности читать даже «Исторический и критический словарь» (1697) Бейля, заложивший основы для просветительской критики религии, теологии и «метафизики» названного столетия, хотя практически исключено, чтобы у Мелье не было хотя бы косвенных знаний об этом выдающемся, получившем всеевропейскую известность проявлении развивающегося свободомыслия. Исходившие позже из Парижа просветительские веяния 10—20-х годов XVIII в. не могли, конечно, так или иначе не воздействовать на Мелье, но несомненно, что от вольнодумной культуры XVII в. он пришел к Просвещению самостоятельными путями.

Революционный
демократизм

В советском мельеведении утвердилась точка зрения его родоначальника В. П. Волгина, противостоящая попыткам теологических фальсификаторов «объяснить» критическую заостренность творчества Мелье узколичными неурядицами последнего, что «ключ» к пониманию «Завещания» — в социально-политической позиции его автора. Мелье выступил идеологом народных низов третьего сословия, прежде всего угнетенного и эксплуатируемого крестьянства. Он с потрясающей силой и яркостью выразил протест против невыносимых условий существования этого самого много-

численного класса тружеников, производящих жизненно необходимые материальные блага. В центре критического внимания Мелье находилось выявление чудовищно жестокой феодальной эксплуатации крестьянства, которое посредством возрастающих налогов и повинностей лишалось почти всех плодов своего труда в пользу королевской власти и господствующих сословий. Мелье разоблачал глубокую несправедливость наличного строя социального неравенства, при котором «одни как бы рождены только для того, чтобы деспотически властвовать над другими и вечно пользоваться всеми удовольствиями жизни», а «другие, наоборот, словно родились только для того, чтобы быть нищими, несчастными и презренными рабами и всю жизнь изнывать под гнетом нужды и тяжелого труда» (159, 2, 154—155). Обнажая, по сути дела, классовые антагонизмы и развеивая религиозный флер, маскирующий их, Мелье в противовес религиозному учению, что дьяволы «якобы самые главные, самые заклятые враги благополучия людей», разъяснял обездоленным труженикам, что у них «нет более сильных и злых противников и врагов, чем эти сильные и знатные мира сего» (159, 3, 166—167). Большое значение придавал Мелье также развеиванию иллюзий о благодетельности монархической власти, настаивая на том, что короли и прочие государи в наибольшей мере обездоливают народ, присваивая себе львиную долю продуктов его труда, и что нижестоящие господа — лишь слуги и пособники монархов в деле ограбления трудового люда.

Возмущение тем, что «правители с помощью силы и могущества устанавливают... систему несправедливости», сопровождается у Мелье призывом к революционному действию народов против угнетательской власти: «Ниспровергните повсюду эти троны несправедливости и нечестия, разможжите все эти коронованные головы, сбейте гордость и спесь со всех ваших тиранов и не допускайте, чтобы они когда-либо царствовали над вами» (159, 3, 56). Считая, что угнетательская власть могла установиться и сохраняться лишь при наличии раздоров в народе, Мелье призывал его к сплочению ради обретения свободы. Он был убежден, что этого сплочения невозможно достичь без уяснения народом подлинной причины своих бедствий и действенного способа их устранения, а эту задачу можно решить лишь с помощью распространения, чтения и обсуждения в массах «Завешания» и аналогичных произведений. В трактовке Мелье просвещение народа приобретало четко выраженный революционный характер. Призывая перейти от разрозненных стихийных бунтов сельской и городской бедноты, то и дело вспыхивавших в

различных местах Франции, но неизменно подавлявшихся королевскими войсками, к хорошо подготовленной и имеющей ясные цели всенародной революции, свободной от разоружающих упований на «доброту короля», Мелье явился первым и самым радикальным идеологом великого революционного взрыва конца XVIII в. Теоретики анархизма бесновательно пытались изобразить Мелье как своего предтечу. На место свергнутого тирана он считал необходимым поставить свободно избранных народом «добросовестных, умных и дальновидных управителей», способных руководить без насилия, осуществлять действительное правосудие, постоянно и неуспяно «блуждая общественное достояние и спокойствие людей...» (159, 3, 358—359).

Утопический коммунизм Критику социального гнета Мелье углубил до выявления его экономического основания в виде частной собственности, квалифицируемой как «величайшее зло», порождающее в конечном счете все другие бедствия в человеческом обществе. В истории утопического коммунизма Мелье является третьей крупнейшей фигурой после ренессансных мыслителей Мора и Кампанеллы, хотя ни на «Утопию», ни на «Город Солнца» (ни на находящуюся в том же ряду «Историю севарамбов» французского писателя XVII в. Вераса) он непосредственно не опирался. Громадный шаг вперед, который Мелье сделал по сравнению с родоначальниками утопического коммунизма, заключался в органическом соединении последнего с революционным демократизмом. Преодолевая связь предшествующих коммунистических утопий с надеждой на мирные преобразования сверху волей некоего «мудрого законодателя», Мелье первым связал устранение частнособственнических отношений и установление «владения всем сообща» с победоносной демократической революцией. Мелье был уверен, что в результате предусмотренной им революционной перестройки общества воцарилось бы всеобщее благоденствие и «не видно было бы на земле несчастных людей, тогда как теперь мы их видим на каждом шагу» (159, 2, 217).

Видимо, незнакомство Мелье с утопиями Мора и Кампанеллы было причиной того, что он, опираясь на материал от античных легенд о «золотом веке» до идиллического изображения вымышленной страны Бетики в вольнодумной поэме «Путешествия Телемаха» французского писателя XVII в. Фенелона, лишь в самых общих чертах обрисовал контуры будущей «жизни сообща, как лучшей и наиболее подходящей». По Мелье, это общество трудящихся, не знающее социального паразитизма: в нем все занимались бы «какой-

нибудь дельной работой, причем каждый нес бы свою долю в тягостях труда и жизненных неудобствах и не допускалось бы несправедливое возложение на одних всех тягот и предоставление другим лишь одних удовольствий». Ликвидация сословного неравенства, каких бы то ни было привилегий, одинаково хорошее воспитание для всех детей — все это рассматривалось Мелье как необходимые условия для искоренения распри между людьми, чтобы между ними установились альтруистические отношения, и они действительно стали «смотреть друг на друга как на братьев и сестер и любить друг друга» (159, 2, 217). Социальный идеал Мелье выгодно отличался от ряда раннекоммунистических утопий, выдвигавшихся выходцами из народных масс, отсутствием в нем черт аскетизма, грубой уравнительности и мелочной регламентации. Демократизируя евдемонизм, Мелье считал правильным, чтобы в новом обществе люди жили хорошо, по возможности наслаждаясь «умеренно, мирно и радостно благами жизни и плодами своих трудов...» (159, 1, 84). Задачу общественного воспитания Мелье видел не только в моральных наставлениях, но также в обучении наукам и искусствам. Политическую структуру будущего общества Мелье характеризовал как свободный союз, образуемый самоуправляющимися сельскими и городскими общинами.

Радикальный
антиклерикализм
и отрицание
«боговдохновенности»
религий

Мелье наряду с Вольтером и независимо от него явился основоположником типичного для французского Просвещения взгляда на религию как главный источник социальных зол. К этому взгляду, находящемуся в русле идеалистического понимания общества и в известном смысле превалирующему над материалистическим подходом к уяснению социального значения частной собственности, Мелье шел от осмысления своего собственного опыта церковнослужителя, который вместе с другими священниками оказывался обязанным призывать «свою паству под страхом проклятия и вечных мук повиноваться начальству, князьям и государям, как власти, поставленной от бога» (159, 1, 67). Пастырская деятельность Мелье начиналась в годы, когда епископ Боссюэ (1627—1704) развертывал теологическое обоснование абсолютизма и в своих проповедях, обращенных к придворным кругам, красноречиво обосновывал мысль о том, что королевская власть во Франции будет сметена народными восстаниями, подобными английской революции середины XVII в., если перестанет постоянно опираться на католическую церковь и в свою очередь всячески укреплять ее пози-

ции. У Мелье, живо ощущавшего затем на протяжении всей своей деятельности усиливавшееся сращивание французского абсолютизма с католицизмом, имелись веские основания заключить, что, «хотя на первых взгляд религия и политика самым противоположны одна другой по своим принципам, на самом деле они неплохо уживаются друг с другом, как только заключают между собой союз и дружбу». Вывод о грабительском характере королевской власти по отношению к народу распространялся и на религию, освящающую ее своим авторитетом: обе они, заявлял Мелье с резкостью простолоудина, уживаются «как два вора-карманника, которые защищают и поддерживают друг друга» (159, I, 66). Церковнослужителей, которых государи за верную службу себе вознаграждают «обширными бенефициями и богатыми доходами», Мелье считал активными соучастниками в деле преступного обирания народа всевозможными господами. Именно на основе этих выводов выросал радикальный антиклерикализм Мелье, который указывал, что «в хорошем и мудром государстве» профессия церковнослужителей должна рассматриваться как «нечто вредное и пагубное» и вместо ее исполнения нужно «заставить их заниматься каким-нибудь честным и полезным трудом, как это делают остальные» (159, 2, 195).

Понимание того, что церковь поддерживает грабительскую политику государей при помощи веры в бога, распространяемой в народе, стимулировало у Мелье критическое исследование христианской религии. Прямо или косвенно опираясь на достижения предшествующей вольнодумной библеистики от Спинозы до Бейля, Мелье на основе скрупулезного и во многом новаторского анализа Библии убедительно отверг взгляд на нее как на «богооткровенную» книгу. Он показал несостоятельность содержащихся в ней сообщений о явлениях бога людям и о выражении в ней некоей «сверхъестественной» мудрости. В библейских повествованиях о «чудесах», якобы демонстрирующих проявления божественного всемогущества, Мелье усмотрел вариацию мифов, которые в других религиях сами христиане считают вздорными. Особый акцент он сделал на том, что обещания и пророчества, изображенные в Ветхом и Новом заветах, оказались, вопреки уверениям христиан, неосуществленными. Анализируя библейские тексты, Мелье находил в них основания заключить, что все так называемые пророки, посланцы бога и сам «сын божий» Иисус — это люди с болезненно расстроенным сознанием, принимающие свои навязчивые фантазии за внушения «свыше». Христианство

наряду с всеми другими религиями было отнесено Мелье к области человеческих «измышлений».

Решающее значение при объяснении религиозных верований естественными причинами Мелье придавал, однако, не психопатологии, а сознательному обману. Он довел до крайних пределов «теорию обмана», выдвигавшуюся вольнодумцами средневековья. Согласно Мелье, «всякий культ и поклонение богам» — это не просто «заблуждение», «иллюзия», но также «злоупотребление», «обман и шарлатанство». От вывода об использовании деспотами и тиранами веры в бога для укрепления своей власти Мелье переходил к утверждению, что религиозные верования «выдумали вначале хитрые и тонкие политики, повторили за ними обманщики и шарлатаны, потом этому слепо поверили невежественные и темные люди из народа и, наконец, это было поддержано властью государей и сильных мира, которые потворствовали обману и заблуждениям, суевериям и шарлатанству и закрепили их своими законами для того, чтобы таким образом держать в узде массы и заставлять их плясать под свою дудку» (159, I, 82, 68). Это был едва ли не самый упрощенный во французском Просвещении взгляд на происхождение религиозных верований, отличавшийся полным отсутствием историзма. Поддержка данного взгляда церковнослужителем воспринималась многими как раскрытие подлинной «тайны» возникновения религии.

Принципиально важно, что Мелье не просто отверг значимость для людей христианского вероучения, а противопоставил ему «голос разума» как единственного надежного руководителя при решении всех человеческих дел, в особенности касающихся общественного устройства. Секуляризируя и рационализируя понимание социально-политических проблем, Мелье подчеркивал, что «для установления хороших законов необходимо следовать только правилам человеческого благоразумия и мудрости», трактуемым как тождественные «честности, правде и естественной справедливости» (159, 2, 79). В трактовке Мелье разум выступал не как самодовлеющий абстрактный наставник, а в виде познавательной способности, обобщающей жизненный опыт людей и адекватно выражающей их «естественные» права, свободолюбивые устремления и нравственные ценности.

Атеизм и воинствующий материализм сразу вслед за отрицанием «богооткровенности» христианства и выявлением мифологичности его учения о боге Мелье перешел к исследованию «рациональных» доказательств бытия бога, которые тоже нашел несостоятель-

ными. Радикальная иррелигиозность переросла у Мелье в атеизм, теоретическим основанием которого явилось последовательно материалистическое понимание природы и человека в его психофизическом аспекте. При этом Мелье опирался на предшествующую материалистическую мысль от Лукреция до Спинозы и таких картезианцев XVII в., как де Руа (Леруа) и Фонтенель.

Основатель материалистической школы в картезианстве Г. де Руа (1598—1679) уже в конце 40-х годов XVII в. преодолел дуалистическое воззрение Декарта на человека, утверждая взгляд на сознание («душу») как особого рода свойство («модус») материальной организации («тела»), характерной для людей. Вместе с тем он отверг декартовское доказательство бытия бога (см. 13, 273).

Французский философ Б. де Фонтенель (1657—1757) в «Беседах о множественности миров» (1686), освобождая от церковного интердикта и популяризируя гелиоцентрическую систему Коперника—Галилея, смело соединяемую им с учением Бруно о бесконечности миров во Вселенной и космогонической гипотезой Декарта, выдвинул на основе этого синтеза первое в новоевропейской философии последовательно материалистическое понимание природы, свободное от пантеистических и деистических ограниченностей. Он рассматривал Вселенную как извечно существующую «громадную массу материи», находящейся в «непрерывном движении» (129, 155), которое своими «вихрями» образует бесчисленные звезды и вращающиеся вокруг них планеты вместе с населяющими их живыми существами вплоть до человека. В «Истории оракулов» (1686) и еще более в написанной тогда же работе «О происхождении мифов», которую он, однако, решил опубликовать лишь в 1724 г., Фонтенель в едва завуалированной форме развивал атеистическую точку зрения, утверждая, что «всевозможные боги и богини» суть лишь антропоморфные создания человеческого воображения, от которых разум должен освободиться как от недостойных «предрассудков». Именно в произведениях Фонтенеля 80-х годов XVII в., провозглашавших, что философскому разуму «подобает править людьми и упорядочивать все во Вселенной» (129, 48), начала заниматься заря французского Просвещения, и он с удовлетворением наблюдал, как тремя десятилетиями позже она стала быстро разгораться, приняв посильное участие в этом процессе своими новыми публикациями, дружеским ободрением просветителей, помощью им на влиятельном посту постоянного секретаря Французской академии, который он занимал в 1699—1740 гг. (см. 117, 44—63).

Утверждая свое миропонимание, Мелье развернул оригинальную критику идеалистической «метафизики» Декарта, окказионализма Мальбранша, представлявшего идеалистическое течение в картезианстве, и всей известной ему последующей спиритуалистическо-религиозной философии. Гносеологическо-методологическое основание материализма Мелье представляло собой своеобразный синтез декартовского рационализма с эмпирико-сенсуалистическими положениями, воспринятыми от Монтеня и, видимо, укрепившимися в ходе многолетнего общения с французским мысли-

телем К. Бюфье (1661—1737), чей «Трактат о первичных истинах и источнике наших суждений» (1717) положил начало «философии здравого смысла». Мелье придавал первостепенное значение выявлению противоречий в рассуждениях своих противников и приданию логической стройности ходу собственных мыслей, отправным пунктом которых являлся ряд чувственно-эмпирических очевидностей.

В полемике с «богопоклонниками» Мелье утверждал, во-первых, что «красота, порядок и совершенство, которые естественным образом обнаруживаются в произведениях природы», никоим образом не свидетельствуют о существовании божественного мироустроителя, «какого-либо иного мастера или мастерицы, кроме самой природы, которая создала все, что только можно видеть самого прекрасного и самого дивного». Не входя в рассмотрение того естественно-научного материала, с которым был связан отвергаемый им физико-телеологический аргумент «богопоклонников», Мелье ставил последних перед неизбежностью абсурдных выводов при их способе аргументации. Он указывал, что если «совершенства» природы считаются достаточным основанием для заключения о сотворении ее бесконечно более совершенным сверхъестественным существом (и соответственно заключения о реальном бытии этого существа — бога), то «бесконечные совершенства, которые они приписывают своему богу», должны в свою очередь считаться достаточным основанием для заключения, что «он сам был создан» каким-то еще более совершенным существом. Признав же это, «богопоклонникам» придется «далее утверждать, что бесконечное совершенство этого другого доказывает также, что он создан еще кем-то другим, тот еще кем-то и т. д., восходя от причины к причине и от богов к богам до бесконечности...». Мелье с торжеством констатировал, что «это было бы совершенно смешно и нелепо и этого не хотели бы утверждать наши богопоклонники». Если же — рассматривал Мелье возможность отказа последних от такого хода мысли, ведущего к явному абсурду, — они «скажут, что бесконечные совершенства, которые они предполагают в своем боге, несколько не показывают и не доказывают, что он был создан кем-то другим», то тем самым «богопоклонники» сами лишат правомерности свое «доказательство» бытия бога как творца природы (159, 2, 301, 302). Эта остроумная и с формально-логической точки зрения безупречная критика Мелье физико-телеологического аргумента «богопоклонников» являлась вместе с тем первым доводом («от противного») Мелье в пользу несотвореннос-

ти материальной природы, ее извечного существования, более широко — ее субстанциальности.

Другой, по сути дела, решающий материалистический довод Мелье против физико-телеологического аргумента «богопоклонников» ставил во главу угла чувственно-эмпирическую достоверность существования природы, отсутствующую у бога. Мелье подчеркивал, что если видимый материальный мир с его совершенствами «есть воочию бытие весьма реальное, весьма действительное», то, наоборот, бог с приписываемыми ему абсолютными совершенствами «есть существо воображаемое, которого нельзя видеть и нигде нельзя встретить...». Отсюда Мелье заключал, что имеется «гораздо больше оснований приписывать самостоятельное существование этому миру и тем его совершенствам, которые мы в нем видим, нежели приписывать его предполагаемому бесконечно совершенному существу», т. е. богу (159, 2, 304).

Мелье опровергал, во-вторых, аргумент, согласно которому следует признать бытие бога потому, что только оно-де объясняет, почему материя, предполагаемая лишеной внутренней активности, находится в движении. Исходя из того факта, что «материя движется и никто не может этого отрицать или в этом сомневаться», Мелье считал единственно обоснованным заключить, что материя «имеет в самой себе» не только свое существование, но и свое движение, так что «нет необходимости искать вне ее принцип ее существования и ее движения» (159, 3, 314). Мелье фактически утверждал взгляд на движение как на атрибут материи, причем обходился без пантеистических допущений, свойственных английскому материалисту Толанду при обосновании им — впервые в новоевропейской философии — такой трактовки движения.

В-третьих, отвергая в философском споре с «богопоклонниками» взгляд на душу как созданное богом чисто духовное бытие, которое сверхъестественным образом соединяется с человеческим телом, Мелье обращался к воззрениям античных материалистов (атомистов) и утверждал, что «наша душа представляет собою лишь более тонкую и подвижную материю в нас сравнительно с другой, более грубой материей, которая составляет члены и видимые части нашего тела». Поэтому Мелье считал «ясным и очевидным» несостоятельность религиозного учения о бессмертии души: в момент смерти человека, утраты жизни его телом душа «моментально рассеивается и растворяется в воздухе, как легкий пар и легкий выдох...» (159, 3, 278).

Вместе с тем в «Завещании» выражено и совсем иное материалистическое воззрение на душу, поднимающееся над наивными представлениями о ее «телесности» и, в сущности, доминирующее у Мелье. Называя мысли и ощущения — эти конкретные проявления «души» — «модификациями» материи, Мелье настаивал на их невещественности, отсутствии у них геометрическо-физической определенности, свойственной телам как таковым. Фактически данные «модификации» материи понимались Мелье как ее свойства. Они материальны в том смысле, что присущи материи, но они не телесны, и Мелье категорически настаивал на том, что так обстоит дело с множеством других несомненных «модификаций» материи, каковы, например, «жизнь и смерть, красота и уродство, здоровье и болезнь, сила и слабость живых тел» (159, 3, 262—263).

Судьбы «Завещания»
и роль Мелье
в Просвещении

С оставленной Мелье рукописи «Завещания» (точнее, с одной из трех) вскоре были сделаны довольно многочисленные копии, которые с начала 30-х годов XVIII в. стали подпольно распространяться в стране, вызывая большой интерес к себе. Все последующие просветители знали о смелом глубокомыслии покойного сельского священника, изверившегося в христианстве и ставшего атеистом, и по крайней мере некоторых из них читали его труд, завещанный потомству. Вольтер в 1736 г. приобрел копию этого труда, который потряс его силой отрицания религии и революционным пафосом. Развернутую Мелье критику христианства Вольтер резюмировал в небольшой рукописи. Возможно, что именно копии с нее стали с 1742 г. успешно распространяться на подпольном рынке вольнодумной литературы в виде «Извлечения из мнений Жана Мелье». В 1762 г., в разгар просветительского штурма клерикальных бастионов феодализма, Вольтер в переработанном виде анонимно опубликовал свое «Извлечение» и настойчиво пропагандировал его, заявляя, что в таком виде «завещание Мелье все честные люди должны были бы иметь у себя в кармане». Так было найдено наиболее удачное заглавие для труда Мелье, который затем стал публиковаться как «Завещание»¹. Однако вольтеровское «Извлечение» скрыло атеистическое острие «Завещания» и приписало Мелье деистическое принятие бога. Гольбах десятилетие спустя как бы в пику этому искажению взглядов

¹ Полный текст «Завещания» Мелье был опубликован в 1864 г. в Амстердаме голландским антиклерикалом д'Абленгом Гиссенбургом.

Мелье назвал его автором своей собственной воинствующе атеистической книги «Здравый смысл». В годы Великой французской революции Сильвен Марешаль (1750—1803), один из крупнейших представителей последнего поколения просветителей, озаглавил свою атеистическую книгу «Катехизис юре Мелье» (1790). Национальный Конвент по предложению революционера-атеиста Анахарсиса Клоотца (1755—1794) принял в 1793 г. решение воздвигнуть статую Жану Мелье как «первому священнику, который имел мужество чистосердечно отречься от религиозных заблуждений».

Вопрос о конкретной значимости «Завещания» для французского Просвещения приобрел дискуссионность после публикации в 50—60-е годы работ видного советского историка Б. Ф. Поршнева, давших мощный импульс развитию мельеведения в нашей стране и за рубежом. Согласно Поршневу, «расколотое на куски наследие Мелье присутствовало в циклопических строениях всех зодчих эпохи Просвещения», так что «стоит расположить их во времени после Мелье, и в них объявляется его неисчерпаемое наследство» (161, 219, 218). В отличие от этой точки зрения наш крупнейший знаток философии французского Просвещения Х. Н. Момджян, высоко оценивший мельеведческие достижения Поршнева и его последователей, указывал, что «не следует легенде о «забытом Мелье» противопоставлять версию, согласно которой чуть ли не все выдающиеся философы-материалисты XVIII века были учениками или по крайней мере людьми, испытывавшими формирующее влияние Мелье» (117, 84). Данное суждение вполне соответствует фактам.

В том объяснении природы и человеческого сознания, которое было разработано Ламетри, Дидро, Гельвецием и Гольбахом, обнаруживается очень много созвучий с соответствующими положениями Мелье (как, впрочем, и с положениями античных материалистов), однако столь же несомненно для компетентных историков философии, что это объяснение не только значительно содержательнее, нежели в «Завещании», но — и это еще более важно — оно обосновывается существенно иначе. К тому типу логических дедукций, при помощи которых Мелье строил свое материалистическое миропонимание, подавляющее большинство прогрессивных французских мыслителей стало относиться недоверчиво еще с конца XVII в., когда Бейль нанес сокрушительные скептические удары по системе аргументации тогдашней рационалистической «метафизики». Это

недоверие переросло в полное неприятие после того, как Вольтер в 1733—1734 гг. ввел в просветительскую философию локковский сенсуализм и бэконовский эмпиризм в качестве ее гносео-методологических оснований. Благодаря работам Кондильяка 1746—1749 гг. окончательно сложилась та отмеченная Марксом ситуация, что локковский сенсуализм стал (наряду с декартовской «физикой») важнейшим теоретическим источником и вместе с тем компонентом учения великих французских материалистов (см. 1, 2, 139). Вместе с тем для названных философов не могли быть убедительными свойственные материализму Мелье ссылки на простую чувственную очевидность, не связанную с научным экспериментированием. По стилю философского мышления Ламетри, Дидро, Гельвеций и Гольбах существенно отличались от Мелье, и созданные ими учения представляли новую, более высокую стадию развития материалистической мысли XVIII века во Франции. Оставляя в стороне вопрос, читали ли Ламетри, Дидро, Гельвеций и Гольбах «Завещание» в период своего подхода к материалистическо-атеистическому мировоззрению или же тогда они знали о нем лишь понаслышке, можно с уверенностью сказать, что даже самое прилежное штудирование этого произведения могло послужить не более чем импульсом к созданию их учений. Но такую роль оно, судя по всему, так или иначе действительно играло. Данный вывод ни в коей мере не умаляет величия философских достижений Мелье, которое, как и для каждого мыслителя, определяется прежде всего тем, что он дал нового по сравнению с своими предшественниками, и тем, что он смог стимулировать творчество последующих философов.

II. ДЕЙСТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ И СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ УЧЕНИЯ

Глава 2 МОНТЕСКЬЕ

Жизнь и деятельность Шарль Луи де Секонда, унаследовавший после смерти дяди титул барона де Монтескье (1689—1775), происходил из старинного гасконского рода, принадлежавшего к «дворянству мантии», которое состояло из высшего чиновничества судебных палат («парламентов»), где были сильны антиабсолютистские настроения. Образование Монтескье получил в коллеже

ораторианцев, известном классическо-светской, а не клерикальной ориентацией преподавания. Полюбив античную литературу с воспевавшимися в ней гражданскими добродетелями, он в школьном сочинении высказал «еретическую» мысль, что выдающиеся писатели и мыслители древности не заслуживают адских мук за то, что не были христианами. После изучения права Монтескье становится советником, а затем одним из «президентов» (председателей) парламента г. Бордо. Быстро убедившись в неспособности судов эффективно противодействовать диктату королевской власти, Монтескье охладел к своим служебным обязанностям. Он увлекается, с одной стороны, физическими исследованиями, о которых сделал ряд докладов в местном научном обществе («академии»), а с другой — социально-философскими размышлениями, искусно выразив их в галантно-фривольном по своей форме романе «Персидские письма» (1721). Изданный анонимно в Голландии, роман имел огромный успех. Монтескье, признавшийся в авторстве, сразу приобрел литературную славу вместе с репутацией вольнодумца и острого критика феодально-абсолютистского режима (то что непосредственно Монтескье развенчивал давно скоппрометированное царствование Людовика XIV, отводило от него в эпоху регентства угрозу репрессий). Монтескье становится частым гостем в Париже, где наряду с критическими выступлениями об античном деспотизме в одном из вольнодумных клубов он посещает великосветские салоны и заручается покровительством влиятельных аристократок, живописуя в пасторалях их галантные увлечения. В 1728 г. Монтескье избирается во Французскую академию.

Сложив с себя судебские обязанности, Монтескье с целью изучения обычаев, нравов, законодательств и политических учреждений сопредельных стран посетил Германию, Австрию, Италию, Швейцарию, два года прожил в Англии. По возвращении в 1731 г. на родину Монтескье большую часть времени проводит в своем имении под Бордо, напряженно работая над социально-философским трактатом. Историко-графическое введение к нему было опубликовано в 1734 г. под заглавием «Размышления о причинах величия и падения римлян», а сам трактат, названный «О духе законов», был издан в 1748 г. Несколько последующих произведений Монтескье были опубликованы посмертно. Наиболее значительны среди них эстетическо-классицистский «Опыт о вкусе», помещенный в 1757 г. в «Энциклопедии», и изданная в 1783 г. «Восточная повесть об Арзасе и Исмении», рисующая идеальный образ «просвещенного монарха», заботящегося о

народном благосостоянии, установившего общеобязательные справедливые законы и правящего с помощью философов, которые «всегда говорили о народе, изредка о царе и никогда о себе».

В «Персидских письмах», «Размышлениях о причинах величия и упадка римлян», в трактате «О духе законов» запечатлены три стадии развития философской мысли Монтескье. Свойственные им комплексы идей являются значительными вехами в истории французского Просвещения, причем каждый из них играл своеобразную роль и воспринимался по-разному.

«Персидские письма» —
первый цельный эскиз
просветительского
мировоззрения

Идейное содержание названного романа, который состоит из созданных художественным воображением Монтескье писем между путешествующими по Европе образованными «персами» и их оставшимися на родине соотечественниками, развивало темы, трактовавшиеся во французском политическом и философском свободомыслии конца XVII — начала XVIII в.

В «Персидских письмах» развертывалась, во-первых, едкая критика язв феодально-абсолютистского строя Франции: безудержной роскоши королевского двора, паразитизма осыпаемой дарами монарха развращенной аристократии, алчности сборщиков несправедливых налогов, разоряющих массу населения, и т. д. Усмотрение родства такого правления с азиатским деспотизмом, превращающим своих подданных в нищих и бесправных рабов, было серьезнейшим политическим обвинением в адрес французской монархии. Деспотической власти противопоставлялся в романе идеал общества, все граждане которого активно участвуют в управлении и в котором «интересы отдельных лиц» гармонически сочетаются с «интересом общественным».

Роман отличался, во-вторых, антиклерикальной направленностью, показывая, что как во Франции, так и в других странах, где господствует римско-католическая церковь, духовенство развращено, своекорыстно и жестоко, сжигая инакомыслящих и вольнодумцев «как солому». Устами своих персонажей Монтескье замечал, что христианство, претендующее быть религией любви и кротости, приводит в действительности к совсем иным результатам: «Никогда не было царства, в котором происходило столько междоусобиц, как в царстве Христа» (164, 88). В качестве благодетельной антитезы разгулу религиозного фанатизма роман проводил мысль об установлении веротерпимости и свободы

совести. Теологические контroversы как повод для кровавых сражений между приверженцами различных толкований религиозных догматов представлялись «персам» чудовищной нелепостью, и они иронизировали по поводу принципиальной невразумительности христианских верований в триединство бога и «пресуществление», находя абсурдным, что «три — не что иное, как единица, что хлеб, который едят, не хлеб, а вино, которое пьют, не вино» (164, 76—77). Во всех отношениях пиетет перед христианством полностью развенчивался, и читатели подводились к выводу о необходимости отвергнуть эту религию, которая в действительности не менее суеверна, чем осуждаемые ее служителями вероисповедания других народов. Таков был первый, еще довольно осторожный и в известном смысле скрытый подход французского Просвещения к характерной для него радикальной конфронтации с христианской религией.

Философски существенно, что в романе выражены материалистические взгляды о наличии в природе объективной каузальности и закономерности. Эти взгляды, которые утверждались естествоиспытателями и философами нового времени в ожесточенной борьбе с библейскими представлениями, Монтескье использовал для подрыва религиозной веры в «чудеса» как «очевидные» проявления «божественного всемогущества», коренным образом меняющего течение событий на Земле. В романе высказана также материалистическая убежденность в познаваемости объективных причин и законов, противостоящая агностицизму и имеющая антитеологическую заостренность. «Персы» с восхищением отзывались о европейских «философах» (под ними в данном случае имелись в виду естествоиспытатели), которые имея смелость руководствоваться только человеческим разумом и не рассчитывать на «божественное откровение», сумели «распутать» кажущийся хаос Вселенной и на основе созданной ими «простой механики» объяснили ее истинное строение. «Познание пяти-шести истин, преисполнило чудесами науку этих философов и дало им возможность произвести столько же чудес, сколько рассказывает про наших святых пророков» (164, 228—229). Больше того, ни один мусульманский мудрец не в состоянии взвесить воздух, окружающий Землю, или измерить количество воды, ежегодно выпадающее на нее, определить скорость звука и т. д. Европейские же «философы» легко решают эту задачу с помощью чисто человеческой науки. Сквозящая в этих словах ирония, вполне применимая и к христианским тео-

логам, подчеркивала отсутствие во всевозможных «священных писаниях» действительных истин о мире.

Отвергая конфессионально определенные виды религиозного мировоззрения, Монтескье, однако, не переходил на позиции атеизма, а удовлетворялся деизмом. Он допускал существование бога как некоего «зодчего» природы, устанавливающего ее законы в соответствии с своей мудростью и могуществом, — материалистического объяснения факта закономерности природы он не находил. Подчеркнем, что божественное мироустройство Монтескье представлял как происшедший в туманном «начале времен» разовый акт, после которого бог уже не вмешивается ни во что происходящее во Вселенной. Положения деистической онтологии Монтескье не развертывал и не обосновывал. Их функция в его произведениях была всецело антитеологической, и заостренности против атеизма они не имели. Сколько-нибудь серьезного барьера на пути движения к последовательно материалистическому пониманию природы, стимулируемому главным содержанием воззрений на нее Монтескье, названные положения не ставили. К ним полностью применимы слова Маркса и Энгельса, что «деизм — по крайней мере для материалиста — есть не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии» (1, 2, 144).

То же иррелигиозное, по сути дела, значение имеет стремление Монтескье так истолковать веру в бога, чтобы устранить из нее трансцендентный теоцентризм и придать ей гуманистическо-мирскую устремленность: если бог установил религию для блага людей, значит, их забота о своем счастье на Земле не греховна; если бог любит людей, значит, они с подлинной любовью должны относиться друг к другу, способствуя обретению реального счастья, и такое поведение есть лучший способ почитания бога, по сравнению с чем соблюдение церковных обрядов — это сущий пустяк. Мысль Монтескье преодолевала рамки деизма, когда ею отрицалась необходимость религиозного обоснования моральных норм, которые могут и должны соблюдаться по чисто человеческим соображениям как жизненно необходимые людям: «Если бы бога не было, мы все же должны были бы любить справедливость... Как бы свободны мы ни были от ига религии, мы никогда не должны быть свободны от ига справедливости» (164, 202).

Важнейшим условием улучшения жизни людей Монтескье считал развитие производства материальных благ земледелием и ремеслами, что отражало насущные задачи французской экономики. Надо сказать, что феодально-аб-

солютистский режим ставил с конца XVII в. все большие препоны на пути решения этих задач, а реакционные клерикалы давали идеологическое обоснование соответствующей политике правительства, широко используя для этого аскетические установки христианства. Монтескье, руководствуясь своими социальными и философскими воззрениями, отвергал эти установки, как и утверждения защитников патриархальной простоты жизни, что новые предметы потребления, создаваемые промышленным производством, ведут к опасному изнеживанию и деградации людей. Согласно Монтескье, эта опасность существует лишь для тех, кто ведет паразитический образ жизни. Для подавляющего же большинства людей обладание любыми материальными благами обеспечивается их трудом, который оказывает благотворное воздействие на личность, укрепляет ее силы и нравственно возвышает ее. Потребность людей в новых благах в высшей степени полезна для общества, стимулируя развитие производства и оборот капиталов, — тут Монтескье выступает как выразитель экономических интересов исторически прогрессивного класса — буржуазии, веря в их совпадение с интересами всего населения, занятого общественно полезным трудом. Тем самым на заре французского Просвещения вырисовывалась буржуазная ориентация, которая стала доминирующей в нем в силу своего соответствия реальным в XVIII в. возможностям прогрессивного социального преобразования, классовой определенности дальнейшего экономического развития страны.

При всей сжатости размышлений Монтескье о перспективах развития материального производства они были достаточно глубоки, чтобы он, во-первых, поставил прогресс техники в зависимость от успехов науки, а во-вторых, отметил опасность использования научно-технических достижений в военных целях. Монтескье выразил оптимистическую надежду, которая и ныне жизненно важна для людей, что разум человечества способен устранить эту опасность, запрещая, например, международными соглашениями применять в качестве оружия те вновь открываемые вещества, сила взрыва которых может намного превзойти порох.

«Персидские письма» явились первым концентрированным выражением комплекса идей французского Просвещения, которые благодаря их талантливой разработке (в том числе за счет использования Монтескье художественной формы, соответствующей вкусам эпохи) успешно внедрились в общественное сознание.

От остроактуальной критики феодально-абсолютистского строя Франции и противопоставления ему просветительских альтернатив Монтескье перешел с начала 30-х годов к размышлениям о социально-политическом развитии Европы на протяжении двух с половиной тысячелетий, истекших с момента основания Рима. У Монтескье сложилось убеждение, что без знания прошлого невозможно понять современность и обоснованно судить о будущем народов, т. е. вырабатывался исторический подход к занимавшим его социальным проблемам. При рассмотрении истории Монтескье отверг как христианский провиденциализм, так и взгляд на нее как скопление случайных событий, происходящих по прихоти людей. Он ставил вопрос о выработке такого каузального понимания, которое позволило бы выявить действительную, естественную, а не мнимую «сверхъестественную» необходимость в событиях, коренным образом меняющих судьбы народов: «Существуют общие причины как духовного, так и физического порядка», которые действуют в каждом государстве при его возвышении или упадке, укреплении или ослаблении, и «все случайности подчинены этим причинам» (163, 128). Под этим углом зрения Монтескье рассмотрел историю Древнего Рима, создавшего могущественную империю, которая затем стала неудержимо приходить в упадок, распалась надвое, и западная ее часть рухнула в V в. под натиском варваров (что создало почву для возникновения европейского феодализма), а восточная еще долго влачила жалкое существование, пока в середине XV в. не была завоевана турками.

Определяющий источник могущества древних римлян Монтескье увидел в свойственной им гражданской добродетельности, побуждавшей их превыше всего ставить интересы отечества и в борьбе за него проявлять самоотверженность. Эту социально-психологическую черту древних римлян Монтескье ставил в неразрывную связь с наличием у них политической свободы, республиканской формы управления обществом. Падение республики и установление деспотического правления императоров повлекло за собой, согласно Монтескье, неизбежное ослабление гражданской добродетели, в результате чего римляне спустя несколько веков оказались неспособными противостоять варварам, которых они прежде побеждали. Падение же республики Монтескье считал обусловленным безудержной военной экспансией римлян: когда она вышла далеко за пределы Италии, стало неизбежным существование больших постоянных армий,

опираясь на которые удачливые полководцы от Мариа и Суллы до Цезаря устанавливали единоличную власть в Риме, в чем окончательно преуспел Октавиан.

Предложенная Монтеские трактовка римской истории не углублялась до выявления ее экономических оснований и связанных с ними классовых антагонизмов, будучи тем самым далека от материалистического понимания истории, которое могло быть реально создано лишь значительно позже. Вместе с тем нельзя не замечать, что по сравнению с насаждавшимися церковниками теологическим воззрением на историю данная трактовка представляла значительный шаг вперед, поскольку на место домыслов о провиденциальных целях ставила достаточно трезвое знание о немаловажных видах реальных причинно-следственных связей.

Рассматривая без теологических шор вопрос о роли различных религий в жизни общества, Монтеские показывал несостоятельность убеждения христиан, что Рим пал в результате прегрешений, вызванных длительным исповеданием в нем нечестивого «язычества», — последнее со свойственным ему культом гражданской добродетели скорее укрепляло государство, чего не могло делать христианство с его идеалом внемирской «святости». Превращение христианства в государственную религию Римской империи, происшедшее в начале IV в., не уберегло последнюю от скорой гибели. Клерикализацию Византии Монтеские характеризовал как «наиболее отравленный источник всех бедствий» этого «христианнейшего» государства (см. 163, 146). Этот социальный феномен Монтеские критиковал тем более остро, что фактически он выражал и свое отношение к аналогичному процессу в странах Западной Европы эпохи феодализма. Обосновывая тем самым задачи отделения церкви от государства и секуляризации общественной жизни, Монтеские провозглашал их «базисом, на котором покоится благополучие народа» (163, 151).

Подход Монтеские к философскому освещению истории оказался тесно связанным с приданием французскому Просвещению антиклерикальной заостренности, что было практически верным определением наиболее эффективного направления главного удара передовой общественной мысли по феодально-абсолютистскому строю. Вместе с произведениями Вольтера начала 30-х годов и начавшим распространяться тогда «Завещанием» Мелье «Размышления о причинах величия и падения римлян» Монтеские существенно радикализировали просветительскую мысль и поднимали ее на новую ступень.

Понять причины существования различных форм общества, не обращаясь к ничему, в сущности, не объясняющим ссылок на божественное провидение и в то же время выявляя определенную необходимость естественного характера, — такую задачу ставил Монтескье в своем итоговом философском произведении. Оно завершалось в годы, когда ранее посеянные семена Просвещения дали обильную поросль. Монтескье с воодушевлением отмечал, что «свет просвещения достиг невиданной силы» и «философия озарила умы» (163, 556). С середины 40-х годов Просвещение значительно укрепилось за счет того, что его активными деятелями стало много молодых талантливых мыслителей, считавших Монтескье одним из своих учителей и стремившихся действовать в содружестве с ним. Гельвецию удалось посетить Монтескье в его творческом уединении и иметь с ним длительные беседы, в ходе которых обнаружилось, однако, что выводы его социальной философии в известной мере отдалялись от просветительской ориентации. Стремление обосновать проведение прогрессивных социальных преобразований противоречиво сочеталось у позднего Монтескье с консервативным желанием примирить людей с существующими общественными отношениями. Наблюдая нарастание во Франции социального кризиса, сильно обострившегося к концу 40-х годов, знакомясь с умонастроением нового поколения просветителей и, возможно, учитывая революционный пафос «Завещания» Мелье, Монтескье был явно напуган перспективой быстрого и радикального изменения общественного строя страны. Он весьма откровенно относил себя в числу философов, которые «чувствуют старое зло, видят средство к его исправлению, но вместе с тем видят и новое зло, проистекающее от этого исправления. Они сохраняют дурное из боязни худшего и довольствуются существующим благом, если сомневаются в возможности лучшего» (163, 160).

Имелась сословно-классовая обусловленность подобной позиции Монтескье, что замечали уже наиболее проницательные просветители. Согласно мнению Гельвеция, высказанному в доверительном письме, «все заблуждения» Монтескье проистекают из того, что он сохранил «свои предрассудки как члена судейского сословия и дворянина» (223, 2, 621). Но консерватизм Монтескье имел также серьезные теоретические основания в ряде положений его социальной философии. Монтескье глубже других просветителей проник в исторические основания и структуру феодализма, однако

из-за непонимания диалектики социального развития абсолютизировал выявленные им исторические и структурные реалии.

К решению поставленной им теоретической задачи Монтескье подходил с позиций «юридического мировоззрения», являющегося, как отметил Энгельс, характерной чертой буржуазных идеологов нового времени. Монтескье считал, что совокупность юридически оформленных законов — «законодательство» — имеет определяющее значение в жизни общества, и понять ту или иную форму последнего — значит прежде всего разобраться в свойственном ей законодательстве. Такая абсолютизация юридических регулятивов социальной жизни, исторически неизбежная при первых попытках уяснить ее реальные детерминации, была и своеобразным выражением убеждения, навеянного успехами новоевропейского естествознания, что все сущее «имеет свои законы», которые суть «необходимые отношения, вытекающие из природы вещей» (163, 163).

Нужно уточнить, что Монтескье различал два вида законов, значимых для регулирования отношений между людьми: «естественные», вытекающие из биологической природы человека и определяющие его поступки в так называемом дообщественном состоянии, и собственно социальные. Названное состояние, первым «законом» которого является необходимость «добывать себе пищу», Монтескье трактовал во многом совсем иначе, нежели Гоббс: это не «война всех против всех», а такое состояние, в котором «естественными законами» являются (из-за физической неспособности изолированного индивида обеспечить свое существование) необходимость для людей жить в мире с себе подобными, обращаться к ним с просьбой о помощи и «жить в обществе» (163, 165—166). В силу этого «естественное состояние» само собой преобразуется в «общественное». По сути же дела, Монтескье отходил от абстракции «естественного состояния», вводя в состав этого понятия социальные определенности, так что фактически «общественное состояние» представляло как изначальное для человечества.

Монтескье реалистичнее по сравнению с Гоббсом осветил и проблему ожесточенной борьбы между людьми, указывая, что она разворачивается, когда они объединены в общества, и ведется как между различными обществами, так и внутри каждого из них ради извлечения выгоды за счет других. Тем самым эта борьба характеризовалась как социальная и по своему характеру, и по своим причинам. Глубокой была также мысль Монтескье, что именно «появление этих двух

видов войны побуждает установить законы между людьми» (163, 167): возникновение права рассматривалось как обусловленное острыми социальными конфликтами, причем с ним неразрывно связывалось и образование государства. Монтескье выделял три вида права: международное, политическое (регулирующее отношения между правителями и управляемыми) и гражданское (регулирующее отношения между гражданами).

Среди французских просветителей Монтескье являлся едва ли не единственным, кто был неудовлетворен договорной теорией государства и права, полагая, что в действительности они имеют иные основания, причем трактовка последних в его социальной философии не была однозначной.

Эта философия начиналась с освещения проблемы утверждения феодальных отношений в Европе после крушения Римской империи. Названный процесс Монтескье рассмотрел в работе «Теория феодальных законов франков в их отношении к установлению монархии» — она фигурировала как своего рода приложение к книге «О духе законов». Монтескье провел скрупулезное историческое исследование, придя к выводу, что на территории его страны, называвшейся в древности Галлией, феодальные отношения утвердились в результате завоевания ее германским племенем франков, предводители которых серией постановлений закрепили местное население, а своим сподвижникам пожаловали земельные владения, ставшие затем наследственными. Все это происходило, по Монтескье, согласно тогдашнему «международному праву». В ранг последнего он возводил просто общепринятое обращение варваров с покоренными народами разрушенной империи.

Более глубокий взгляд на государственно-правовые установления выражен Монтескье в концепции «духа законов», которая создавалась после «теории феодальных законов» и в которой предметом рассмотрения стали существовавшие в различной эпохе «образы правления», сводимые к трем основным типам: республиканскому, монархическому и деспотическому. В основу этого тройственного разделения форм государства Монтескье положил отношение верховной власти к политическим законам, трактуемым как юридически оформленные правила отношений между носителями этой власти и подданными. В наличии таких законов, твердо устанавливающих права и обязанности каждой стороны, Монтескье видел воплощение политической свободы, определяя ее как «право делать все, что дозволено закона-

ми». Главную угрозу этой свободе Монтескье усматривал в «естественном» стремлении верховной власти полностью подчинить себе народ, считая, что оно осуществляется при деспотическом правлении, когда «всё вне всяких законов и правил движется волей и произволом отдельного лица», результатом чего являются неисчислимы несчастия для подданных, так что «нельзя говорить без ужаса об этом чудовищном правлении». Республиканское правление, диаметрально противоположное деспотии, характеризуется Монтескье не только как такое, «при котором верховная власть находится или в руках всего народа или части его», но и как осуществляющееся в строгом соответствии с политическими законами. Монархическое правление, занимающее промежуточное положение между деспотией и республикой, Монтескье определял как такое, «при котором управляет один человек, но посредством установленных неизменных законов», в результате чего в монархии, как и в республике, царит благодетельная политическая свобода (163, 289, 185, 169).

Изложенная характеристика различных «образов правления» не является, таким образом, объективистско-бесстрастной классификацией (к чему Монтескье испытывал значительное тяготение, считая это атрибутом научности), но пронизана острой критичностью к одним из них и горячим одобрением других. Монтескье усиливает критику французского абсолютизма, теоретически обосновывая квалификацию всякой абсолютной монархии как деспотического по своей сути правления. Одобряемое же Монтескье монархическое правление — это антитеза абсолютизма. Выдвигая ее, Монтескье брал в качестве образца английскую конституционную монархию (весьма идеализированную им), в которой настолько ограничивалась власть короля, что он, как было принято говорить, лишь царствует, но не управляет. Утверждение Монтескье, что подлинное монархическое правление осуществляется в соответствии с нерушимыми законами и тем самым обеспечивает своим подданным политическую свободу, отнюдь не означало, что так обстоит дело во всех государствах, именующих себя монархиями. Смысл его заключался в том, что оно формулировало для Франции и других стран с аналогичной структурой власти определенный политический идеал, который они должны были осуществить. В общих чертах данный идеал одобрялся всеми французскими просветителями, которые считали, что он вместе с критикой деспотизма является самым значительным достижением социальной философии Монтескье. Хотя

субъективно он вовсе не был революционером, предусмотренное им преобразование Франции в конституционную монархию реально могло быть осуществлено, как показал ход истории, лишь в результате успехов буржуазной революции. На начальном этапе Великой французской революции, завершившемся 14 июля 1790 г. провозглашением страны конституционной монархией, идеи Монтескье доминировали в политической идеологии революционеров.

Существенным аспектом политического идеала Монтескье было положение о необходимости «разделения властей», идущее от Локка и определенным образом отражавшее английскую государственность. При разработке этого положения Монтескье настаивал на том, что не только в монархии, но и в республике не может быть политической свободы без разделения законодательной, исполнительной и судебной властей, каждая из которых осуществлялась бы особыми органами, обладающими независимостью друг от друга в исполнении своих функций. Согласно Монтескье, должны быть разделены «власть создавать законы, власть приводить в исполнение постановления общегосударственного характера и власть судить преступления или тяжбы частных лиц»; только при соблюдении этих условий «возможен такой государственный строй, при котором никого не будут понуждать делать то, к чему его не обязывает закон, и не делать того, что закон ему позволяет» (163, 290—291, 289). Непосредственно данные положения вписывались в концепцию буржуазного либерализма, одним из основоположников которой выступил Монтескье, но они не замыкаются в ней и имеют громадный общедемократический смысл.

Вместе с тем обосновываемая Монтескье концепция «разделения властей» имела в условиях феодально-абсолютистской Франции XVIII века известный консервативный смысл, который делал ее неприемлемой для большинства просветителей. Выдвигая задачу создания «просвещенным государем» принципиально нового «законодательства», устранившего феодальные законы, они считали ее разрешимой лишь при наличии единства исполнительной и законодательной власти. Они учитывали, что в их эпоху французские суды (парламенты) стали всячески тормозить прогрессивные социальные преобразования и являлись злейшими преследователями Просвещения. Указывая, что Монтескье при создании его концепции «соблазнил пример английской формы правления», Гельвеций вместе с другими просветителями второй

генерации отказывался считать, «будто этот государственный строй совершенен». За «разделением властей», свойственным данному строю, Гельвеций разглядел половинчатый, компромиссный характер осуществленных в Англии антифеодальных преобразований: «Боялись полностью разрушить древнее сооружение, строили из обломков и подпирали их обломками... Связав руки своему деспоту... англичане остановились на полпути». Ориентируясь на самую решительную ломку феодализма, Гельвеций предостерегал поэтому против заимствования у англичан элементов их государственного строя, которые «имели бы для нас гораздо более неприятные последствия, чем для них...» (223, 2, 618, 622—623, 619).

Главной теоретической проблемой социальной философии Монтескье являлась объективная детерминированность «законодательства», специфичных для республиканского, монархического и деспотического правления. Он назвал эту детерминированность «духом законов» и определил ее как совокупность отношений, в которых находятся законы определенной страны к ее климату, почве и рельефу, к нравам, обычаям и религиозным верованиям, к численности, материальной обеспеченности и экономической деятельности населения, к целям законодателя и обстоятельствам своего возникновения, к характеру существующей политической власти и к наличному «порядку вещей» в целом (см. 163, 168). Монтескье настаивал, что все эти отношения имеют обуславливающее воздействие на устанавливаемые в стране законы: из них укореняются только те, которые адекватны ему. Включение экономических реалий в число факторов, определяющих юридическо-политические законы народов, было достижением Монтескье, но базисного значения этих реалий он не смог понять.

Монтескье выдвинул плодотворную установку понять общество как определенную целостность и отрешиться от поверхностного взгляда на него как механический агрегат индивидов и институтов. Заявляя, что рассматривает «части только для того, чтобы познать целое», Монтескье характеризовал социальную целостность через понятие «общего духа народов» как результата «многих вещей», «управляющих людьми»: климата, религии, законов, принципов правления, примеров прошлого, нравов, обычаев и т. д. (см. 163, 412). Каждый «образ правления» Монтескье представил как особую структуру, «части» которой являются взаимосвязанными элементами, функционально необходимыми для существования данного типа общества,— эти воззрения нахо-

дятся у истоков структурно-функционального подхода в социологии.

Стержневым элементом каждой социальной структуры, ее «принципом» Монтескье считал специфические для нее «человеческие страсти», побуждающие людей действовать так, чтобы она имела устойчивое существование. В республике принципом такого рода является, по Монтескье, добродетель, в монархии — честь, в деспотии — страх. При этом уточнялось, что когда речь идет о республике, то имеется в виду «политическая добродетель», понимаемая как действенная «любовь к отечеству и к равенству» (163, 161). «Честь» в качестве принципа монархии характеризовалась Монтескье без всякого пиетета и даже с большой долей социального критицизма как выгодные для государя «пред-рассудки каждого лица и каждого сословия» (163, 183). Он подчеркивал, что республики приходят в упадок при ослаблении в них добродетели, монархии — «чести», а деспотии — страха; для каждого образа правления губительно и введение в него чужеродных «принципов». Например, деспотическое правление рушится, если его подданные становятся приверженными «политической добродетели» или «чести», а панический страх перед тираническим властителем исчезает у них. Тем самым Монтескье ставил и разрабатывал важную проблему о политической значимости социально-психологических черт народов. Однако роль этих черт абсолютизировалась, что вело к идеалистическому воззрению на общество и закладывало основания психологического направления в буржуазной социологии.

Надо заметить, что у Монтескье названная абсолютизация ограничивалась его стремлением выявить объективные детерминации психологии различных народов и свойственных им «образов правления». Эти детерминации он считал исходящими от географической среды, в составе которой выделял три основных компонента — климат, почву и рельеф местности. Согласно Монтескье, первые два компонента оказывают детерминирующее влияние на «образ правления» через посредство определяемой ими психологии народов, а третий воздействует на него через посредство производного географического фактора — величины территории.

Хотя, вообще говоря, Монтескье разделял климат на холодный, умеренный и жаркий, в его социально-философских рассуждениях доминирует антитеза холодного (фактически умеренного средневропейского) и жаркого (тропического) климата. Перемежая физиологические констатации с

эмпирическими обобщениями относительно психологических черт населения различных климатических поясов (эти обобщения находились в русле влиятельной традиции, идущей от античного мыслителя Диодора Сицилийского до французского путешественника XVII в. Шардена), Монтескье утверждал, что жаркий климат во всех отношениях «подрывает силы и бодрость людей», а «холодный климат придает уму и телу известную силу, которая делает людей способными к действиям продолжительным, трудным, великим и отважным». Социально-исторической обусловленности психологии рассматриваемых им народов Монтескье совершенно не заметил. Его политологический вывод гласил: «Малодушие народов жаркого климата почти всегда приводило их к рабству, между тем как мужество народов холодного климата сохраняло за ними свободу» (163, 387).

Несоответствие этого вывода историческому факту существования множества республик античности в относительно жарком климатическом поясе, а деспотий — в умеренно холодном Монтескье стремился устранить ссылками на то, что «образ правления» определяется помимо климата также величиной территории государства (ее «естественными» границами он считал горы, в силу чего, по его мнению, на сильно пересеченной ими местности могли образоваться только государства малых и средних размеров, а на обширных равнинах, напротив, — государства большой протяженности). В качестве посредующего звена выступала задача эффективного осуществления правительственной власти и сохранения целостности государства. Согласно Монтескье, в государствах малого и среднего размера нет географической предпосылки для сепаратизма окраин, и потому правительство может там осуществлять свою власть сравнительно мягкими мерами, не лишая подданных политической свободы, а напротив, обеспечивая ее ради процветания страны, т. е. управляя посредством законов. Это «правление, основанное на законах», принимает республиканскую форму в малых странах, где все граждане имеют возможность собраться для решения общественных дел, и монархическую форму в странах средней протяженности, где такой возможности уже нет. Что касается очень больших государств, то они, считал Монтескье, не могут существовать без деспотического правления, которое только страхом перед свирепыми наказаниями заставляет отдаленные окраины (прежде всего их управителей) подчиняться центральной власти, находящейся в столице. Эти положения, претендовавшие на выявление географических детерминаций, в

действительности не выходили за рамки эмпирической констатации современного Монтескье территориального распределения трех «образов правления», причем он не учитывал значения внутриэкономических связей для устойчивости государственных образований.

Последние уточнения в рисуемую Монтескье картину географического обусловливания «образов правления» внесли указания на роль почвы, разделяемой им на плодородную и неплодородную. При характеристике этой детерминанты Монтескье поставил перед социально-философской мыслью новые существенные проблемы и внес определенный вклад в их разработку. Главным в этом плане было то, что влияние характера почвы на формы политической власти Монтескье рассматривал как опосредованное важнейшими видами экономической деятельности (земледелие, скотоводство, ремесло, торговля) и вытекающими из нее различиями в уровнях национального богатства. Точнее, эти экономические факторы, к пониманию базисного значения которых Монтескье подходил окольным путем — от своего «географизма», трактовались им как определяющие непосредственно лишь психологию народов, и только через нее — «образы правления». Свойственный Монтескье «психологизм» ограничивал возможности названного подхода и приводил к искажениям в трактовке роли экономических факторов.

Более определенно Монтескье считал, что плодородие почв страны обусловливает развитие в ней земледелия, это в сочетании со скотоводством ведет к образованию значительного национального богатства. Обладая им, земледельцы приобретают такие психологические черты, которые благоприятствуют установлению деспотического правления: «Плодородие почвы приносит им вместе с довольством изнеженность и некоторое нежелание рисковать жизнью», в силу чего они не воинственны и не свободолюбивы и поэтому «в странах плодородных чаще всего встречается правление одного...». Напротив, «бесплодие почвы», побуждая население заниматься ремеслом и торговлей, приводящей к развитию мореплавания, а также совершать набеги на народы, живущие в относительном изобилии, «делает людей изобретательными, воздержанными, закаленными в труде, мужественными, способными к войне; ведь они должны сами добывать себе то, в чем им отказывает почва». Все это способствует тому, что в неплодородных странах устанавливается республиканское «правление нескольких» (163, 394, 393).

В условиях XVIII в. географический детерминизм Монтескье явился, несмотря на все свои ограниченности, значительным достижением социально-философской мысли на пути выработки альтернатив теологическому воззрению на общество. Обращение внимания на такое существенное условие материальной жизни общества, как географическая среда, было немаловажным шагом вперед по сравнению с предшествовавшими апелляциями новоевропейской социальной философии к «человеческой природе». Психологические определенности последней Монтескье начал рассматривать как сформированные условиями жизни людей в определенной природной среде, а в немалой мере — даже характером их трудовой и иной деятельности по обеспечению себя материальными благами.

Допущенная Монтескье абсолютизация социального значения географической среды (в основном ее климатического компонента) была замечена и не принята большинством французских просветителей. Они подвергли критике наиболее уязвимый пункт этой концепции, указывая, что в целом ряде стран, например на территории Италии, одни «образы правления» заменялись противоположными без того, чтобы климат претерпевал в это время заметные изменения. Неприемлемым для этих просветителей было также ограничение возможности установления политической свободы определенными географическими рамками, за пределами которых деспотическое правление представлялось «естественным» и неизбежным, по поводу чего Гельвеций язвительно замечал, что Монтескье «уживается» не только с аристократами, но и с «различными деспотами» (233, 2, 617).

В XIX в. рассмотренная концепция Монтескье стала одним из теоретических источников географического направления в буржуазной социологии. Возникшее уже после того, как сформировался исторический материализм, и во все большей мере противопоставлявшееся ему, оно играло поэтому существенно иную роль в истории социально-философской мысли, чем в свое время географический детерминизм Монтескье.

Глава 3 ВОЛЬТЕР

Жизнь и деятельность Франсуа Мари Аруэ (1694—1778), ставший после своего первого творческого триумфа в 1718 г. именовать себя Вольтером, родился в Париже в семье состоятельного нотариуса, имевшего ши-

рокие связи в аристократических кругах. Крестный отец Вольтера аббат де Шатонеф воспитывал его в духе вольнодумства, которое под именем либертинажа культивировалось в кружках оппозиционно настроенных представителей светской и духовной аристократии. Этих зачатков вольнодумства, укрепившихся после того, как юноша с рано развившимся поэтическим талантом был введен своим воспитателем в центр парижского либертинажа — «общество Тамплль», не могло искоренить десятилетнее обучение в коллеже, руководимом иезуитами.

Избрав вопреки настояниям отца карьеру литература, что вскоре стало обычной стезей выразителей идеологии революционирующегося «третьего сословия», юный Аруз соединил нарастающую иррелигиозность с политическим свободомыслием. За сатиру на правление регента, бичевавшую язвы феодально-абсолютистской Франции, он 11 месяцев пробыл узником Бастилии — главной тюрьмы для политических преступников. Успех на парижской сцене трагедии Вольтера «Эдип» (1718) принес ему славу достойного преемника великих французских драматургов XVII в. (в последующие годы он написал более пятидесяти пьес, которые с успехом шли как во Франции, так и за рубежом, что обеспечило ему ведущее положение в европейской драматургии XVIII в.). Уже в «Эдипе» отчетливо прозвучали характерные для «театра Вольтера» просветительские идеи: развенчание пietetа перед духовенством и монархической властью, обличение ужасов религиозного фанатизма и политического деспотизма, утверждение права просвещенного человека на критику суеверий и всех других заблуждений. Вслед за Вольтером многие французские просветители (Дидро, Мармонтель и др.) успешно выступали на поприще драматургии, которая благодаря этому наполнилась передовыми идеями эпохи и явилась важнейшим каналом их широкого распространения в обществе.

Лишенный материальной поддержки со стороны отца и не будучи в состоянии существовать на литературные гонорары, Вольтер обнаружил недюжинные способности буржуазного дельца, с успехом участвуя в финансовых операциях, для которых регентство открыло широкие возможности. Тогда и в дальнейшем приумножение своих доходов являлось для Вольтера средством обеспечения независимости от меценатов и создания оптимальных условий для творческой деятельности и социальной активности. Непосредственно вовлекаясь в новые экономические отношения, Вольтер получал возможность яснее осознавать и четче

выражать коренные интересы крепнущей, исторически прогрессивной буржуазии в ее обостряющемся конфликте с феодализмом. Данная «материалистическая практика» (Маркс), мировоззренческий смысл которой Вольтер раскрыл с поразительной глубиной, в немалой степени стимулировала его борьбу против теологии и «метафизической» умозрительности.

В 1722 г. Вольтер посетил Голландию, в буржуазно-либеральных порядках которой нашел много привлекательных черт. По возвращении на родину он написал поэму «За и против», в которой, провозглашая себя последователем Лукреция, указывал на необходимость при помощи философии разоблачать «священный обман» суеверий, мешающий людям устраивать счастливую жизнь на Земле. Вольтер заявил о своем полном разрыве с христианством и переходе на позиции деизма, допускающего лишь такого бога, почитание которого может — путем сакрализации гуманистических правил общежития — способствовать счастью людей. В 1723 г., когда с вступлением на престол Людовика XV усилилось преследование протестантского меньшинства, Вольтер без цензурного разрешения опубликовал «Поэму о Лиге», показывавшую, как разгул религиозного фанатизма привел в XVI в. к жестоким войнам между католиками и гугенотами, опустошавшими Францию на протяжении трех десятилетий. Лишь оценка общественным мнением этого произведения как первоклассной эпической поэмы, недостававшей литературной славе Франции, уберегла Вольтера от репрессий за красноречивое осуждение религиозной нетерпимости.

Для Вольтера чрезвычайно болезненным было осознание того, что, несмотря на широкое общественное признание его творческих достижений, он как выходец из «третьего сословия» остается социально бесправным перед самыми ничтожными аристократами. Избитый слугами одного из них за остроумное парирование насмешки над своим «низким» происхождением, Вольтер тщетно искал защиты в суде и у своих великосветских знакомцев. За попытку же вызвать на дуэль аристократа, учинившего над ним насилие, Вольтер был снова заключен в Бастилию и спустя две недели выслан из Франции.

Три года изгнания (1726—1729) Вольтер провел в Англии, где был принят с почетом как крупнейший деятель современной французской культуры. Продолжая творческую работу, он вместе с тем внимательно знакомился с различными сторонами английской жизни, сравнивал их с положением во Франции и размышлял о возможности использо-

вать новые знания в деле просвещения своих соотечественников. В книге, изданной сначала в Лондоне под заглавием «Письма об английской нации» (1733), а потом с существенным дополнением и под новым названием «Философские письма» во Франции (1734), Вольтер писал о материальном достатке английских фермеров, не знающих феодального ига, о благотворительном ограничении английским парламентом королевской власти, о свободном исповедании в Англии различных религий, о высоком уважении англичан к деятелям науки, литературы и искусства, наконец, о достижениях их философской и естественно-научной мысли, в числе которых были названы эмпиризм Бэкона, сенсуализм Локка и физика Ньютона. «Философские письма», значительно усилившие вольтеровскую критику общественно-политического строя Франции путем противопоставления ему притягательных альтернатив, одновременно вооружили французское Просвещение комплексом новых философских и научных идей. Осужденные парижским судом на сожжение, «Философские письма» открыли мартиролог просветительской литературы. Предупрежденный о грозящем ему аресте, Вольтер успел пересечь голландскую границу.

Возвращение спустя несколько месяцев во Францию оказалось для Вольтера возможным лишь при условии, что он не появится в Париже. На многие годы Вольтер обосновался в местечке Сире¹ на северо-восточной окраине Франции. В серии написанных здесь произведений — «Метафизический трактат» (1734), поэма «Рассуждение о человеке» (1737), «Основы философии Ньютона» (1738—1740) и др. — Вольтер разработал мировоззрение, заложившее основы специфичной для французского Просвещения философии. Расширяя и углубляя разрыв с христианством, Вольтер развернул критическое исследование Библии и написал сатирическую поэму «Орлеанская девственница». В противовес теологическому воззрению на историю Вольтер начал разрабатывать ее философское понимание, на базе которого он наряду с трудами о прошлом Франции опубликовал первые главы сочинения о всемирной истории.

Идея Вольтера о необходимости преобразовать госу-

¹ Вольтер жил там в имении одной из образованнейших женщин своего времени — маркизы Эмили дю Шатле (1706—1749), с которой его по приезде из Англии связала глубокая любовь. «Божественная Эмилия» прославилась переводом на французский язык «Математических начал натуральной философии» Ньютона, к которым написала компетентные комментарии.

дарственное управление на философских началах встретила в 1736 г. глубоко обрадовавший его сочувственный отклик со стороны наследного принца прусского, который в 1740 г. стал королем Фридрихом II. После того как Вольтер по просьбе французского правительства провел неофициальный политический зондаж в Берлине, Людовик XV назначил его камергером и придворным историографом. Получив доступ в Версаль, Вольтер надеялся стать философским советчиком французского короля, но последний не помышлял об этом. Растущее раздражение Вольтера своей отнюдь не влиятельной ролью в Версале вылилось в столь нелестное замечание о придворных, что, опасаясь ареста, он бежал оттуда и несколько недель скрывался. Разочаровывающий опыт пребывания при французском дворе Вольтер выразил в написанных тогда своих первых философских повестях («Видение Бабука», «Мемнон», «Задиг»). Сложив с себя придворные обязанности, Вольтер вернулся в Сире, но вскоре покинул это селение, так как маркиза дю Шатле скончалась.

В 1750 г. Вольтер по приглашению Фридриха II прибыл в Берлин, где вошел в круг приближенных к королю вольнодумцев, среди которых самой крупной фигурой был тогда французский философ-материалист Ламетри, вынужденный покинуть родину. В ходе застольных бесед в королевском дворце Вольтер мог высказываться совершенно свободно, но обращаться к нему за советами политического характера Фридрих II, правивший авторитарно и показавший себя циничным милитаристом, совершенно не желал. После ряда конфликтов, один из которых был связан с попыткой Вольтера вступить за несправедливо обиженного немецкого ученого, он в начале 1753 г. покинул Пруссию, навсегда потеряв охоту жить, хотя бы краткое время, при дворах монархов, даже симпатизирующих Просвещению (он отклонил, в частности, соответствующее приглашение сначала со стороны австрийской императрицы Марии-Терезии, а позже — русской императрицы Екатерины II, небезуспешно оспаривавшей у Фридриха II честь быть ведущим «просвещенным» государем Европы).

В 1754 г. Вольтер прибыл в Швейцарию и поселился вблизи Женевы, но вскоре влиятельное в стране кальвинистское духовенство стало проявлять к нему возрастающую неприязнь за все более резкую критику им христианства и поддержку местных культурных начинаний, в первую очередь организации театра в столице. В конце 1758 г. Вольтер переселился в расположенное поблизости от границы с Швейцарией французское местечко Ферне: здесь, в приобре-

тенном им имени, он наконец почувствовал себя в полной безопасности. Размах и эффективность деятельности Вольтера как философа-просветителя достигли апогея в двадцатилетний фернейский период. Действенно формируя передовое общественное мнение и опираясь на его возрастающую силу, Вольтер вместе с просветителями младшего поколения сделал в эти десятилетия главное для идеологической подготовки во Франции великого социального переворота, о приближении которого он пророчески и радостно писал в одном из доверительных писем 1764 г.: «Все, что я вижу, сеет семена революции, которая неизбежно грянет... Свет понемногу настолько распространился, что взрыв произойдет при первом же случае, и тогда будет изрядная кутерьма. Молодые люди поистине счастливы — они увидят прекрасные вещи».

Главным объектом ожесточенных атак Вольтера стал реакционный клерикализм. Именуя его «гадиной», которую следует «раздавить» объединенными усилиями философов, Вольтер в письмах к последним призывал: «За дело, смелый Дидро, неустрашимый Д'Аламбер... вперед на фанатиков и глупцов... Обрушьте на их пошлую декламацию, на жалкие софизмы, на лживые искажения истории, на противоречия и бесчисленные нелепости. Воспрепятствуйте тому, чтобы люди, обладающие здравым смыслом, становились рабами тех, кто его лишен: грядущее поколение будет вам обязано разумом и свободой» (171, 2, 311). Наряду с массой язвительных брошюр, подрывающих в народе доверие к христианским догматам и римско-католической церкви, он публикует ряд больших работ, в которых критика христианства и его иудаистского основания ведется о всеоружии религиозных достижений XVIII в.: «Проповедь пятидесяти» (1761), «Проповеди, произнесенные в Лондоне» (1767), «Обед у графа Буленвилье» (1767), «Важное исследование милорда Болингброка, или Могила фанатизма» (1767), «Речь императора Юлиана» (1768), «Права людей и узурпации пап» (1768), «Бог и люди» (1769), «Наконец-то объясненная Библия» (1776), «История установления христианства» (1777).

Вольтер нанес из Ферне серию сильных ударов также по судебной-юридической системе французского абсолютизма, публично обличая ее произвол в ходе преследования властями инаковерия и вольнодумства. Во всей Европе люди содрогались и возмущались, узнавая из обращенных к общественному мнению работ Вольтера о жесточайших казнях по необоснованным обвинениям протестантов Каласа и Сирвена, «святотатца» Ля Барра и других жертв несправедливых

судебных приговоров. Вольтеру лишь в некоторых случаях удалось добиться посмертных реабилитаций, но моральная победа была постоянна за ним. В результате французское судопроизводство оказалось самым основательным образом скомпрометированным, и это серьезно ограничило его возможность в преследовании идеологических противников существующего строя. Выступления Вольтера сыграли вместе с тем огромную роль в подготовке во многих европейских странах реформ, гуманизирующих право, судопроизводство и систему наказаний за преступления.

Многочисленны и разнообразны были плоды напряженных философских размышлений Вольтера в фернейский период. Это, во-первых, «Философский словарь» (1764), который в ходе нескольких переизданий разросся до четырех томов. Во-вторых, это «Философия истории» (1765), ставшая введением к труду Вольтера «Опыт о нравах и духе народов», завершеному в 1769 г. В-третьих, это цикл обобщающих работ: «Незнающий философ» (1766), «Об удивительных явлениях природы» (1768), «Письма Меммия к Цицерону» (1771), «Надо сделать выбор, или Принцип действия» (1772), «О душе» (1774), «Диалоги Евгемера» (1777).

В начале 1778 г. «фернейский патриарх» счел возможным «самовольно» посетить горячо любимый им Париж. Восторженный прием, оказанный Вольтеру толпами парижан, заставил власти отказаться от его новой высылки. Принимая многочисленные визиты своих друзей и почитателей, присутствуя на заседаниях Академии и театральных спектаклях по своим пьесам, встречая со всех сторон трогательные его знаки общественного признания и уважения, Вольтер одновременно продолжал по своему обыкновению напряженную творческую деятельность. Ее прервала 30 мая лишь смерть, последовавшая после начавшей быстро прогрессировать неизлечимой болезни. Полиция запретила печатать известия о кончине Вольтера и ставить его пьесы; похоронить его на провинциальном кладбище удалось лишь обойдя запрет церковных властей.

Однако усилия клерикалов и королевских чиновников заставить Францию забыть Вольтера не могли увенчаться успехом. За шестьдесят с лишним лет «вольтерьянство» прочно укоренилось в жизни страны; по выражению Виктора Гюго, Вольтер «умирал бессмертным». Еще при жизни Вольтера вышло 19 собраний его сочинений, а в 1784—1787 гг. драматург Бомарше и философ Кондорсе издали первое полное собрание его сочинений в 70 томах.

В годы Великой французской революции Вольтер вместе с Руссо был зачислен в ее главные духовные «отцы». По решению Учредительного собрания гроб с прахом Вольтера был в 1791 г. помещен в созданный в Париже Пантеон великих людей Франции. На катафалке, перевозившем останки Вольтера, было начертано: «Он отомстил за Каласа, Ля Барра, Сирвена и Монбайи. Поэт, философ, историк, он вызвал мощный подъем человеческого разума; он подготовил нас к свободе». Участники торжественной церемонии распевали созвучные их эпохе строфы из вольтеровского либретто к опере «Самсон»: «Народ, проснись, порви свои оковы; тебя призывает свобода, ты рожден для нее, — восстанови свое согласие! Народ, пробудись и порви свои оковы!» (175, 3, 14—15).

Влияние вольтеровских идей было значительным и за пределами Франции, где оно не ограничивалось претендовавшими на «просвещенность» монархами и приближенными к ним вельможами, а вместе с тем находило свою подлинную аудиторию в среде прогрессивной общественности, как это было, в частности, в России, где слово «вольтерьянец» стало синонимом иррелигиозного и антимонархического вольнодумства.

Действительная форма материализма в работах Вольтера 30—40-х годов	Если скептик Бейль, являющийся непосредственным предшественником французских просветителей (см. 16; 5; 13), ознакомившись в конце XVII в. с локковским «Опытом о человеческом разумении», не проявил увлеченности изложенным в нем учением, то Вольтер спустя тридцать лет оказался внутренне подготовлен к его быстрому творческому восприятию. Он осознал тот отмеченный Марксом факт, что для развития французского Просвещения «кроме отрицательного опровержения теологии и метафизики XVII века необходима была еще <i>положительная антиметафизическая система</i> » (1, 2, 142). Вольтер был в первых рядах просветителей, остро чувствовавших потребность «в такой книге, которая привела бы в систему тогдашнюю жизненную практику и дала бы ей теоретическое обоснование» (1, 2, 142). Именно Вольтером названное сочинение Локка «встречено было с энтузиазмом, как давно и страстно ожидаемый гость» (1, 2, 142), причем на родине ему пришлось долго и ожесточенно бороться за признание локковской философии, которое стало широким лишь с середины 40-х годов, чему в решающей степени способствовали работы второго поколения французских просветителей, прежде всего кондильяковские.
---	---

Вольтера в первую очередь привлек локковский сенсуализм, в котором он увидел гносеологическую теорию, убедительно опровергающую характерный для «метафизики» XVII в. иннеизм (от фр. *inné* — врожденный), т. е. учение о наличии в человеческой разуме в качестве его познавательного базиса определенной суммы врожденных идей, и наконец-то раскрывающую истинный источник последних. Примечательно, что в вольтеровском изложении начал локковской гносеологии рефлексия не фигурирует в качестве самостоятельного источника идей. Это было сделано с учетом предпринятой Беркли субъективно-идеалистической интерпретации сенсуализма и в противовес ей. Положение Беркли о том, что вещи существуют лишь в восприятиях субъекта, Вольтер отверг, как абсурдное, приводя весомые аргументы в поддержку материалистического убеждения Локка в том, что внешние объекты существуют реально и своим воздействием вызывают у людей ощущения. В составе самих чувственных восприятий Вольтер указывал на такие, которые, по его мнению, неопровержимо свидетельствуют о существовании вызвавших их материальных предметов: «Осязание в прямом смысле этого слова, соприкосновение моего тела с другим, дает мне, независимо от иных моих чувств, идею материи; ибо, когда я трогаю камень, я отлично чувствую, что не могу встать на его место, а значит, здесь находится нечто протяженное и непроницаемое». Учитывая тем самым в известной мере практическое взаимодействие человека с вещами, Вольтер весьма категорически заявлял, что он «скорее убежден в существовании тел, чем в большинстве геометрических истин» (175, 22, 357).

Аргументированной критике подверг Вольтер также лейбницево-объективно-идеалистическое учение, согласно которому материя есть лишь феномен, существующий на уровне чувственного восприятия, а сущность бытия образуют духовные субстанции-монады. Лейбницево-монадологии Вольтер противопоставил материалистический атомизм, указывая, что современная наука в лице Ньютона и Бойля подтвердила древние философские предвидения Демокрита, Эпикура и Лукреция, показав, что «элементы мира материальны, или, иначе говоря, что они являются протяженной и непроницаемой субстанцией» (175, 22, 398—399). Таким образом, Вольтер отверг, как несостоятельные, два наиболее значительных в его время идеалистических учения о бытии (берклианство и лейбницеанство), примкнув к тради-

ции его материалистического понимания — с учетом достижений новейшего естествознания.

После ознакомления с ньютоновской физикой Вольтер стал приверженцем экспериментально-математического естествознания, видя в нем единственный надежный путь познания природы. Построенная на иных, умозрительных основаниях, конкретно-физическая концепция Декарта характеризовалась Вольтером как «роман о мире», который должен быть оставлен естествоиспытателями и философами в пользу ньютонианства. Существенно, что в ньютоновском открытии закона всемирного тяготения, борьбе за признание научной значимости которого во Франции Вольтер в 30—40-е годы отдал много сил, он увидел значительный шаг на пути обогащения знаний о материи. Слова Ньютона о совершенно ином, чем у «механических причин», действии притяжения Вольтер воспринял как указание на то, что «притяжение — вовсе не механический принцип». Заявляя, что Ньютон «раскрыл новое свойство материи», Вольтер высказывал убеждение, что «принцип тяготения» — это вовсе не единственная «пружина природы», что «материя имеет гораздо больше свойств, чем те, которые нам известны», и что со временем «люди произведут достаточное количество опытов для познания других скрытых пружин» природы (175, 22, 581—582). Эти мысли Вольтера настраивали философские умы на внимание к новым естественно-научным достижениям и на такое обобщение последних, которое не боится преодолеть узкомеханическое воззрение на материю.

Значительно материалистическое содержание в вольтеровском понимании души, заостренное против философско-спиритуалистических (декартовская «метафизика») и религиозных представлений о ней как некоем имматериальном, чисто духовном начале в человеке. Общим пороком всех долокковских трактовок души Вольтер считал отсутствие у них надежного эмпирического основания, из-за чего они, в сущности, являются не более чем «романами о душе». Локк и в вопросе о душе «истинный мудрец», поскольку он благодарно не начинает с ее дефиниции, а «шаг за шагом исследует то, что мы хотели бы знать», создавая своего рода «историю души» в виде точного описания различных проявлений психики, наблюдаемых в опыте: «Он рассматривает ребенка с момента его рождения, постепенно проследживает развитие его разума, усматривает, что общего у него с животными и в чем он их превосходит, особенно беря в свидетели самого себя, свидетельства о собственном сознании» (175, 22, 123).

Считая — в согласии с Локком — целесообразным «именовать душой способность мыслить и чувствовать», Вольтер сосредоточил внимание на ее связи с телесной организацией человека. Серией аргументов Вольтер обосновывал вывод материалистического характера, опирающийся на соображения Локка, но поднимающийся над его колебаниями в вопросе о соотношении сознания и материи: «Я могу приписать способность чувствовать и мыслить своему телу; итак, я не должен искать эту способность в ином существе, именуемом душою или духом, о котором я не могу иметь ни малейшего понятия» (175, 22, 130, 136). Первый из названных аргументов представлял вариацию попытки, идущей от британского схоластика Дунса Скота, заставить, по выражению Маркса, «самое *теологию* проповедовать *материализм*» (1, 2, 142): «Какой человек на земле смеет, не впадая во вздорное нечестие, утверждать, будто для бога невозможно придать материи чувство и мысль?» Второй аргумент, касающийся существа дела, гласил, что естественно-научными наблюдениями установлена прямая зависимость психических функций от органов чувств, нервов и мозга: о ней в особенности свидетельствует тот факт, что у людей «их способность мыслить и чувствовать возрастает вместе с ростом их органов чувств и угасает с ними вместе...». При развертывании третьего аргумента Вольтер привлекал внимание к наличию аналогичных материальных структур у животных, усматривая в этом несомненное свидетельство того, что последним — вопреки мнению Декарта — тоже в той или иной мере присущи психические функции. Связывая третий аргумент с первым, Вольтер замечал, что, поскольку теологи не допускают, что животные «могут обладать нематериальной душой», им остается признать, что «бог сообщил материальным органам животных способность чувствовать и постигать»; но в таком случае «кто мог помешать богу сообщить нашим более утонченным органам ту способность чувствовать, постигать и мыслить, которую мы именуем человеческим разумом?» (175, 22, 136, 363, 128).

Важное место в вольтеровском мировоззрении заняли размышления о человеке как социальном существе, направленные против теологической и философско-религиозной антропологии. Их открыла полемика против учения французского мыслителя XVII в. Паскаля (чьи естественно-научные открытия и разоблачения аморализма иезуитов Вольтер высоко ценил) о том, что человек сам по себе ничтожен и потому обречен на невыносимое отчаяние, от которого его

может избавить лишь христианская религия, и служению ей он должен посвятить всю свою жизнь без остатка. Принимая «сторону человечества против этого возвышенного мизантропа», Вольтер усматривал в углубляющемся познании природы и во все более эффективной практической деятельности людей их подлинное величие, утверждая вместе с тем возможность для них наполнить свою жизнь многими радостями и счастьем. Паскалевскому тезису о неизбежном одиночестве людей и их трагической затерянности в чуждой им Вселенной Вольтер противопоставил указание на существование цивилизованных обществ и впечатляющие плоды их созидательной активности. Если Паскаль с его теоцентризмом клеймил всякие «мирские» дела человека как губительное «отвлечение» от служения богу (и одновременно недостойное «развлечение»), то Вольтер видел в них единственное реальное средство бороться с угрожающими человеку несчастьями и обеспечивать ему жизненные блага. Согласно Вольтеру, заложенный в человеке «инстинкт» деятельности — «это гораздо более орудие нашего счастья, нежели проявление невыносимости нашего существования». Вольтер в противовес Паскалю рассматривал стремление человека к своему благополучию — «любовь к себе» — не как фатально эгоцентрическое и разъединяющее людей начало, а как «извечное связующее звено между людьми», как «основание всякого общения» и даже как «основу любви к другим» (175, 22, 28, 41, 36).

Эти парадоксально звучащие положения, знаменующие начало собственно просветительского понимания отношений между людьми, Вольтер развернул и разъяснил в ходе разработки вопроса об образовании человеческих обществ и их движении по пути цивилизации. У человека, писал Вольтер, нет инстинкта, который побуждал бы его, как муравьев или пчел, жить вместе с подобными себе существами, но «если взглянуть на его потребности, его страсти и разум, то становится ясным», что он не мог жить в одиночку и «оставаться долго в совсем диком состоянии». Вольтер считал, что естественно возникающих связей между мужчинами и женщинами, образующими супружеские объединения, между родителями и детьми было достаточно для того, чтобы люди издревле жили сообществами и чтобы «разбудить их трудолюбие и дать начало примитивным росткам искусств» (175, 22, 377). Скрепками этих первичных сообществ были, по Вольтеру, «естественная доброжелательность» и совместные усилия людей по обеспечению своей жизнедеятельности.

Отвергая теологический взгляд на общество, Вольтер настаивал на том, что моральные правила и юридическо-политические законы, необходимые для регулирования отношений между людьми, создаются ими самими, а не являются результатом божественного установления. Констатируя вслед за Локком величайшее разнообразие нравственных и правовых норм, доходящее порой до полной противоположности того, что в разных обществах предписывается или запрещается делать, Вольтер вместе с тем не соглашался с релятивистским воззрением на эти нормы и настойчиво искал в них некий инвариант. Он приходил к выводу, что существуют фундаментальные единообразные принципы нравственности, которые, не будучи ни в коей мере врожденными, представляют собой необходимый результат осмысления людьми своего жизненного опыта: «Идеи, полученные с помощью одинаковых органов чувств людьми, организованными сходным образом», приводят к тому, что в сознании последних по достижении ими зрелого возраста формируются «одни и те же принципы, необходимые всякому обществу», в силу чего на всей Земле «от Сиам до Мексики в почете правда, признательность, дружба и т. д.» (175, 22, 419—420). Так, по Вольтеру, образуется тот «естественный закон» нравственности, суть которого он видел выраженным в «золотом правиле», сформулированном мудрецами древности: «Поступай с другим так, как ты хочешь, чтобы поступали с тобой». Гуманистическо-альтруистические правила поведения рассматривались Вольтером как полностью соответствующие правильно понятым интересам каждого индивида, действующего под влиянием «любви к себе».

Вольтер выдвигал, по сути дела, полностью детеологизированную концепцию нравственности. Хотя он связывал «естественный закон» с «естественной религией», последнюю он без остатка сводил к первому: «Я понимаю под естественной религией принципы морали, общие для всего человечества». Вольтер указывал на сугубо мирские, «посюсторонние», человеческие мотивации нравственного (и правового) поведения, считая их вполне достаточными и эффективными. Тем людям, которые из отсутствия «богоустановленных» правил человеческого общежития заключали, что можно «безоглядно предаваться всей иступленности своих необузданных вожделений» и «безнаказанно вершить что угодно», Вольтер разъяснял, что в таком случае они и без божественного гнева подвергнутся действительному наказанию, «будь то при помощи кар, мудро изобретенных людьми

для блага общества, или одним только страхом перед этими карами». Этим людям, продолжал Вольтер, угрожает также презрение со стороны окружающих, которое, возможно, «и есть самая сильная узда, накинута природой на человеческие несправедливости». В общем каждому человеку трудно понять, что «жизнь людей, бросающих вызов законам, обычно самая жалкая», и поэтому «для любого из людей разумно заключить, что явно в его интересах быть порядочным человеком», «добрым гражданином и выполнять свои обязанности в жизни». О религиозном санкционировании моральных норм Вольтер отзывался весьма критически, заявляя, что «те, кто нуждается в поддержке религии для того, чтобы быть порядочными людьми, достойны всяческого сожаления: надо быть изгоями общества, чтобы не находить в самих себе чувств, необходимых для этого общества». Очень важно, кого противопоставлял Вольтер названным «изгоям» в качестве людей, которые нравственны по достойным человека основаниям: «Философы, коим дают имя атеистов или вольнодумцев, во все времена были самыми порядочными людьми на свете» (175, 22, 419, 395—396).

Все эти положения работ Вольтера 30-х — начала 40-х годов относились тогда к числу высших достижений материалистической мысли и вместе с тем были ее «точками роста». Последовательное проведение и дальнейшее развертывание этих положений сыграли важную роль в становлении мировоззрения великих французских материалистов.

Деистическая
ограниченность
«доказательств»
бытия бога

Однако этим мыслителям одновременно пришлось преодолевать существенную ограниченность вольтеровской философии, выражавшуюся в признании — на основе одних только рациональных соображений — существования бога как такого творца и устроителя Вселенной, который, однажды создав мир, более не вмешивается в его функционирование. Эту деистическую ограниченность Вольтер унаследовал от предшествующего новоевропейского материализма и естествознания, в особенности английского. Вольтер любил ссылаться на мнение Ф. Бэкона, что «поверхностная философия склоняет ум человека к безбожию, глубины же философии обращают умы людей к религии. Ведь когда ум человеческий созерцает рассеянные всюду вторичные причины, он порой может остановиться на них и не идти дальше; но когда он охватил их цепь целиком, объединил и связал друг с другом, он неизбежно воспаряет ввысь, к про-

видению и божеству» (18, 2, 386). Для Вольтера такого рода глубокой философией было также ньютоновское воззрение на природу, которое «необходимым образом подводит к познанию верховного Существа...» (175, 22, 398). Последовательное и полное объяснение всего существующего в материальной природе из нее самой Вольтер считал невозможным. Он выступал с критикой целостного материалистического миропонимания, видя его важнейшие проявления в «физической» ветви картезианства и в Спинозизме (возможно, что в этой критике Вольтер, учитывая и материализм Мелье). Свою концепцию бога Вольтер именовал «теизмом», но ее содержание таково, что в соответствии с современной терминологией (основы которой закладывались в XVIII в., в частности в трудах Дидро) ее следует считать выражением — причем классически ярким и детальным — деизма.

К утверждению бытия бога Вольтер подходил на основании двух предпосылок, которые рассматривались им как несомненные истины естествознания, но в действительности представляли собой характерные ограниченности механистической ступени последнего. Это, во-первых, убеждение в том, что движение не является существенным свойством материи: «Она получает его извне, а значит, есть бог, который его ей сообщает» (175, 22, 343). Во-вторых, это отмеченное Энгельсом метафизическое «представление об абсолютной неизменяемости природы», которое отрицало в ней «всякое развитие» (1, 20, 348—349). Разделявшийся Вольтером взгляд авторитетных для него естествоиспытателей, от Галилея до Ньютона и Линнея, на все природные образования, включая сложнейшие организмы, как на возникшие сразу и затем остающиеся неизменными в своей физической или биологическо-видовой определенности, побуждал видеть в них создания божественного творца. Вольтер заявлял, что именно бог «вложил в планеты ту силу, с коей они передвигаются с запада на восток; именно он заставил планеты и солнца вращаться вокруг собственной оси. Он начертал для всех тел единый закон, согласно которому все они одинаково тяготеют к своему центру. Наконец, он создал живые существа, коим даровал активную силу, с помощью которой они приходят в движение» (175, 22, 411).

В теоретическом обосновании деизма у Вольтера на первом плане фигурировал физико-телеологический аргумент, базирующийся на убеждении, что у каждого природного бытия наряду с физическими причинами существова-

ния имеются также «метафизические», «конечные» причины, выступающие как цели божественного творения. Вслед за многими учеными и философами, натолкнувшимися на невозможность объяснить механическими причинами образование сложных форм материального бытия, Вольтер обращался к телеологическому миропониманию. Неоправданно уподобляя природные образования механическим устройствам, созданным человеком в соответствии с рациональными замыслами, Вольтер приходил к признанию существования сверхъестественного «Механика», являющегося «высшим Разумом», — так по мерке ведущей отрасли новоевропейского естествознания модифицировалась древняя идея божественного «Демидурга», уже тогда представляемого философами в виде «верховного Геометра». «Когда я смотрю на часы, стрелка которых показывает время, я заключаю, — писал Вольтер, — что некое разумное существо наладило пружины этого механизма таким образом, чтобы стрелка указывала время. Точно так же, когда я наблюдаю пружины человеческого тела, я заключаю, что некоторое разумное существо устроило все эти органы так, чтобы они были восприняты и вскормлены в матке в течение девяти месяцев; что глаза даны нам, чтобы видеть, руки — чтобы брать, и т. д.» (175, 22, 194).

Второй, «более метафизический» аргумент вольтеровского деизма, выводящий бытие бога как абсолютно необходимого существа, базируется на неоправданном отрицании внутренней необходимости существования природных образований. Главным в этом аргументе является положение о том, что «мыслящие и ощущающие части материи могли получить чувство и мысль» не от материи, а только как «дары из рук высшего бытия — разумного, бесконечного, являющегося первопричиной всех остальных существ» (175, 22, 196).

Вольтер высказывал уверенность, что приведенными аргументами «существование бога... доказано» (175, 22, 202), но их объективный смысл не соответствовал данной оценке. Коренной слабостью вольтеровского деизма было полное отсутствие в нем разъяснений относительно того, как могло происходить божественное миротворение. Данное отсутствие Вольтер прекрасно осознавал, постоянно подчеркивая, что «бог вовсе не принадлежит к такому роду причин, которые нам известны», и видя в отказе от детальной характеристики природы и действий бога выгодное отличие деизма от теологии. Однако поскольку к утверждению бытия бога Вольтер шел от допущения, что мир мог быть

сотворен только сверхъестественным образом, то отказ от каких бы то ни было разъяснений относительно протекания этого акта дискредитировал, по сути дела, всю теоретическую концепцию деизма. Надо заметить, что Вольтер не просто отказывался от подобных разъяснений, но сам убедительно показывал, что все их известные варианты являются неудовлетворительными.

Убедительность обосновывавшихся Вольтером материалистических положений и слабость его деистической аргументации способствовали тому, что с середины 40-х годов наиболее глубокие философские умы второго поколения французских просветителей, воспитывавшегося на вольтеровских произведениях, стали переходить от деистической формы материализма (ее естественно-научная база начала в это время стремительно разрушаться) к материализму атеистическому. Д. И. Писарев, работы которого внесли значительный вклад в изучение французского Просвещения, верно замечал, что «виновность» Вольтера за такой переход «нисколько не уменьшается тем обстоятельством, что он не одобрял крайних выводов, добытых его учениками. Поставив этих учеников в такое положение, в котором не могут удержаться сильные и последовательные умы, Вольтер обязан отвечать за все дальнейшие умозрения французских мыслителей. Деизм Вольтера составляет только станцию на дороге к дальнейшим выводам Дидро, Гольбаха и Гельвеция» (118, 537).

Вольтеровский деизм второй половины 40—70-х годов После 1745 г., когда произведение Ламетри «Естественная история души» возвестило возникновение атеистического материализма на специфичной для французского Просвещения философской и естественно-научной основе, Вольтер утратил свое ведущее положение во французской философии XVIII в. В 1749 г. произошло первое прямое столкновение Вольтера с новой формой материалистической мысли в ходе обмена письмами с Дидро по поводу работы последнего «Письмо о слепых». «Замечательно следить, — писал Герцен при характеристике развития философии французского Просвещения, — как в начале своей карьеры Вольтер дивит, поражает смелостью своих религиозных мнений, — и через два десятка лет Гольбах, Дидро; он отстал, материализм распахнулся во всей силе» (99, I, 294). То, что материалистическо-атеистические воззрения основательнейшим образом подрывают деизм «слева», было осознано Вольтером, однако лишь к началу 60-х годов и в серии своих поздних философских трак-

татов и диалогов он вступил с ними в ожесточенную полемику, особенно усилившуюся после публикации гольбачевской «Системы природы» (1770). Хотя Вольтер уверял, что его «теизм» решительно сокрушает атеистический материализм, ему ни в коей мере не удалось переубедить великих французских материалистов и даже единомышленники вроде Д'Аламбера не считали его деистические возражения убедительными.

Теоретическое
крушение деизма

В ходе конфронтации с воинствующим материализмом вольтеровский деизм претерпевал такие изменения, которые объективно означали его теоретический крах. Вольтер был вынужден признать правильность целого ряда обобщений великих французских материалистов о природе, в силу чего материалистическое содержание его философии усилилось и выбивалась почва из-под деистических утверждений.

Во-первых, Вольтер отказался от взгляда на движение как привносимое в материю извне, заявляя, что движение извечно присуще материи подобно протяженности и непроницаемости. Чтобы как-то совместить это признание неразрывности материи и движения с утверждением божественного источника движения, Вольтер стал рассматривать бога как «принцип действия», имманентный природе. Тем самым Вольтер начинал переходить на позиции пантеизма, стремясь в то же время избежать отождествления бога с природой.

Во-вторых, Вольтер был вынужден согласиться с вечностью существования материи, не делая, однако, из этого атеистических выводов и даже пытаясь совместить это с креационизмом, который выразился в двух формах. Одна из них была совершенно новой для Вольтера и представляла разновидность неоплатонического эманатизма: материальный мир «совечен» богу в качестве «истечения» сущности последнего, — «совокупность вещей является эманацией бога, который один только существует сам по себе и является творцом всего» (175, 28, 533). Тем самым у Вольтера вновь обнаруживался крен в сторону пантеизма, усугубляемый чуждым деизму воззрением о перманентности божественного творения: бог «всегда творил сменяющие друг друга поколения существ» (175, 19, 418). Эта разновидность креационизма эклектически сочеталась с другой, собственно деистической, согласно которой божественный «господин мира» упорядочил извечно существующий хаос материальных частиц посредством подчинения их движения определен-

ным законам и образования из них качественно своеобразных видов природного бытия, причем такого рода творение характеризовалось как разовый акт: «Бог повелел один раз, а Вселенная повинуется постоянно» (175, 22, 531).

Заметим, что вольтеровская концепция («система», противопоставленная материалистической «системе природы») «великого Существа, все сотворившего и давшего каждому элементу, каждому виду и роду свою форму, место и вечное предназначение», находилась в резком противоречии с выводами прогрессирующего естествознания, в котором с середины XVIII в. появились противостоящие метафизическому фиксизму (от лат. *fixus* — неизменный) солидно обоснованные трансформистские (от лат. *transformatio* — изменение) учения, взятые на вооружение великими французскими материалистами при разработке ими положения о развитии природы, ее «продвижении» от простых форм материального бытия к все более сложным. Вольтер, с одной стороны, яростно полемизировал с трансформистами, в первую очередь с Майе и Бюффоном, но позиции его были чрезвычайно слабыми: он безуспешно пытался опровергать научно установленные факты (прежде всего палеонтологические), свидетельствовавшие о существенном изменении флоры и фауны, климатических характеристик различных регионов Земли на протяжении ее длительной истории. С другой стороны, Вольтер признал в конце концов реальность серьезных геологических метаморфоз: «Извержения вулканов, землетрясения, оседание почв должны были перевернуть сверху донизу значительную часть поверхности Земли; исчезали озера, речные русла, поглощались города, возникали острова, разделялись материки» (175, 27, 139, 158). Но от философского осмысления этих трансформаций, подрывающего связанные с фиксизмом деистические выводы, Вольтер отказывался. Выступая против стремления материалистически объяснить происхождение всех природных определенностей естественными причинами, Вольтер выдвинул тезис о фатальной непостижимости для человека любых «начал»: «В устройстве звезд и в организации клеща и человека есть первичный принцип, доступ к которому неизбежно для нас закрыт». На деистические утверждения эта позиция «незнающего философа», однако, не распространялась: «Мы, несомненно, творения бога» (175, 22, 347, 356).

Впрочем, сам Вольтер в значительной мере осознал в 60—70-е годы шаткость теоретических оснований деизма. Свои «метафизические» заключения о бытии бога он в это время преподносил уже не как вполне достоверные, а лишь

как вероятные, стремясь побыстрее перейти от них к новым для своего деизма обоснованиям морально-юридического и политического порядка. Заявляя в «Философском словаре», что «можно развить целый ряд доказательств, разрушающих атеизм в философии», Вольтер даже не перечисляет их, а предпочитает сразу поставить вопрос в иной плоскости: «Ясно, что в морали гораздо больший смысл имеет признавать бога, чем не допускать его существования. В интересах всего человечества, чтобы существовал бог, который бы карал то, чего не в состоянии подавить человеческое правосудие...» (175, 17, 453).

Переход от попыток теоретически доказать бытие бога к постулированию этого бытия из определенных практических соображений выражается затем вполне отчетливо: «Главное, на мой взгляд, заключается не в теоретической аргументации, а в том, чтобы рассмотреть вопрос, необходимо ли для общего блага людей, этих несчастных мыслящих животных, допустить существование вознаграждающего и мстящего бога, служащего для нас одновременно уздой и утешением, или же нам надо отбросить эту идею, оставляя нас в бедствиях без надежды, а при совершении преступлений — без угрозы наказания» (175, 18, 376). Установка на внетеоретическое постулирование бытия бога высказана с предельной откровенностью вольтеровской формулой: «Если бы бога не было, его следовало бы выдумать».

Помимо осознания слабости «метафизической» аргументации, имелась серьезная причина, по которой Вольтер с начала 60-х годов перенес центр тяжести в обосновании деизма на соображения практически-социального характера. (Надо иметь в виду, что вольтеровский деизм именно в это время стал весьма эффективно использоваться для развернувшейся во Франции радикальной критики католического клерикализма и его догматики.) Более конкретное, чем ранее, рассмотрение проблемы нравственного регулирования, привело Вольтера к выводу, что чисто рациональным образом последнее может обеспечиваться лишь у философов как таковых, составляющих ничтожное меньшинство населения, тогда как все остальные люди, особенно не испытывающие никакого влияния философского просвещения, руководствуются в своей деятельности личными интересами, сплошь да рядом побуждающими их к нарушению самых здравых норм человеческого общежития. Считаю, что для этой массы населения необходима деистическая сакрализа-

ция (но не традиционно религиозная!) общественно полезных норм и законов, Вольтер касался чрезвычайно острых и существенных социальных противоречий и предлагал свой способ их устранения.

Трезвее и в то же время буржуазно ограниченнее, чем многие другие просветители, рассматривая экономическую структуру грядущего «царства разума», Вольтер считал, что неизбежным следствием существования в нем частной собственности будет самое значительное имущественное неравенство, вплоть до наличия наряду с немногочисленными богачами массы людей, весь скромный доход которых составляет плата за ежедневный напряженный труд в качестве наемных работников. Хотя Вольтер находился во власти иллюзии, что все эти люди будут обеспечены работой и вознаграждение за их труд будет достаточным для безбедной, по-своему счастливой жизни, он тем не менее полагал (видимо, с учетом коммунистической утопии Мелье и мелкобуржуазного эгалитаризма Руссо), что естественно возникающее у них стремление к равномерному распределению благ может вызвать разрушительные, по его мнению, для общества посягательства на имущество богачей. Правовую охрану частной собственности (в ее буржуазной форме) Вольтер считал нужным дополнить верой в то, что нарушение установленных людьми законов карается также богом. Критикуя с позиций идеолога крупной буржуазии «парадокс Бейля» о возможности существования атеистического общества, Вольтер писал, что «если бы под управлением Бейля находилось всего пять или шесть сотен крестьян, он не преминул бы им возвестить вознаграждающего и мстящего бога» (175, 17, 463).

Однако подобная антидемократическая направленность вовсе не являлась главной при обосновании Вольтером социальной необходимости веры в бога как высшего справедливого судью, не оставляющего безнаказанным ни одно преступление. Прежде и более всего занимала Вольтера возможность придать вере в такого бога характер религиозной «узды» для «сильных мира сего», поскольку над ними в отличие от бедняков не властно никакое человеческое правосудие, даже если их преступления колоссальны и совершаются на виду у всех. На тревожных вопрос: «Кто удержит вельмож и государей в их мстительности и честолюбии, в жертву которым они хотят принести все?» (175, 21, 574) — Вольтер отвечал: только вера в существование высшей справедливости, осуществляемой богом. В таком понимании социальный «аргумент» вольтеровского деизма приобретал

демократическую направленность, будучи заострен против произвола власть имущих.

С этой прогрессивной направленностью вольтеровского деизма оказалось, однако, сопряженной наибольшая мировоззренческая путаница, выразившаяся в извращении смысла атеизма. От намерения сделать веру в бога уздой для преступных устремлений всевозможных властителей, Вольтер переходил к необоснованному утверждению, будто последние действительно совершают вопиющие несправедливости потому, что не верят в бога, являются атеистами: «Атеизм был философией всех могущественных людей, проводящих свою жизнь в том заколдованном круге преступлений, который глупцы именуют политикой, государственным переворотом, искусством править». Отнесение правителей, печально знаменитых своими злодеяниями, к «атеистам на троне» совершенно не соответствовало тому, что едва ли не все рассматриваемые Вольтером люди такого рода — иудейский царь Давид, римские папы Александр VI и Сикст IV, шведский архиепископ Трольль, французский кардинал Ришелье и другие — отличались, о чем он сам сообщает, неукоснительным соблюдением религиозного культа и были его высшими служителями. Надо сказать, что в своих произведениях Вольтер в общем убедительно объяснял, как с самой искренней набожностью могут сочетаться бесчеловечные действия: «Суеверный человек становится фанатиком, и тогда рвение толкает его на любые злодеяния во имя бога». В свете разоблачения Вольтером опасности религиозного учения о государях как «божьих помазанниках» и главах церкви как «наместниках бога на Земле» было логичным заключить, что реально самодержавный властитель утверждает в преступной вседозволенности — «приносит себе в жертву все, чего желает или что стоит на его пути» (175, 26, 322, 338, 321), — по причинам, диаметрально противоположным атеистическим убеждениям. Ни один из исторических примеров, в изобилии приводимых Вольтером, не подтверждал, что когда бы то ни было вера в бога была действенным препятствием для совершения преступлений «могущественными людьми».

С теоретической точки зрения камнем преткновения для вольтеровского взгляда на бога как воплощение «высшей» и эффективной «справедливости» являлась, как и для всех предшествовавших аналогичных воззрений, проблема «зла», т. е. всевозможных бед, испытываемых людьми. Отказавшись от своего прежнего мнения, что «в этом мире существует больше добра, чем зла», и подвергнув

в 50-е годы сокрушительной критике лейбницевскую «теорию оптимизма» с ее тезисом «все идет к лучшему в этом лучшем из возможных миров», Вольтер в обстановке нарастающего общественного возмущения несправедливостью феодально-абсолютистского строя и нежеланием властей устранять социальные язвы пришел к заключению, что «зло рассеяно повсюду и проникает к нам со всех сторон». Христианское учение, что миром правит «всеблагое» провидение, Вольтер категорически отвергал. Исторический опыт, по его мнению, свидетельствует, что в условиях царящей социальной несправедливости могущественные злодеи наслаждаются жизненными благами, а добродетельные люди оказываются обездоленными. Решая задачу теодицеи, Вольтер снимал с бога ответственность за наличное зло посредством допущения, что могущество божие является ограниченным и его оказалось недостаточным «для торжества над физическим и моральным злом» (175, 28, 401, 396), которое имеет сугубо естественные причины. Производившаяся Вольтером детеологизация проблемы мирового зла означала отрицание самой возможности того, что бог в этом мире каким-либо образом карает человеческие проступки. Остающаяся же возможность осуществления «божественной справедливости» в «потустороннем бытии» противоречила отрицанию Вольтером бессмертия души. Правда, он сопровождал это отрицание оговоркой, что бог мог бы соединить чувствование и мышление с неким «неразрушимым атомом» человеческого тела, но тут же сам резонно замечал, что «не стоит основывать свою философию на предположениях». «Благоговейное молчание», которое Вольтер считал в конечном счете «разумным» хранить «относительно кар, коими бог казнит преступников, и наград, воздаваемых им добродетельным людям» (175, 29, 537, 535), являлось по-своему красноречивым признанием полнейшей необоснованности взгляда на бога как гаранта социальной справедливости. Можно сказать, что если бы даже вольтеровский бог существовал, он не мог бы ее осуществлять.

При всех своих теоретических слабостях, становившихся очевидными, впрочем, лишь при рассмотрении их с более высокой точки зрения атеистического материализма, вольтеровский деизм (наряду с еще более философски уязвимым руссоистским деизмом) довольно широко распространился в передовом общественном сознании не только Франции, но и ряда других затронутых Просвещением стран. Подавляющее большинство просветителей стояло на позициях

деизма и не принимало атеизма. Причины этой экспансии деизма были в основном социально-психологическими (хотя немаловажное значение имела и его относительная простота по сравнению с атеизмом великих французских материалистов, усвоение которого требовало гораздо более высокой философской культуры). Во-первых, господствовавшая среди просветителей установка на преобразование общества реформами «просвещенных государей» побуждала отдавать предпочтение философии, которая из-за своей религиозной формы могла представляться монархам (прекрасно осведомленным о традиционной опоре своей власти на то или иное вероучение) несравненно более «благонадежной», нежели атеистический материализм с его полным отрицанием «царя небесного». Во-вторых, распространение веры в деистического бога представлялось большинству просветителей наиболее простым и эффективным средством придать выработанным ими социально-нравственным принципам непререкаемый авторитет в сознании всей той огромной массы населения, которая не входит в «сообщество философов».

История
и «философия истории»

В своих размышлениях о социальном бытии людей Вольтер постоянно обращался к осмыслению истории, делая знания о различных эпохах прошлого опорой своих идеалов и важным средством критики отвергаемых им воззрений, учреждений и отношений. Хотя на людей даже самого отдаленного прошлого Вольтер, подобно большинству новоевропейских мыслителей, неоправданно проецировал некоторые существенные психологические черты своих современников, трактуемые как фундаментальные определенности неизменной «человеческой природы», он вместе с тем в своих произведениях улавливал и немаловажные особенности «нравов и духа народов» различных эпох.

Вольтер является крупнейшим историком XVIII в., создавшим школу просветительской историографии во Франции и за рубежом. Он начал со злободневных страноведческих изысканий, в большей или меньшей мере затрагивающих также международные отношения («Опыт о гражданских войнах во Франции», 1728; «История Карла XII», 1731), и в дальнейшем интенсивно разрабатывал эту тематику, расширяя ее географические горизонты («Эпоха Людовика XIV», 1751; «Анналы империи», 1754; «Краткий обзор эпохи Людовика XV», 1763; двухтомная «История Российской империи при Петре Великом», 1759, 1763; «История Парижского парламента», 1769; «Истори-

ческие фрагменты об Индии», 1773). Со второй половины 30-х годов Вольтер сделал предметом своего внимания также европейскую историю эпохи феодализма в целом, перейдя затем к созданию картины всемирной истории, запечатленной в «Опыте о нравах и духе народов» (1769). Во всех этих произведениях, а особенно четко в последнем с его «Философией истории» в качестве введения, был выражен новый, имеющий философские основания взгляд на задачи и методологию историка (они подробно характеризовались в специальном цикле вольтеровских работ во главе с «Пирронизмом в истории», 1768) и на сам исторический процесс, его движущие силы, противоречия, направленность и смысл. По выражению А. С. Пушкина, Вольтер первым из историков «пошел по новой дороге и внес светильник философии в темные Архивы Истории» (122, 10, 95). Этот взгляд являлся антитезой теологического воззрения на историю, которое в своих основах было выражено в Библии, затем теоретически разработано крупнейшим «отцом церкви» Августином в сочинении «О граде божием» (начало V в.) и в модернизированном виде представлено французским епископом Боссюэ в «Рассуждении о всемирной истории» (1681). Вольтеровское понимание истории, разрабатывавшееся на протяжении более четырех десятилетий в определенном сложном взаимодействии с соответствующими воззрениями Монтескье, Кондильяка, Дидро, Руссо, Д'Аламбера, Тюрго, стало важным компонентом Просвещения. Открыв для философской рефлексии новую обширную проблемную область, имеющую колоссальное идеологическое значение, оно в то же время явилось существенно важным для становления истории как научной дисциплины.

Определяя историю как «изложение фактов, приведенных в качестве истинных, в противоположность басне, которая является изложением фактов ложных» (105, 7), Вольтер требовал радикально очистить историческое повествование от порождений мифологического сознания (рассказы о «чудесах») и от художественного вымысла (сочиненные речи и портреты исторических деятелей). Вместе с тем Вольтер, ратуя за «пирронизм в истории», обосновывал необходимость критической проверки всех без исключения сведений о прошлом, чтобы на основании заслуживающих доверия письменных свидетельств и материальных памятников установить, что и насколько в этих сведениях достоверно, а что не соответствует действительности. Вольтер дал мощный толчок развитию исто-

рической критики, которая постепенно стала непременной принадлежностью научных исследований о прошлом человечества.

В противовес провиденциалистскому телеологизму с его бесплодными в познавательном отношении и одновременно дезориентирующими домыслами о «божественных предначертаниях», в соответствии с которыми якобы разворачивается человеческая история, Вольтер утверждал принцип каузального объяснения исторических событий, ориентируя исследовательскую мысль на выявление «посюсторонних», реальных их причин. Плеханов, говоря о характерном для научного изучения действительности «естественном объяснении явлений», указывал, что в данном отношении «философия истории Вольтера есть опыт научного истолкования истории» (120, 24, 351).

Вольтер выдвинул ряд плодотворных идей о преломе истории. Во-первых, он указывал, что в центре внимания историков должна находиться жизнь народов, а не государей, выражая резкую неудовлетворенность традиционными историческими сочинениями, в которых речь идет только о «похождениях какого-нибудь короля, как если бы он один существовал или как если бы ничего не существовало вне отношения к нему» (175, 10, 129). Отвергая религиозный взгляд на монархов как «помазанников божьих» и вместе с тем вообще верноподданнический пиетет, Вольтер считал правильным характеризовать их правление через совокупность событий, происходивших в рассматриваемой стране и имеющих то или иное значение для ее народа. Вольтер, можно сказать, утверждал «исторический суверенитет» народов. Во-вторых, Вольтер требовал от историков внимания к всему содержанию духовной культуры народов (мораль, философия, правовые и политические воззрения, научные знания, искусство и литература), считая недопустимым ограничиваться при ее изображении религиозными верованиями, которые при этом должны рассматриваться не с точки зрения господствующей церкви, а с точки зрения их отношения к истине и их реального значения для людей. В-третьих, из мирской ориентации вольтеровской философии вытекала установка на необходимость создания истории материальной культуры человечества. В своих исследованиях по истории Вольтер всегда стремился выяснить, какие отрасли экономики были развиты в той или иной стране, каково было национальное богатство и как оно распределялось, в каком состоянии находились торговля и финансы, какие существо-

вали пути и средства сообщения, что представлял собой материальный быт людей. В-четвертых, преодолев христианоцентристскую концепцию исторического процесса (являвшуюся в своих истоках иудеоцентристской), Вольтер смог поставить и в рамках наличных фактических знаний о населявших землю народах решить задачу создания действительно всемирной истории. В ее картину он впервые включил цивилизации Индии и Китая, арабских народов и аборигенов Американского континента, характеризуя их жизнь с максимально возможной полнотой, вниманием к их культурно-социальным достижениям, убежденностью в способности каждого народа идти сколь угодно далеко по пути исторического прогресса.

Нельзя забывать, что «философия истории» разрабатывалась Вольтером в условиях, когда не существовало материалистического понимания последней и господствовало примитивно-идеалистическое воззрение на нее теологов, утверждавших, что ход мировых событий направляется «замыслами» божества, представавшими как сверхъестественные идеи. В противовес провиденциализму Вольтер выдвигал положение, что «миром правит мнение» людей (175, 11, 225), — в такой форме просветительская мысль пришла к уяснению того, что историю делают сами люди.

Надо иметь в виду, что концентрация вольтеровской «философии истории» на «мнении» была прямо связана с проблемой, которая выдвигалась на первый план в новейшей «теологии истории». Дело в том, что Боссюэ трактовал воздействие бога на исторические события в основном как опосредованное психологическими мотивациями поступков людей, их «страстями»: бог, держа «в вышине небес... бразды правления всеми государствами», направляет их действия — за исключением крайне редких случаев своего непосредственного вмешательства в течение истории, выражающегося в «чудесах», — таким образом, что «он то сдерживает страсти, то ослабляет узду, приводя этим в движение весь человеческий род». Если для Боссюэ исторически значимые «страсти» людей были «вторичными причинами», определяемыми божественной «первопричиной», то Вольтер при ниспровержении «теологии истории» неустанно разъяснял, что у психологических мотиваций человеческой деятельности нет никаких сверхъестественных оснований. Делая акцент на присущей этим мотивациям большей или меньшей осознанности, Вольтер называл их «мнениями».

В своей «истории мнения» Вольтер ставил и разрабатывал научно значимую проблему роли человеческих идей в жизни общества. Данную роль он, однако, абсолютизировал, полагая, что знание изменений в сфере «мнения» дает ключ к пониманию «хаоса событий, заговоров, переворотов и преступлений», насыщающих историю (175, 24, 547). Возникавшая в результате этого новая, просветительская форма идеалистического понимания истории являлась — при всех своих принципиальных ограничениях — все же значительным шагом вперед по сравнению с бессодержательным идеализмом «теологии истории».

Существенно важно подчеркнуть, что в «философии истории» Вольтера рассматривались не чисто субъективные «мнения», а во-первых, те, которые мощно овладевали сознанием больших масс людей, т. е. фактически являлись исторически действенными идеологиями. «Мнения», которые «изменили большую часть земли» (175, 24, 551), Вольтер усматривал в религиях, прежде всего мировых. Тем самым он направлял философскую рефлексию на тот значительный феномен, который, по характеристике Энгельса, состоял в том, что в связи с буддизмом, христианством и исламом, в особенности двумя последними, «общие исторические движения принимали религиозную окраску» и «великие исторические повороты сопровождалась переменами в религии...» (1, 21, 294). Во-вторых, речь шла о «мнениях» как религиозного, так и светского характера, которые приобретали устойчивую законодательную силу, становились выражением принципов общественного устройства различных народов. Отвергая взгляд на все эти «мнения» как внушенные «свыше», Вольтер считал, что они возникают как продукты сознания индивидов, на основе той или иной переработки последним идей, полученных из жизненного опыта. Абсолютизация активности человеческого ума при образовании «мнений» закрывала Вольтеру путь к рассмотрению идеологических (и всех иных) проявлений общественного сознания как отражения общественного бытия. Что касается внедрения «мнений», выдвигаемых индивидами, в сознание массы людей, то начало этого процесса Вольтер связывал со способностью названных индивидов приобретать средствами убеждения последователей, которые могли бы определяющим образом повлиять на государственную власть. Строя свою политику в соответствии с данными «мнениями», она делает их общеобязательными.

Следующее кардинальное положение вольтеровской

«философии истории», тесно переплетающейся с его социальной философией, состояло в том, что истинные «мнения» благодетельны для народов, а ложные погружают их в пучину несчастий. Считая политику правительства главной причиной счастья или несчастья народов, Вольтер относил к истинным «мнениям» те, которые просвещают правителей относительно их обязанности обеспечивать подданным возможность благосостояния, политическую свободу и социальную справедливость. Ложные же «мнения», по Вольтеру, внушают правителям убеждение, что они не несут никакой ответственности перед народами и являются их абсолютными владыками. Согласно Вольтеру, эти противоположные принципы государственного управления находятся в теснейшей зависимости от различных пониманий природы, человеческого бытия, сознания и признания, отношений между людьми и богом. Истинные «мнения» — это плоды разумного понимания мудрецами того, что природа и люди не находятся под божественным управлением, что нет никаких сверхъестественных источников человеческого знания, что правители получают свою власть от объединенных в общество людей во имя их общего блага. Ложные «мнения» — это предрассудки и суеверия, распространяемые невежественными людьми, которые возомнили себя «боговдохновенными пророками», стали на этом основании и под влиянием своекорыстных побуждений требовать повиновения себе, провозглашать правомерную правительственную власть исходящей от бога, ответственной только перед ним и должной принадлежать лишь тем, кого они признают «угодными богу», т. е. соглашающимися с их вероучением. Не считая в отличие от Мелье «богооткровенные», т. е. практически все реально существующие, религии просто установлениями «хитроумных политиков», Вольтер тем не менее в согласии с ним отводил этим религиям важнейшую роль в разрушении у большинства народов первоначальных, по его мнению, республиканско-демократических форм правления, основанных древними мудрецами, и в переходе от них к деспотическому правлению, находящему в духовенстве опору и союзника.

В трактовке Вольтером социальной роли «богооткровенных» религий очень многое определялось, с одной стороны, уяснением им громадного значения римско-католической церкви как опоры феодально-абсолютистского строя в современных условиях, а с другой стороны, той абсолютизацией значения христианства в становлении европейского

феодализма, которая была связана с характерным для буржуазных идеологов «юридическим мировоззрением» (Энгельс). Активнейшее участие средневековых церковников, ставших после гибели античной цивилизации единственными носителями даже самой элементарной образованности, в составлении юридическо-политических законов феодализма выглядело в глазах Вольтера как выражение того, что «в течение этих веков невежества и суеверия, мошенничества и варварства церковь, умевшая читать и писать, предписывала законы всей Европе, умевшей лишь пьянствовать, сражаться и исповедоваться монахам» (175, 30, 547). Немаловажным основанием для выводов Вольтера, концентрировавших внимание на клерикализованных формах социального гнета, служил также учет многочисленных проявлений теократии, т. е. прямого захвата и осуществления церковниками верховной власти, в древнем и средневековом мире.

В человеческом прошлом Вольтер видел в основном мрачную картину того, «как следуют друг за другом предрассудки, как они изгоняют истину и разум» (175, 24, 548). Вольтер подчеркивал, что носители заблуждений, до сих пор составлявших львиную долю «истории мнений», могли приобретать влияние только в условиях решительного подавления человеческого разума и жестокого преследования тех, кто посвящал свою жизнь поискам истины. В прямую связь с господством заблуждений и предрассудков, находящих наивысшее выражение в религиозных суевериях, Вольтер ставил вывод о том, что «история человечества представляет собою нагромождение преступлений, безумств и несчастий». Непосредственный же и главный источник важнейших несчастий человечества Вольтер видел в угнетательской власти всякого рода: «Не было ни одного столетия, которое властолюбие светских лиц или церковников не наполнило бы ужасами» (175, 16, 378, 261). Основное внимание Вольтер уделял так называемому христианскому миру, как единственно значимой для европейцев грандиозной попытке построить цивилизацию на базе религии, претендующей на подлинную «богооткровенность» и высшее человеколюбие. Подытоживая многовековую историю стран, в которых христианство стало государственной религией, Вольтер отмечал в них разгул религиозного фанатизма, погубившего, по его подсчетам, от 17 до 50 млн. человек в ходе истребления «язычников» и «еретиков», кровопролитных крестовых походов, ожесточенных войн между

приверженцами различных христианских вероисповеданий, зверского уничтожения туземных «идолопоклонников» при колониальных захватах. По образной характеристике Вольтера, «христианская религия — это сеть, которой мошенники опутывали глупцов более семнадцати веков, и кинжал, которым фанатики убивали своих братьев более четырнадцати столетий» (175, 28, 128).

Вместе с тем Вольтер усматривал в истории и отрадные для себя свидетельства того, что разум и истину невозможно полностью подавить, они с необходимостью возрождаются и укрепляются по мере развития цивилизации, происходящего с необходимостью.

В 1750 г. выпускник Сорбонны Ан Робер Тюрго (1727—1781), оставивший теологию и занявший видное место во французском Просвещении, выступил с обоснованием тезиса о непрерывном прогрессе человеческого разума, задача детальной характеристики успехов которого в «Энциклопедии» была поставлена в это время Дидро и Д'Аламбером. Ставший не только выдающимся философом-просветителем, но и одним из классиков политической экономики XVIII в., «учителем» Адама Смита, согласно Марксу (см. 1, 3, 530), Тюрго, по сути дела, ставил также вопрос о прогрессе в области материального производства и экономической деятельности людей в целом. Во-первых, по Тюрго, необходимой предпосылкой возникновения и развития научной и философской рациональности явилось разделение труда, обусловленное переходом от присваивающей экономики (собирачество, охота) к производящей (главным образом к земледелию), которая позволяла получать значительный «прибавочный продукт», делающий возможным, с одной стороны, занятие ремеслами («механическими искусствами»), а с другой — в условиях социальной дифференциации — чисто интеллектуальной (и художественной) деятельностью: «Гений, избавленный от тяжести, налагаемой потребностями первой необходимости, выходит из узкой сферы, в которой они его удерживали, и направляет все силы к разработке наук. Отсюда более мощный и более быстрый подъем человеческого разума...» Во-вторых, в самой экономической деятельности и вообще в социальной жизни Тюрго усмотрел очень важные, можно сказать, базисные проявления рациональности, замечая, что «механические искусства, торговля, гражданская жизнь порождают массу размышлений, распространяющихся среди людей, смешивающихся с образованностью и количественно увеличивающихся из поколения в поколение» (128, 129). Констатация «упадка наук и порчи вкуса» в середине века сопровождалась у Тюрго указанием на то, что в ту же самую эпоху «механические искусства» под влиянием жизненных потребностей людей «совершенствовались во всех областях»: «Какая масса изобретений, не известных древним и обязанных своим появлением варварской эпохе! Ноты, вексель, бумага, оконное стекло, большие зеркальные стекла, ветряные мельницы, часы, порох, компас, усовершенствованное мореходное искусство, упорядоченный торговый обмен и т. д. и т. д.» (128, 54, 139, 58). Тем самым Тюрго, будучи одним из самых энергичных деятелей просветительской борьбы с «остатками средневековья», успешно преодолел отмеченный Энгельсом поверхностный взгляд на эту эпоху (возникший у мыслителей Возрождения и укрепившийся в XVII в. на заре новоевропейской философии) «как на простой перерыв в ходе истории, вызванный тысячелетним всеобщим варварством» (1, 21, 287). В-третьих, рациональность развивающихся «механических искусств» и экономических отношений

Тюрго осмыслил как важнейшее объективное основание научной и философской рациональности, объясняющее, в частности, Возрождение. Последующая интенсивная разработка «механических искусств», в ходе которой практически ставилось множество познавательных важных «физических опытов» и создавались инструменты, необходимые для углубленного изучения природы, была, по убеждению Тюрго, абсолютно необходима, «дабы могли зародиться истинная физика и высшая философия» (128, 140).

Если Дидро, Д'Аламбер, Тюрго в своих легально издаваемых произведениях вынуждены были делать заявления о том, что прогресс разума ни в коей мере не угрожает христианству, то в свободных от цензурного надзора вольтеровских публикациях подчеркивалось, что развивающиеся знания подрывают любую «богооткровенную» религию. Дезавуируя формальную дань своих единомышленников концепции «двух истин», Вольтер утверждал, что истина открывается только разумом и находится в непримиримом противоречии с христианскими верованиями, которые должны быть устранены как пагубные для человечества заблуждения.

В историческом прошлом Вольтер находил четыре относительно «счастливые» эпохи: расцвета афинской культуры при Перикле, древнеримской — в правление Августа, ренессансной — при Медичи, новоевропейской — в XVII в. Замечая, что все эти эпохи вовсе не были свободны «от несчастий и преступлений», Вольтер в отличие от Руссо отказывался возлагать ответственность за последние на совершенствование наук и искусств, «культивируемых мирными гражданами» (175, 14, 156—157).

XVIII век Вольтер считал эпохой, когда разум, высшим воплощением которого стала «здравая философия», опирающаяся на науки и неразрывно связанная с искусствами, достиг такого развития, что его уже нельзя заставить отступить и он будет все более широко распространять свое влияние на человеческую жизнь. Главное заключалось для Вольтера в надежде на то, что выводы философского разума о сущности и задачах государственной власти овладеют ее носителями, в силу чего «предрассудки, являющиеся не последним из бичей человечества, постепенно исчезнут у тех, кто находится во главе народов...» (175, 24, 475). На склоне своих лет Вольтер с энтузиазмом писал: «Посмотрите, почти все государи Европы свидетельствуют уважение к философии, а полвека назад не поверил бы, что она может приблизиться к ним» (175, 30, 586). Прославляя «просвещенных государей», Вольтер, в сущности, мечтал о том, что, как он выразился в письме

к Д'Аламберу от 1 марта 1764 г., «наступит день, когда к руководству придут философы».

Все просветители с большой надеждой восприняли назначение Тюрго в 1774 г. (т. е. в самом начале правления Людовика XVI) на пост «генерального контролера», в ведении которого находились финансы и вся экономика. В соответствии с предложениями Тюрго во Франции была введена свободная торговля хлебом, упразднены цехи, распространен на дворянство и духовенство дорожный налог. Тюрго подготавливал высокое налоговое обложение феодальной земельной собственности и значительное сокращение государственных расходов, особенно на содержание королевского двора, когда придворная камарилья добилась в 1776 г. его увольнения в отставку и отмены всех его антифеодальных реформ. Надежды просветителей на Людовика XVI как долгожданного «просвещенного монарха» развеялись, но идея «просвещенного правления» не исчезла и стала приобретать революционное звучание. По характеристике Маркса, Тюрго — это «радикальный буржуазный министр, деятельность которого была введением к французской революции» (1, 26, 4, 38).

Убеждение в неизбежности скорого установления «царства разума», в котором будет устранено социальное зло и созданы все условия для счастливой жизни людей, является оптимистическим финалом вольтеровской «философии истории». Отвергая мысль Монтескье, что традиционные, исторически укоренившиеся формы жизни народов должны существенно ограничить грядущие преобразования, Вольтер считал несомненным, что политическо-юридические законы, даже «нравы и дух» народов могут радикально изменяться в течение сравнительно непродолжительного времени. При этом Вольтеру в отличие от Монтескье (и Руссо) была свойственна уверенность, что свобода, социальная справедливость и самая высокая духовная культура могут утвердиться у народов всего мира, живущих в любых географическо-климатических поясах.

Историческое знание Вольтер рассматривал как необходимую предпосылку установления и сохранения «царства разума». По его мнению, правдивая картина прошлых «несчастий и глупости» человечества является могущественным средством просвещения людей, при помощи которого «общества со временем приходят к исправлению своих понятий» (175, 24, 548). Вольтер, в частности, полагал, что если бы историки не давали людям знания о характерных для клерикального средневековья «узурпациях пап, об их скандальных распрях во времена расколов, о преследованиях, о войнах, вызванных этим безумием, и об ужасах, которые порождены ими», то «общественные бедствия тех времен невежества непременно возродились бы...» (175, 19, 357—358). Выражая уверенность в великом значении уроков истории, Вольтер считал их философское осмысление не-

переменным компонентом современной культуры и действительно современного бытия человечества.

Завершающим звеном в разработке просветительской «философии истории» явился «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума», написанный в начале 1794 г. видным мыслителем и активным участником Великой французской революции (в составе фракции жирондистов, представлявших интересы средних слоев буржуазии) Жаном Антуаном Кондорсе (1743—1794). Следуя за Вольтером и Тюрго, он стремился «выяснить, каким образом природа неразрывно связала прогресс просвещения с прогрессом свободы, добродетели, уважения к естественным правам человека» (108, 12). В истории развития человечества Кондорсе выделял девять эпох, считая, что последнюю из них завершает французская революция («идеальной руководительницей» которой выступила философия), призванная «охватить всю экономическую жизнь общества, изменить все социальные отношения», «разрушить феодальную тиранию, уничтожить наследственные различия привилегированных, богатых или могущественных корпораций, ликвидировать систему религиозной нетерпимости...» (108, 188, 187). Удовлетворение произведенными во Франции революционными преобразованиями соединилось у Кондорсе с мыслью о том, что как в этой стране, так и за ее пределами предстоит еще очень многое сделать для реализации стремления людей к счастью. Важнейшим аспектом «философии истории» Кондорсе является постановка трех насущных задач «улучшения человеческого рода» в десятую эпоху, началом которой он считал образование Французской республики: «...уничтожение неравенства между нациями, прогресс равенства между различными классами того же народа, наконец, действительное совершенствование человека» (108, 221). После обретения политической свободы всеми народами Кондорсе находил жизненно важным для человечества, во-первых, устранить войны и враждебное соперничество между народами, развивая между ними взаимопольное сотрудничество с целью обеспечения для каждой нации равноправного положения в мировом сообществе. Во-вторых, Кондорсе указывал на необходимость того, чтобы неизбежное, по его мнению, неравенство между людьми в имущественном и образовательном отношении «беспрестанно уменьшалось» в каждой стране. В-третьих, Кондорсе ставил вопрос о том, что при устранении двух социальных язв — «нищеты и чрезмерного богатства» — можно будет, с одной стороны, «удлинить продолжительность жизни людей, обеспечить им более постоянное здоровье, более сильное телосложение», а с другой стороны, совершенствовать «интеллектуальные и моральные способности человека» (108, 255, 257).

На будущее человечества Кондорсе смотрел чрезвычайно оптимистически. Он выражал уверенность, что настанет время, «когда солнце будет освещать землю, населенную только свободными людьми, не признающими другого господина, кроме своего разума; когда тираны и рабы, священники и их глупые или лицемерные орудия будут существовать только в истории и на театральных сценах...». Широкое распространение знаний об угнетавших народы силах Кондорсе считал необходимым для того, чтобы «уметь распознавать и подавлять силой своего разума первые зародыши суеверия и тирании если бы когда-нибудь они осмелились вновь показаться» (108, 228).

Глава 4

РУССО

Жизнь и деятельность Жан-Жак Руссо (1712—1778) родился в швейцарском городе-республике Женеве в семье ремесленника-часовщика, гугенотские предки которого эмигрировали из Франции. Мать Руссо умерла при его рождении, а отец мало занимался воспитанием сына, прихотив, однако, его к чтению, в круг которого наряду с романами попали также плутарховы жизнеописания, прославлявшие добродетели античного республиканизма. Отданный обучаться ремеслу Жан-Жак не выдержал связанных с этим тягот и в шестнадцатилетнем возрасте покинул Женеву. Несколько лет он скитался по Швейцарии, Италии, Южной Франции, становясь ради заработка то слугой, то музыкантом, то домашним секретарем, то переписчиком нот, то воспитателем, то домоправителем. Проявляя интерес к философии и праву, Руссо читал произведения Монтеня, Лабрюйера, Декарта, Мальбранша, Фонтенеля, Лейбница, Бейля, Гроция, Пуффендорфа. «Философские письма» Вольтера ввели Руссо в круг идей французского Просвещения.

В 1741 г. Руссо приехал в Париж. Зарабатывая на жизнь перепиской нот и частными уроками, он вместе с тем в ходе чтения и бесед с парижскими вольнодумцами интенсивно расширял свой интеллектуально-культурный кругозор. Знакомство и дружеское общение Руссо с Дидро и Кондильяком имело важнейшее значение для мировоззренческого развития каждого из них. Публикация «Рассуждения о науках и искусствах» (1750) принесла Руссо славу нового оригинального философа, которая возрастала по мере выхода в свет других его важнейших сочинений: «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755), «Юлия, или Новая Элоиза» (1761), «Об общественном договоре» (1762), «Эмиль, или О воспитании» (1762). Руссо приобрел известность также как один из крупнейших французских писателей, представляя новое литературное направление — сентиментализм; он писал стихи и драмы, сочинял оперы, изобрел новую систему записи музыки.

В начале издания «Энциклопедии» Руссо был одним из ее ведущих сотрудников, возглавив отдел музыки и опубликовав ряд статей. Вынужденное возвращение в Женеву после публикации второго «Рассуждения...» ослабило связи Руссо с энциклопедистами. Отношения с ними были окончательно прекращены после того, как в работе «О театральном

представлениях» (1758) он обрушился с резкой критикой на помещенную в седьмом томе «Энциклопедии» статью Д'Аламбера «Женева», усмотрев в предложении автора учредить для женецев театр посягательство на их добрые нравы, а в приписывании женецким пасторам социнианских взглядов (близких к деизму) — злонамеренное искажение позиции последних. Д'Аламбер, Дидро, Вольтер и другие просветители сочли это выступление Руссо ударом в спину, помогающим клерикальным противникам «Энциклопедии» добиваться ее запрещения. Болезненная мнительность, дополнившая идейные расхождения, побудила Руссо усматривать в Дидро и Гольбахе своих злейших тайных преследователей.

За антиклерикализм и политический радикализм произведения Руссо «Об общественном договоре» и «Эмиль» были осуждены на сожжение в Париже и в Женеве. Руссо пришлось довольствоваться проживанием в небольших швейцарских городках, но и там его не оставляли в покое религиозные фанатики. В 1765 г. Руссо покинул Швейцарию и после тщетных попыток добиться реабилитации отказался от женецкого гражданства. Некоторое время Руссо находился в Англии по приглашению Юма, а в 1767 г. вернулся во Францию, переезжая в поисках убежища от одного симпатизирующего ему аристократа к другому. В 1770 г. Руссо вернулся в Париж, где вел уединенный образ жизни.

С конца 60-х годов Руссо охватило чувство безысходного одиночества и враждебности к нему всех людей, будто бы вызванной «ненавистниками» из «гольбаховской клики». От этого тягостного чувства он искал спасения в прогулках по сельским окрестностям («природа всегда улыбается мне») и в написании серии автобиографических сочинений («Исповедь», «Диалоги», «Прогулки одинокого мечтателя») — «лишь в себе нахожу я утешенье, надежду и мир...» (181, 3, 659, 575). В своих весьма откровенных, но очень пристрастных воспоминаниях Руссо более всего писал об отношениях с ведущей группой просветителей, во всем оправдывая себя, а их обвиняя в «низости» и «предательстве»; разрыв дружбы с некогда «нежно любимым» им Дидро оказался незаживающей душевной раной, которую Руссо к тому же беспрестанно растревлял. Возникшему в результате этого пессимистическому настроению Руссо склонен был придавать универсальную значимость, проводя мысль о том, что «общительная и любящая» личность обречена на неприязненное непонимание со стороны других людей, и потому «все наши мысли о счастье в этой жизни оказываются химерами» (181, 3, 650). Свойственное в это время Руссо сосредоточение внимания на собственном «я» («...я не должен и не хочу заниматься ничем, кроме себя»), изображаемое как неизбежно одинокое и несчастное, стимулировало наряду с предшествующей руссоистской критикой цивилизации, науки и разума складывание в европейских странах конца XVIII в. романтического мироощущения, во многом являвшегося антитезой просветительству. Рядом буржуазных философов XX в. эти воззрения Руссо использовались для зачисления его в предтечи экзистенциализма.

В начале 1778 г. тяжело больной Руссо принял приглашение одного из своих аристократических почитателей пожить в его пригородном имении Эрменонвиль. Там через несколько месяцев Руссо скончался и был похоронен на острове среди озера.

Проблема
противоречивости
культурно-социального
прогресса

Проблемам философского осмысления природы и психофизического аспекта человеческого бытия Руссо уделял сравнительно немного внимания, решая их в духе деистически ограниченного материализма. В центре внимания Руссо как философа находилось положение человека в современном ему обществе, где он констатировал и обличал порабощение массы трудящегося населения всевозможными угнетателями, настойчиво стремясь вместе с тем найти причины этого несчастного состояния большинства людей и указать путь, ведущий к их освобождению.

Основное содержание антропосоциальной философии Руссо было разработано им в период 1750—1762 гг., причем она существенно видоизменялась от произведения к произведению.

Философская проблема человека впервые возникла перед Руссо в виде вопроса, поставленного Дижонской академией в 1750 г.: «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» В «Рассуждении о науках и искусствах», признанном названной академией наилучшим из массы представленных ей сочинений, Руссо давал намеренно неожиданный — в эпоху Просвещения — отрицательный ответ (возможно, в какой-то мере по совету любителя парадоксов Дидро), составленный с большим красноречием. Имея в виду Возрождение и последующие века, Руссо заявлял, что «наши души развращались по мере того, как совершенствовались науки и искусства». Несовместимость нравственности с рафинированной духовной культурой Руссо считал своего рода закономерностью: «Приливы и отливы воды в океане не строже подчинены движению ночного светила, чем судьба нравов и добропорядочности — успехам наук и искусств» (181, I, 47).

Однако за этими инвективами, вызвавшими восторг противников Просвещения, почти сразу же вырисовывался другой, в сущности главный объект осуждения Руссо, а именно: социально-политическое порабощение. Имея в виду попытки ряда деспотических властителей покровительствовать деятелям науки и искусства ради придания блеска «просвещенности» своему царствованию, Руссо клеймил

«науки, литературу и искусство» за то, что, могущественно воздействуя на человеческое сознание, они в определенных условиях «обвивают гирляндами цветов оковывающие людей железные цепи, заглушают в них естественное чувство свободы». Руссо со всей непосредственностью выразил умонастроение угнетенных и эксплуатируемых масс, когда писал, что осыпаемые благодеяниями монархов «толпы» писателей, художников и ученых «высасывают соки из государства, ничего не давая ему взамен», тогда как самые полезные граждане, дающие «нам хлеб, а нашим детям молоко», «гибнут в нищете и презрении в глуши деревень» (181, I, 45, 54, 60).

Вместе с тем Руссо в качестве идеолога народных масс сумел известным образом подняться над ограниченностью этого умонастроения, выразив понимание возможности и целесообразности использовать культурный прогресс в их интересах. Антипросветительские декларации «Рассуждения о науках и искусствах», по сути дела, ограничивались и девальвировались ясно выраженными в нем просветительскими убеждениями. Открывавшееся «прекрасным и величественным зрелищем» того, как человек «светом разума» рассеивает мрак неведения о внешнем мире и внутренней природе людей, это произведение завершалось предложением пригласить «первоклассных ученых» (для творчества которых следует создать самые благоприятные условия) ко дворам государей как лиц, «наиболее способных быть их советниками» в деле совершенствования управления «на благо рода человеческого». Руссо высказывал убеждение, что «народы останутся презренными, развращенными и несчастными» лишь до тех пор, «пока власть, с одной стороны, а просвещенность и мудрость — с другой, не вступят в союз» (181, I, 63, 64). Тем самым Руссо в известной мере поддержал вольтеровскую концепцию «просвещенного правления», но сразу же сделал в ней такие демократические акценты, которые, углубляясь, скоро привели к существенно иной социальной философии. Этому способствовало и углубление его подходов к выявлению противоречий общественного прогресса.

Дальнейшие размышления Руссо учитывали обращенное к нему в I томе «Энциклопедии» предложение Д'Аламбера «исследовать, не является ли большинство зол, которые он приписывает наукам и искусствам, следствиями совершенно других причин ...» (100, 164).

**Диалектическое учение
о происхождении,
нарастании и устранении
социального гнета**

В следующем своем важнейшем философском произведении «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства...» Руссо углубился в выяснение первопричин социального гнета, рассматривая его как неотделимый от экономического и политического неравенства.

Среди французских просветителей своего времени Руссо выделится тем, что он первым после Мелье усмотрел нетерпимую несправедливость не только в привилегиях господствующего класса феодально-абсолютистского общества, но и в любых других, в том числе предшествующих феодализму и буржуазных, формах экономического и политического преобладания одних групп людей над другими. При этом Руссо преодолел идущее от Мелье и разделяемое большинством просветителей представление о том, что политическое порабощение зиждется только на сочетании насилия с клерикально-религиозным «обманом». Осуждая феодальное правление как «самое нелепое», противоречащее «и принципам естественного права, и всякому благоустроенному государственному порядку» (182, 9), Руссо считал его необходимым результатом развития социального неравенства, возникшего на заре существования человеческого рода под влиянием объективных причин. Преимущество Руссо перед Монтескье состоит в том, что он не ограничился рассмотрением форм политического порабощения и при решении ключевых проблем понимания социального развития не принял точки зрения географического детерминизма. В грандиозной картине человеческой истории, нарисованной Руссо под интересующим его углом зрения, наряду с укоренившимися в новоевропейской философии натуралистическими постулатами и проявлениями свойственного просветителям исторического идеализма имеются также гениальные догадки материалистического характера и глубокие диалектические прозрения.

Причину перехода к общественному состоянию Руссо усматривал в присущей человеку «способности к совершенствованию», которая выражается, собственно, в развитии человеческого ума. Последний наряду с изобретением различных орудий и жизненных удобств приходит также к мысли о целесообразности человеческих «ассоциаций». Этот идеалистический взгляд корректировался, однако, указаниями Руссо на то, что развитие разума являлось не спонтанным процессом, а было обусловлено жизненными потребностями людей при расселении их из первоначальных

благодатных мест обитания (вследствие образования там по мере размножения людей избыточного населения) в области, где питание и все необходимое человеку должно было обеспечиваться его трудом. Именно в этих условиях люди изобрели крючки и лесы для рыболовства, лук и стрелы для охоты, стали делать одежду из шкур животных, пользоваться огнем для приготовления пищи, наконец, образовывать спорадические «ассоциации» для достижения жизненно важных целей (например, охоты на крупных животных), в которых приобретали «некоторое грубое понятие о взаимных обязательствах и о том, сколь выгодно их исполнять» (183, 74).

Постройку жилищ, вынужденную суровыми условиями среды обитания, Руссо рассматривал как «первый переворот» в существовании людей, приведший «к установлению и выделению семей» — первых постоянных «сообществ», которые затем объединялись в племена. Эпоху этого ранне-социального состояния, когда еще не возникло государство, он считал «самой счастливою и самой продолжительною» в истории человеческого рода, полагая, что тогда люди, не принуждаемые еще к изнурительному труду, «жили свободно, здоровые и счастливые... и продолжали в отношениях между собой наслаждаться всеми радостями общения, не нарушавшими их независимость» (183, 75, 78). В этой картине нашли определенное отражение черты первобытно-общинного строя, представление о котором давали Руссо древние предания цивилизованных народов и сведения путешественников о жизни «дикарей» (по его мнению, «почти всех» их «застали на этой ступени развития»).

Последующий, «второй переворот», ведущий к образованию «гражданского общества», Руссо рисовал самыми черными красками: «исчезло равенство», появились «рабство и нищета». Предметом размышлений Руссо оказывалось, по сути дела, происхождение классово-антагонистического общества, в отношении которого он пришел к ряду глубоких выводов. Основание этого общества Руссо усматривал в таком фундаментальном экономическом феномене, как возникновение частной собственности. Изобразив «истинным основателем гражданского общества» человека, который первым, «оградив участок земли, придумал заявить: «Это мое» — и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить», Руссо, однако, тут же подчеркнул, что это не более чем упрощенное представление о трансформации, которая, в сущности, была не случайной, а представляла собой экономически необходимый результат развития зем-

леделия: «Неизбежным следствием обработки земли был ее раздел» (183, 72, 80).

Далее Руссо обосновывал положение о том, что установление частной собственности на обрабатываемую землю, даже при допущении равномерного распределения последней, с неизбежностью вело к имущественному неравенству: «Самый сильный производил своим трудом больше, чем другие; самый искусный извлекал больше выгоды из своей работы; самый изобретательный находил способы сократить затраты труда». Руссо подчеркивал значение того экономического факта, что земледелие давало определенный «излишек» по сравнению с вложенным трудом, и он мог храниться, накапливаться и передаваться из рук в руки, образуя богатства. Наличие прибавочного продукта позволило людям специально заниматься ремеслами, «искусствами», число которых умножалось; при этом металлургия и обработка металлов, в особенности железа, мощно способствовали дальнейшему росту сельскохозяйственного производства. Именно на этом экономическом основании, считал Руссо, развивалась цивилизация с присущим ей крайним неравенством и гнетом: «Железо и хлеб — на взгляд философа — вот что цивилизовало людей и погубило род человеческий» (183, 79—80).

Социально губительными и в то же время неизбежными следствиями возникновения частной собственности и развивающегося имущественного неравенства Руссо считал «состязание и соперничество, с одной стороны, противоположность интересов — с другой, и повсюду — скрытое желание выиграть за счет других». Нарастающее имущественное неравенство доходит, указывал Руссо, до крайних пределов, когда образуется небольшое число богачей и масса бедняков, лишенных собственности. Подход Руссо к пониманию того, что основанное на частной собственности общество поляризуется на группы людей с экономически противоположными интересами, дополняется выводом о неизбежности «самой страшной войны» одних за беспредельное увеличение собственности, других — за обладание ею хотя бы в минимальном размере. Среди выводов, означающих движение Руссо в сторону материалистического понимания общества в истории, находится, наконец, мысль о том, что именно в обстановке этой обусловленной противоположными экономическими интересами ожесточенной борьбы возникает государство. Считая несостоятельной теорию насилия (на это достижение Руссо обращал внимание Энгельс при критике Дюринга), равно как трактовку государства в виде

объединения слабых для своей защиты, Руссо сумел разглядеть в возникающем государстве орудие укрепления господства тех, кто владеет богатствами (правда, разглядеть лишь в форме наивного представления об образовании государства как результате принятия введенными в заблуждение бедняками хитроумного «плана» некоего богача). По словам Руссо, «общество и законы» «наложили новые путы на слабого и придали новые силы богатому, безвозвратно уничтожили естественную свободу, навсегда установили закон собственности и неравенства, превратили ловкую узурпацию в незыблемое право и ради выгоды нескольких честолюбцев обрекли с тех пор человеческий род на труд, рабство и нищету» (183, 82, 84). Узаконив экономическое неравенство, государство дополнило его, указывал Руссо, политическим неравенством посредством разделения людей на управляющее меньшинство («магистратура») и обязанную ему подчиняться массу подданных. Третьей, завершающей ступенью в «поступательном развитии неравенства» Руссо считал превращение государственной власти в деспотизм, при котором подданные становятся рабами.

**Коммунистические
утопии
Морелли и Дешана**

Мысли Руссо о частной собственности как фундаментальном источнике социальных зол продолжили и существенно обогатили традицию ее критики утопическими коммунистами от Т. Мора до Ж. Мелье. Они в сочетании с последующими аналогичными мыслями руссоиста Г. Мабли (1709—1785) дали мощный импульс разработке во Франции второй половины XVIII в. коммунистических утопий, хотя в отношении перспектив общественного развития сам Руссо выдвинул иной социальный идеал.

Просветитель, укрывшийся под псевдонимом Морелли и до сих пор не идентифицированный, явился крупнейшим в этот период теоретиком утопического коммунизма, к которому он в 50-е годы пришел от бывлой поддержки по-буржуазному понимаемой концепции «просвещенного государя». В «Кодексе природы»¹ (1755), который до конца XVIII в. приписывался Дидро и даже включался в неавторизованные собрания его сочинений, Морелли развернул детально разработанный проект коммунистического общества, явившийся самым внушительным после утопий Мора и Кампанеллы. Непосредственно стимулированная руссоистской критикой частной собственности и усваивающая целый ряд его патриархальных установок, эта утопия не принимала, однако, антицивилизационного пафоса Руссо. Его тезис о прогрессе наук и искусства как причине порчи нравов Морелли назвал софистическим, заявляя, что исправить «недостатки политики и морали согласно законам природы» могут только «кистинные мудрецы», когда они располагают возможностью «бороться с заблуж-

¹ Б. Ф. Поршнев высказал парадоксальное, по его собственной оценке, предположение, что «Кодекс природы» написал Дешан до переворота в его мировоззрении, вызванного вторым «Рассуждением...» Руссо (95, 214).

дениями и предрассудками, поддерживающими дух собственности...) (116, 205). В просветительском духе «Кодекс природы» предусматривал приобщение людей к достижениям науки и искусства, участие в их творческом развитии. Будущее общество свободы, равенства и братства было изображено Морелли как экономически развивающееся, причем научно-технический прогресс предстал в качестве необходимой предпосылки удовлетворения растущих материальных потребностей людей и улучшения условий их жизни. В «Кодексе природы» утопический коммунизм, вбирая в себя достижения просветительской антропосоциальной философии, поднимался на новую ступень и начинал выступать, говоря словами Маркса, «как положительное упразднение частной собственности — этого самоотчуждения человека — и в силу этого как подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека, а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства предшествующего развития, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т. е. человеческому» (1, 42, 116).

Совсем иной, архаичный характер имела коммунистическая утопия монаха-бенедиктинца Л. М. Дешана (1716—1774), разработанная им в начале 70-х годов. Ее основания были заложены во второй половине 50-х годов, когда, однако, основное внимание Дешана сосредоточивалось на выработке учения о «метафизической Истине», которое он безуспешно пытался предложить Руссо в качестве необходимого философского обоснования «состояния нравов». Последнее понималось как свободная от угнетательской власти и порабощающего «ярма законов» жизнь людей в обществе, где нет частной собственности, они равны и по-братски сплочены, не знают никакого соперничества, раздоров, неприязни и всецело удовлетворены, счастливы своим бытием. В некоторых отношениях Дешан обогатил теорию утопического коммунизма, но в целом его концепция (вместе с утопическими романами 60-х годов «История галлигенов» Тифань Деяроша и «Моральный перегонный куб» Руйе) представляла собой из-за свойственного ей абсолютизации антицивилизационных, антипросветительских идей Руссо возвращение к уровню «грубого коммунизма» средневековых утопистов, которые, как отмечал Маркс, не устранили по-настоящему частную собственность, поскольку своеобразно «обобщали и завершали» порожденные ею дегуманизирующие отношения. Собственно человеческую жизнедеятельность Дешан сводил к труду, который должен был заполнить все время, свободное от ночного сна и общественных трапез, а это означало, что «категория *рабочего* не отменяется, а распространяется на всех людей» (1, 42, 114). Равенство и братство людей Дешан трактовал как их абсолютное нивелирование в одежде, питании, жилищах, вкусах и мнениях, которые должны быть одинаковы у всех. Подводя отношения в семье под категорию частной собственности, Дешан выступал за общность женщин и мужчин в аспекте сексуальных связей между ними. Всем этим отрицалась «личность человека» (1, 42, 114). Обеспечение всех членов общества материальными благами Дешан связывал со сведением соответствующих потребностей до минимума, ориентируя тем самым на то, что Маркс осуждающе охарактеризовал в «грубом коммунизме» как возврат «к *неестественной*... простоте *бедного*, грубого и не имеющего потребностей человека, который не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос еще до нее» (1, 42, 115). В духе свойственного названной форме коммунизма «абстрактного отрицания всего мира культуры и цивилизации» (1, 42, 115) Дешан ратовал за уничтожение городов, книг, искоренение науки, ликвидацию школьного образования, забвение истории, отказ от летоисчисления, календаря, знания возраста людей и т. д., — людям надлежало ограничиться теми изустно передаваемыми элементарными сведениями, которые необходимы для

примитивного сельского хозяйства и ремесла. «Состояние нравов» мыслилось Дешаном как навсегда застывшее, не развивающееся общество. Сотрудник «Энциклопедии» аббат Ивон, один из немногих, кому в XVIII в. довелось ознакомиться с развернутым изложением «моральной Истины» Дешана, воскликнул: «Нет, этого состояния я не хочу, оно ставит человека ниже скотины» (102, 409). Оставшаяся в то время практически безвестной и потому не оказавшая влияния на общественное сознание своей эпохи, утопия Дешана, как и его учение о «метафизической Истине», стала предметом внимания исследователей после открытия в середине 60-х годов XIX в. соответствующей рукописи. При этом буржуазные историки социальной мысли стремились использовать дешановский «грубый коммунизм» для дискредитации в целом учения о коммунизме, игнорируя тот факт, что уже в XVIII в. это проявление названного учения выглядело безнадежно устарелым и отнюдь не привлекательным даже для тех, кто стремился устранить из общественной жизни институт частной собственности.

Во второй половине XVIII в. общественно значимый идеал коммунистического общества определялся во Франции и во всей Европе культурно-гуманистически ориентированным «Кодексом природы», высоко поднявшимся над «грубым коммунизмом». Именно это произведение завоевывало приверженцев коммунистического идеала и оказывало влияние на последующее развитие представлений об обществе, свободном от классовых антагонизмов, порабощения, угнетения, несправедливости и всякого рода иной бесчеловечности.

При характеристике нарастания неравенства Руссо углубляется до выявления диалектики социального развития с присущей ей борьбой противоположностей, внутренней противоречивостью, отрицанием отрицания. Руссо указывал, что деспотизм — это «последний предел неравенства и крайняя точка, которая замыкает круг и смыкается с нашей отправной точкою». Более определенно возвращение к этой точке выражается в том, что «отдельные лица вновь становятся равными» — в том смысле, что перед лицом всевластного деспота «они суть ничто». Наряду с этим исчезают право и нравственность, установившиеся в общественно состоянии: «Так как у подданных нет иного закона, кроме воли их господина, а у него нет иного правила, кроме его страстей, то понятия о добре и принципы справедливости вновь исчезают; здесь все сводится к одному только закону более сильного и, следовательно, к новому естественному состоянию, отличающемуся от того состояния, с которого мы начали, тем, что первое было естественным состоянием в его чистом виде, а это последнее — плод крайнего разложения» (183, 95—96).

Примечательно, что диалектические положения социальной философии Руссо были органически связаны с ее революционной заостренностью, намечающей оптимистическую перспективу выхода из мрачного состояния деспотизма. Согласно Руссо, неограниченная единоличная власть, свой-

ственная третьей ступени развития общественного неравенства, утверждается не навечно, а лишь до тех пор, «пока новые перевороты не уничтожат власть совершенно или же не приблизят ее к законному установлению». Руссо давал теоретическое обоснование грядущего антидеспотического переворота, указывая на правомерность применения вооруженной силы для свержения властителя, который держался «одной только силой». Руссо прямо писал, что «восстание, которое приводит к убийству или свержению с престола какого-нибудь султана, — это акт столь же закономерный, как и те акты, посредством которых он вплоть до этого момента распоряжался жизнью и имуществом своих подданных» (183, 92, 96). Здесь опять-таки ярко проявлялось диалектическое представление об отрицании отрицания. Как отмечал Энгельс, после предусмотренного Руссо свержения деспотической власти «неравенство вновь превращается в равенство, но не в старое, стихийно сложившееся равенство бессловесных первобытных людей, а в более высокое равенство общественного договора» (1, 20, 144). Учение Руссо о развитии неравенства и способе его преодоления Энгельс относил к «высоким образцам диалектики», встречающимся у французских просветителей (1, 20, 20).

Революционно-
демократическая
концепция
«общественного договора»

На ступень четкой, последовательной и детально разработанной революционно-демократической концепции социальная философия Руссо поднялась в работе «Об общественном договоре», где он определил строй, который должен утвердиться на развалинах поверженного деспотизма, не давая последнему возможности возродиться. Под углом зрения разработанного здесь социального идеала Руссо во многом по-новому осветил вопросы общественного развития, отходя при этом, с одной стороны, от проявлявшегося у него ранее крайнего натурализма, а с другой — от положений материалистического и диалектического характера. Взамен у Руссо развивались положения в духе «юридического мировоззрения» и вместе с тем географического детерминизма, что свидетельствовало о значительном воздействии на него социальной философии Монтескье. Новая концепция «общественного договора» Руссо, которая скоро многими стала восприниматься как единственная им выдвинутая, устраняла некоторые его важнейшие расхождения с другими просветителями, вообще более определенно вписывала его социально-философскую мысль в Просвещение, делая ее одним из классических выражений последнего.

В рамках договорной теории общества и государства, существенно видоизменяемой Руссо по сравнению с предшествующими новоевропейскими мыслителями и другими французскими просветителями, он стремился решить главную и постоянную проблему своей социальной философии, а именно: как и почему человек утратил свободу, присущую ему в естественном состоянии, и что нужно сделать для того, чтобы вновь обрести ее. Прежнее решение этой проблемы, согласно которому сам переход к общественно-государственному состоянию оказался фатально губительным для человеческой свободы, перестает удовлетворять Руссо, хотя для него остается бесспорным, что именно в этом состоянии произошло порабощение человека, так что ныне «везде он в оковах» (182, 3).

Вопрос о свободе и порабощении рассматривается Руссо со свойственной ему юридической точки зрения, в свете которой свобода выглядит как соответствующая праву, а порабощение — как не имеющее никаких правовых оснований. Руссо развивает договорную теорию права, согласно которой оно «основано на соглашениях». Он убежден, что «сила не создает права». При этом возможность самих соглашений ограничивается Руссо утверждением абсолютной ценности свободы, от которой никто не может отказаться в пользу другого без отказа «от своего человеческого достоинства, от права человека, даже от его обязанностей». Руссо считает совершенно неверным мнение Гроция, что как «частный человек... может отчуждить свою свободу и стать рабом какого-нибудь господина», так может произвести отчуждение своей свободы целый народ и «стать подданным какого-нибудь короля». По поводу закрепощения французского населения в результате «частных войн», разрешенных установлениями Людовика IX, Руссо замечал, что в этом выразились «только злоупотребления феодального правительства» (182, 4, 5, 7, 9). Отвергая трактовки права, используемые в поддержку феодальных отношений, и вкладывая в последнее новый смысл, Руссо в своих политически острых рассуждениях идеализированно выражал юридический аспект революционных устремлений «третьего сословия».

Отказавшись от взгляда на конституирующий гражданское общество договор как злонамеренный обман богатыми бедных, узаконивающий их обездоливание и порабощение, Руссо видит теперь в нем, напротив, соглашение, успешно решающее задачи поисков такой формы ассоциации, «которая защищала бы и охраняла совокупность общей силой личность и имущество каждого участника и в которой каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы таким же свободным, каким он был раньше». Из разъяснений Руссо, что условия, «статьи» этого договора не были, быть может, никогда «формально выражены», а «везде молчаливо допущены и признаны» (182, 12—13), следует, что для него речь идет не об исторически реальных актах, но о выяснении фактических

принципов, на которых строились древнейшие, первоначальные «гражданские общества». Выражая социальный идеал Руссо, его новое понимание «общественного договора» строится вместе с тем на осмыслении фактов социальной организации тех «варварских» народов, которые сокрушили Римскую империю и у которых впоследствии утвердился феодальный строй.

В характеристике Руссо «общественного договора» ярко проявляется диалектика человеческого отчуждения и его снятия. С одной стороны, «общественный договор» направлен «к полному отчуждению каждого члена со всеми его правами в пользу всей общины». Но поскольку «нет ни одного участника, по отношению к которому остальные не приобретают того же права, какое они ему уступают по отношению к себе, то каждый снова приобретает все, что он теряет», т. е. вследствие своей универсальности названное отчуждение снимает себя, причем каждый член общества оказывается даже в выигрыше. Во-первых, в общественном союзе он «приобретает больше силы для сохранения того, что он имеет». Во-вторых, «основное соглашение не только не разрушает естественного равенства, а, напротив, заменяет моральным и законным равенством то физическое неравенство между людьми, которое могла создать природа; люди, будучи неравны по силе и уму, становятся равными в силу соглашения» (182, 13, 20).

В ходе дальнейших разъяснений того, какие приобретения приносит человеку «общественный договор», Руссо практически полностью отходит от своей былой апологии «естественного состояния» и осуждения «культивирования» человека в «общественном состоянии». Утверждая новую для себя мысль о преимуществах второго состояния по сравнению с первым, Руссо с энтузиазмом пишет о том, что в обществе способности человека «упражняются и развиваются; мысль его расширяется и вся его душа возвышается до такой степени, что если бы злоупотребления новыми условиями жизни не низводили его часто до состояния более низкого, чем то, из которого он вышел, он должен был бы непрестанно благословлять счастливый момент, вырвавший его навсегда из прежнего состояния и превративший его из тупого и ограниченного животного в существо мыслящее — в человека». В актив «гражданского состояния» Руссо записывает также приобретенную в нем «моральную свободу, которая одна лишь делает человека господином над самим собой, потому что импульс одного только влечения равносильен рабству, а повиновение закону, предписанному самому

себе, равносильно свободе». Притом «гражданскую свободу» Руссо ставит выше «естественной свободы». Наряду с указанием на преимущества, которые дает людям «общественный договор», Руссо характеризует его и как объективно необходимый людям «на той ступени, когда препятствия, мешающие сохранению их в естественном состоянии, берут верх над силами, которые каждый индивид может приложить, чтобы удержаться в таком состоянии. При таких условиях первобытное состояние не может более существовать; и род человеческий погиб бы, если бы не изменил способа существования» (182, 17, 12).

В этой концепции «общественного договора» Руссо отошел от категорического осуждения частной собственности. Она более не рассматривается им как фатальный источник социальных антагонизмов. «Общественный договор» производит отчуждение имущества заключающих его индивидов в пользу государства, становящегося его «хозяином», но, разъясняет Руссо, «особенность данного отчуждения заключается в том, что община, принимая имущества частных лиц, вовсе не обездоливает их, а, напротив, лишь обеспечивает за ними законное владение и превращает узурпацию в действительное право, а пользование — в собственность». Другими словами, «общественный договор» узаконивает частную собственность, дает ей правовое основание и предписывает государственной власти обеспечить «уважение» прав собственников. Руссо встал на позиции мелкобуржуазного эгалитаризма, советуя не допускать существования в обществе «ни богачей, ни нищих» (182, 43, 44).

Крупнейшими новациями Руссо, придавшими договорной теории демократическо-революционный характер, явились три взаимосвязанных положения: суверен — это народ; суверенитет народа неотчуждаем и неделим; «законодательная власть принадлежит народу и может принадлежать только ему». В законах, которыми в обществе определяют все права и правила жизни, Руссо видел конкретное проявление суверенитета, выражение «всобщей воли» народа. Он считал, что «всякое государство, управляемое законами», следует назвать «республикой», «какова бы ни была форма правления, потому что только в этом случае управляет общественный интерес и общественное дело имеет какое-нибудь значение» (182, 48, 32).

Демократическо-революционная заостренность концепции «общественного договора» Руссо рельефно проявлялась при характеристике им правительственной власти, включая монархическую. Согласно Руссо, правительство

обладает лишь исполнительной властью, поскольку представляет собой «посредствующий орган, установленный между подданными и сувереном для взаимного их сношения, уполномоченный исполнять законы и охранять свободу, как политическую, так и гражданскую». Особенно революционно звучали слова Руссо о том, что доверенному правителям исполнительную власть суверен, т. е. народ, «имеет право ограничить, изменить, отнять, когда ему угодно». Надлежащим органом для обеспечения функционирования суверенитета народа Руссо считал народные собрания, проводимые в установленные законом сроки и не нуждающиеся для своего созыва в санкции со стороны правительства. «Открытие таких собраний, которые имеют предметом только сохранение общественного договора, должно, — указывал Руссо, — начинаться постановкой двух вопросов, которых никогда нельзя отменить и которые должны голосоваться раздельно. Первый: «Угодно ли суверену сохранить существующую форму правительства?» Второй: «Угодно ли народу оставить управление в руках тех, на которых оно теперь возложено?» (182, 49, 88). Руссо подчеркивал, что решениям этого собрания правители — «начальники» обязаны безоговорочно подчиняться, а в случае отказа это сделать народ должен использовать любые средства для осуществления своего суверенитета, т. е. для сохранения за исполнительной властью ее подчиненного по отношению к воле народа положения.

В обоснование своей концепции «общественного договора» Руссо ссылаясь на существование народных собраний не только в республиканском Риме, но также у возглавлявшихся царями древних римлян и королями — древних франков. Последующее порабощение народов Руссо рассматривал как нарушение «общественного договора», обусловленное в основном четырьмя причинами: во-первых, стремлением правительств к максимальному усилению; во-вторых, утратой гражданами республиканских добродетелей, без которых невозможно противодействовать узурпации правительствами суверенитета; в-третьих, с развитием среди граждан частных интересов, разъединявших их и противопоставляющих друг другу; в-четвертых, тем, что в этой обстановке «общая воля» оказывается обманутой или вовсе устраненной, «онемевшей».

Утрачивая свою предшествующую глубину понимания причин социального гнета и сосредоточивая внимание преимущественно на его политическом аспекте, Руссо зато вооружал будущих деятелей революции весьма определен-

ной программой политического действия и вместе с тем в общепросветительском русле определял действенную линию идеологической подготовки этой революции. Мысль о том, что «общая воля» оказалась устраненной из жизни общества из-за навязанных ей ложных суждений, приводила Руссо к выводу о необходимости «просветить» ее, «указать ей правильный путь, который она ищет, гарантировать ее от увлечения волей отдельных лиц», выявить «опасность скрытых и отдаленных зол», которые могут таиться за сиюминутными выгодами. Руссо убежден, что только «просвещенное общественное сознание создаст в социальном организме единство понимания и воли, отсюда же явится правильное соревнование частей и, наконец, величайшая сила целого» (182, 33).

Концепцию «общественного договора» ограничивают в социальной философии Руссо положения географического детерминизма, явно навеянные Монтескье. Заявляя, что «не всякая форма правительства пригодна для всякой страны», Руссо был уверен прежде всего, что соответствующая «общественному договору» законосообразная, «правильная государственная жизнь» может иметь место лишь в странах умеренного климата (182, 67, 69). Что касается стран с жарким климатом, то для них Руссо считает «закономерным» деспотическое правление, когда власть монарха направлена против подданных, которых он стремится сделать «несчастливыми, дабы управлять ими» (182, 69, 71); это полная противоположность сущности «общественного договора». Последний, по Руссо, «непригоден» и для всех территориально обширных государств любого климатического пояса, поскольку-де из-за рассредоточенности на огромных пространствах граждане не в состоянии собраться вместе для того, чтобы дать отпор узурпатору суверенитета. В этих рассуждениях Руссо настолько мало считался с социально-политическими реалиями, что полагал принимаемый им «закон» климатической детерминации верным и в том случае, «если бы даже весь юг был покрыт республиками, а весь север — деспотическими государствами» (182, 69).

Установка на проведение демократическо-революционных преобразований ограничивалась у Руссо и идуцием от Монтескье убеждением, что законодатель должен вводить лишь такие новшества, которые соответствуют «духу народа». Имея в виду под этим «духом» совокупность нравов и всевозможных традиций, Руссо относился к ним с консервативным пиететом: «Раз обычаи установились и предрассудки укоренились, было бы опасным и бесполезным предпринятием их реформировать» (182, 38). В свете этой мысли перспектива радикального переустройства общественных отношений в странах с исторически укорененной цивилизацией выглядела практически безнадежной: «Большая часть народов, как и людей, покорна только в юности; старея, они становятся неисправимыми» (182, 37—38). Но и на заре развития цивилизации Руссо считал народы малопригодными для установления оптимального — с точки зрения «общественного договора» — законодательства.

Проблема воспитания Большое внимание в социальной философии Руссо уделялось воспитанию, которое рассматривалось как важнейшее средство утверждения и поддержания в обществе необходимых гражданских

добродетелей. Заявляя, что «родина не может существовать без свободы, свобода без добродетели, добродетель без граждан», Руссо высказывал убеждение, что «у вас будет все, если вы воспитаете граждан; без этого у вас все, начиная с правителей государства, будут лишь жалкими рабами» (183, 125).

Средством решения задачи «воспитания граждан» Руссо считал целенаправленное и глобальное педагогическое воздействие, начинающееся с самого раннего детского возраста. Этим и многим другим эдукационизм (от лат. *educatio* — воспитание) Руссо существенно отличался от гельветиевского, в котором решающее воспитательное значение придавалось воздействию социальной среды, соответствующим образом изменяемой законодателем. Общим знаменателем названных двух основных видов просветительского эдукационизма было убеждение, что в деле формирования граждан воспитание всемерно, т. е. если оно поставлено надлежащим образом, то все подвергнутые его воздействию члены общества приобретают высокие гражданские добродетели. В произведениях Руссо речь идет о двух различных видах гражданского воспитания: (1) в неблагоприятных условиях форм правления, сильно «уклонившихся» от «общественного договора», и (2) в благоприятных условиях «правления народного».

Первый вид воспитания охарактеризован — правда, лишь в самых общих чертах, без конкретизации — в философско-педагогических романах Руссо «Юлия» и особенно «Эмиль». Главная черта этого воспитания — изоляция воспитуемого от всякого не предусмотренного педагогом и идущего вразрез с его уроками добродетели контакта с социальной средой. Руссо считал это возможным только в условиях домашнего воспитания. Критикуя подобные утопические проекты, Маркс упрекал их в забвении того, что «воспитатель сам должен быть воспитан», и в делении людей «на две части, одна из которых возвышается над обществом» (1, 3, 2).

Основное внимание в этих романах обращено, впрочем, на формирование не гражданских, а «частных», преимущественно семейных добродетелей. При изображении Юлии и Эмиля речь идет прежде всего о воспитании добропорядочных, честных молодых людей, которые могли бы образовать высоконравственную трудовую семью, способную затем в таком же духе воспитать своих детей. Ратуя за специфичное для мальчиков и девочек воспитание, Руссо видел предназначение женщины в уединенной жизни в кругу семьи в качестве преданной жены, рачительной хозяйки, заботливой матери-воспитательницы.

Процесс образования мыслится Руссо как развитие данных от природы способностей ребенка. Он требовал относиться с уважением к личности

ребенка и не допускать никакого насилия над его умом, который должен созреть — при содействии педагога — естественным образом. Усматривая суть наличной системы образования в недопустимом механическом заучивании сведений, которых ребенок не может еще осмысленно усвоить, Руссо считал необходимым приступить к изучению любой науки лишь после того, как воспитатель сумел пробудить у ребенка интерес к ней. При этом, исходя из эмпирико-сенсуалистической гносеологии, рекомендовалось, чтобы ребенок шёл к теоретическим знаниям от наглядных фактов, к мыслям — от чувственных восприятий, к понятиям о вещах — от самих вещей Руссо предусматривал, чтобы изучение наук сочеталось с освоением какого-нибудь ремесла, а нравственное воспитание — с физическим. Все это должно было подготовить ребенка к самостоятельной жизни в качестве труженика, семьянина и гражданина. Новаторские идеи Руссо оказали громадное влияние на реформаторов педагогики (Песталлоцци и др.)

Второй вид воспитания, о котором подробно говорится в социально-философских трактатах Руссо, характеризуется им как «общественное воспитание в правилах, предписываемых правительством, и под надзором магистратов, поставленных сувереном». Для такого воспитания, непреодолимым образцом которого Руссо видел в жизни спартанцев, он считал необходимым замещение у индивидов природной «любви к себе» любовью к отечеству, становящейся определяющей и в известном смысле даже всепоглощающей «страстью». Добродетельный гражданин, указывал далее Руссо, должен быть воспитан так, чтобы довольствоваться жизненно необходимым минимумом материальных благ. Полагая, что «тайная и конечная цель человеческих поступков» состоит вопреки обманчивой видимости не в погоне за богатством, а в приобретении общественного уважения, Руссо утверждал, что «общественное признание добродетели человека — это самая сладостная награда, которую он может получить, и любое доброе дело не нуждается в ином вознаграждении, кроме провозглашения его добрым во всеуслышание».

Важным компонентом социальной философии Руссо является его концепция религии. Оспаривая мнение Бейля, что «никакая религия не полезна для политического организма», Руссо утверждал, что «ни одно государство не было основано без того, чтобы религия не послужила для него основанием» (182, 115). Это, однако, ни в коей мере не означало согласия Руссо с теологическим пониманием истории. Столь же решительно, как другие просветители, Руссо отвергал религиозное учение, что общества основывались божественным соизволением и их возглавляли боговдохновенные пророки. Утверждение Руссо, что первоначально у

Антиклерикализм
и «гражданская религия»

людей «не было других царей, кроме богов», и «другого правления, кроме теократического» (182, 111), основывалось на убеждении, что люди, основывавшие общества, для придания непререкаемого авторитета устанавливаемым ими законам объявляли последние внушенными богом, а себя самих — верными выразителями его воли. Своеобразие трактовки Руссо общепросветительского, по сути дела, положения, что «при рождении нации религия служит орудием политики» (182, 37), заключалось в отрицании злонамеренности и прославлении мудрости такого использования религии.

Однако как только в нарисованный им идеализированный образ издревле устанавливавшегося «божественного гражданского права» Руссо начинал вводить черты исторически реальных религий древнего мира, он в согласии с другими просветителями занимал воинствующе антиклерикальную позицию. Она выражалась в указании Руссо на два коренных порока в рассматриваемом им виде религии. Во-первых, «будучи основан на заблуждении и лжи, он обманывает людей, делает их доверчивыми, суеверными и растворяет истинный культ божества в пустой обрядности». Во-вторых, еще более серьезным и притом непосредственно политическим злом является превращение этого вида религии в тираническую силу, которая «делает народ кровожадным и нетерпимым, так что он думает только об убийствах и побоищах и верит, что делает святое дело, убивая всякого, кто не принимает его богов»» (182, 116). Самую резкую просветительскую критичность проявил Руссо при характеристике социальной роли христианства.

Фактически осудив все реально существовавшие религии как противоречащие «общественному договору», Руссо выдвинул свой идеал «гражданской религии», имеющий деистический характер. Не только для древних времен, но и для современности Руссо считал жизненно важным, чтобы в государстве «каждый гражданин имел религию, которая бы заставила его любить свои обязанности» (182, 119). Чисто рациональное обоснование необходимости их соблюдения представлялось Руссо недостаточным, и для придания им императивности он не находил иного средства, кроме их религиозной сакрализации, т. е. использования весьма традиционного, даже, по его мнению, искомого и перманентного средства всех «законодателей».

Чуждая другим просветителям установка Руссо на государственную институционализацию деизма была отмечена серьезными внутренними противоречиями. Осуждая теоло-

гическую догматику традиционных религий как неизбежно порождающую жесточайшие распри между людьми, Руссо, однако, вводил в свою «гражданскую религию» шесть догматов — пять «положительных» и один «отрицательный». Далее он, с одной стороны, заявлял, что государство должно заботиться о принятии гражданами лишь таких догматов, которые освящают правила человеческого общежития (таков пятый догмат, утверждающий веру в «святость общественного договора и законов»), и что «каждый может иметь сверх того какие ему угодно убеждения, причем суверену вовсе не нужно их знать, потому что он совершенно не компетентен в вопросах неба, и не его дело, какая судьба постигнет подданных в их будущей жизни, лишь бы они были хорошими гражданами в жизни земной» (182, 119). Но с другой стороны, Руссо в качестве первых двух «положительных» догматов предлагал установить всеобщую обязательность определенных верований как раз по перечисленным «трансцендентным» вопросам: (1) «существование могучего, разумного, благодетельного, предусмотрительного и заботливого божества» и (2) «будущая жизнь», т. е. бессмертие души, причем именно с этими верованиями связывалась в качестве третьего догмата существенно важная вера в «счастье справедливых» и «наказание злых» (182, 120). Наконец, запрещая религиозную нетерпимость — посредством шестого, «отрицательного» догмата — и считая достойными изгнания из государства тех, кто, подобно христианским священникам, проповедует, что «вне церкви нет спасенья», Руссо одновременно предусматривал изгнание для тех, кто не соглашается верить в догматы его «гражданской религии». Правда, Руссо оговаривался (и это было новое противоречие), что подобного неверующего следует изгнать из государства «не как нечестивца, а как человека необщественного, как гражданина, не способного откровенно любить законы и справедливость», однако он отнюдь не удовлетворялся одним только признанием нерушимости «общественного договора и законов», а считал обязательным для члена «гражданского общества» еще и собственно религиозные убеждения. Смешивая политическое с религиозным настолько, что сам переставал различать их, Руссо необоснованно именовал злейших государственных преступников, заслуживающих, по его мнению, смертной казни за тяжчайшее нарушение гражданских законов, «практическими атеистами».

Отвергая христианство с социально-политической точки зрения, Руссо вместе с тем развешивал его рационально-философскую критику, дополняемую попыткой философски обосновать свою «гражданскую религию». Эти воззрения Руссо изложены в «Исповедании веры савойского викария», включенном в роман «Эмиль».

В ходе этой критики Руссо отверг ряд фундаментальных представлений религиозного сознания и фактически подошел к иррелигиозным выводам. Находя в богах всех религий антропоморфные черты, Руссо заключил, что они суть лишь продукты человеческого воображения.

Но эти иррелигиозные положения не получали у Руссо дальнейшего развития и противоречиво сочетались с убеждением в существовании бога — иного, не созданного человеческим воображением и не являющегося нигде людям, которые, однако, могут в ходе своих размышлений прийти к обоснованному убеждению в его реальности. Руссо отвергал атеизм столь же категорически, как религии, претендующие на богооткровенность.

Философские воззрения, противопоставляемые Руссо атеизму великих французских материалистов, противоречивы. Его собственное понимание природы и места человека в ней во многом материалистично, хотя он и стремился всячески это затушевать, отрицая философскую определенность своего мировоззрения и вообще отказываясь причислять себя к философам. То, что Руссо пытался представить просто как точку зрения здравого смысла, присущего всем людям, обнаруживало зависимость от механистического материализма нового времени, в особенности от декартовской «физики» и сенсуализма Локка с теми их ограниченностями, которые толкали к деизму.

Считая, что все во Вселенной находится в движении, Руссо трактовал его как перемещение в пространстве и отрицал его присущность материи. Отсюда «савойский викарий» выводил свой первый «догмат веры» (здесь иная догматика, чем в «гражданской религии»): мир приводится в движение могущественной имматериальной силой, которую следует по причине закономерности, упорядоченности вселенского движения признать разумной. Вторым «догматом веры» утверждалось, что вообще миром управляет мудрая и могущественная сила, которая есть благой бог. Для объяснения наблюдаемого в мире «морального зла» «савойский викарий» допускал наличие у людей свободной воли, данной

им богом для совершения добра, но направляемой ими и в противоположном направлении (третий «догмат веры»). В качестве четвертого догмата фигурировало бессмертие души, допускаемое для того, чтобы стало возможным торжество божественной справедливости, которого нет в земной жизни людей.

Давая приведенным положениям известное рациональное обоснование, Руссо отчетливо осознавал его недостаточную убедительность, равно как большую уязвимость для философской критики, вскрывающей, в частности, внутреннюю противоречивость деистических построений. В этих условиях гносеологической опорой деизма становилось убеждение Руссо, что познавательные возможности философского разума ограничены, а к высшей мировоззренческой истине ведет присущий каждому человеку «естественный разум» в соединении с «сердцем». То, что получает их «внутренне одобрение», следует признать правильным и не смущаться противоречиями, которые может усмотреть в этом философия: «Все это — только метафизические увертки и тонкости, не имеющие никакого веса по сравнению с основными принципами, воспринятыми моим разумом и утвержденными моим сердцем...» (181, 3, 592). Эти взгляды Руссо находились в русле разрабатывавшихся различными европейскими мыслителями XVIII в. концепциями «здорового смысла» и «непосредственного знания», которые использовались как для противодействия агностицизму, так и для поддержания религиозных верований в их самом общем, превосходящем рамки конфессиональной определенности содержания. «Сердце», на которое Руссо стремился опереться в своих мировоззренческих исканиях, оказывалось в значительной мере выражением социально обусловленной потребности — как у него лично, так и у представляемых им в качестве их идеолога народных масс — в религиозном утешении. Атеистов Руссо обвинял прежде всего в том, что «они оставляют огорченных без последнего утешения в бедствиях» (184, 298). Для себя самого Руссо считал созданную им деистическую «систему» совершенно необходимой, чтобы «переносить свои жизненные беды. При всякой другой системе я буду жить без утешенья и умру без надежды. Я стану несчастнейшим созданием» (181, 3, 592).

Влияние идей Руссо в социально-политическом, нравственно-педагогическом и литературном плане было громадным не только во Франции, но и во многих других странах, и конечно, прежде всего европейских.

В преддверии приближавшейся во Франции революции на первый план выдвинулось главное, революционно-демократическое содержание философии Руссо. Великая французская революция чтит Руссо больше, чем кого-либо из просветителей, видя в нем своего самого смелого и глубокого провозвестника. По решению Законодательного собрания гроб с прахом Руссо был в 1791 г. перенесен в Париж и помещен в Пантеон великих людей Франции. Всецело под знаменем руссоизма проходил последний, самый радикальный период революции, когда установилась якобинская диктатура во главе с Робеспьером (1793—1794). Для укрепления революционной власти якобинский Конвент в соответствии с учением Руссо о необходимости «гражданской религии» ввел даже деистический «культ верховного существа», который, однако, не оправдал возлагавшихся на него надежд и исчез после падения Робеспьера.

Существенно, что в обстановке разочарования народных масс реальными результатами революции, которая не привела к возвещавшемуся Руссо благоденствию народа в государстве «общественного договора», часть руссоистов во главе с Г. Бабефом переходила от мелкобуржуазного эгалитаризма к утопическому коммунизму. Попытка бабувистов путем вооруженного восстания осуществить идеал коммунистического общества, построенный на основе «Кодекса природы» Морелли, означала возрождение на новой основе того единства утопического коммунизма и революционного демократизма, которое впервые проявилось в «Завещании» Мелье.

Ход истории показал, что революционно-демократический потенциал руссоизма не был исчерпан в XVIII в. Он по-новому проявился в нашем столетии, когда народы Азии, Африки, Латинской Америки развернули борьбу против колониализма, империализма и местных диктаторских режимов. В начале 60-х годов известный исследователь руссоизма Б. Ганьебен отмечал, что «многие франкоязычные политические деятели Африки и Азии стали читать Руссо в то время, когда их страны добивались независимости. Выдающиеся государственные руководители Вьетнама, Гвинеи, Сенегала и т. д. признавали, что их путь в политику

вдохновлялся чтением трудов Руссо. И разве Фидель Кастро не заявил несколько лет назад французскому журналисту, что Жан-Жак Руссо был его учителем и что, сражаясь против режима Батисты, он носил с собой книгу Руссо «Об общественном договоре?»» (189, 1, XXVI).

Однако, с другой стороны, как в прошлом, так и в настоящем нередко попытки реакционного использования различных аспектов руссоизма, подвергаемых соответствующему переосмыслению.

Глава 5 КОНДИЛЬЯК

Жизнь и деятельность Этьен Боно де Кондильяк (1714—1780) родился в Гренобле в семье крупного чиновника судебного ведомства. Окончив семинарию в Париже и получив звание аббата, Кондильяк отслужил одну мессу, а затем отстранился от исполнения священнических обязанностей и под влиянием просветительских идей занялся изучением философии и естествознания, проявляя наибольший интерес к локковскому сенсуализму. Знакомство с Руссо и Дидро, творческое общение с ними в 40-е годы имели огромное значение для мировоззренческого развития Кондильяка. При их содействии был опубликован его «Опыт о происхождении человеческих знаний» (1746), который принес автору славу достойного преемника Локка и сыграл большую роль в становлении философии французского Просвещения. Маркс отмечал, что в этом произведении Кондильяк «развивал точку зрения Локка, доказывая, что не только душа, но и чувства, не только искусство создавать идеи, но и искусство чувственного восприятия являются делом *опыта* и *привычки*» (1, 2, 144). «Трактат о системах» (1749) утвердил престиж Кондильяка как одного из ведущих философов Просвещения. Маркс писал, что Кондильяк «немедленно направил локковский сенсуализм против *метафизики* XVII века. Он доказал, что французы с полным правом отвергли эту метафизику как неудачный плод воображения и теологических предрассудков. Он опубликовал опровержение систем *Декарта*, *Спинозы*, *Лейбница* и *Мальбранша*» (1, 2, 144). В 1749 г. Берлинская академия избрала Кондильяка своим членом.

Кондильяк знакомится с Вольтером, Д'Аламбером, Гельвецием, Гольбахом, Тюрго и другими философами-просветителями, которые высоко, даже восторженно оценивали его труды, но в то же время подчеркнуто дистанци-

руется от них, явно не желая, чтобы его считали находящимся в одной компании с известными вольнодумцами. От сотрудничества в «Энциклопедии» Кондильяк отказался, хотя Дидро и опубликовал в ней фрагменты из его сочинений. Чрезвычайно импонировавший просветителям сенсуалистическо-антиметафизический радикализм Кондильяка, с новой силой проявившийся в «Трактате об ощущениях» (1754), сочетался у него с внешней, но высоко ценившейся властями лояльностью по отношению к католицизму и феодально-абсолютистскому строю. Намереваясь непосредственно содействовать формированию «просвещенного государя», Кондильяк принял предложение Людовика XV стать воспитателем его внука, являвшегося наследником престола в герцогстве Пармском. Желаемого результата Кондильяк не достиг, но во время пребывания в Парме (1758—1767) создал своеобразную параллель «Энциклопедии» в виде обширного «Курса занятий по обучению принца Пармского». Этот 12-томный труд своими разоблачениями преступлений клерикалов вызвал недовольство католической церкви и мог быть опубликован во Франции только в 1775 г., в период кратковременного пребывания Тюрго на посту первого министра.

По возвращении в Париж Кондильяк был избран во Французскую академию, но после произнесения традиционной вступительной речи больше не появлялся в ней. Он отклонил предложение стать воспитателем детей наследника французского престола и перестал бывать в салонах. После публикации «Курса», подготовка которого к печати поглощала все силы Кондильяка, он удалился в свое поместье под Греноблем, откуда ежегодно приезжал в Париж на короткое время. Творческая активность Кондильяка продолжала оставаться весьма высокой, его философские воззрения углублялись, он осваивал новые отрасли знания. В труде «Торговля и правительство» (1776) Кондильяк выдвинул прогрессивные экономические идеи, близкие к учению физиократов. Он написал «Логику» (1780) и начал работу над книгой «Язык исчислений», когда оборвалась его жизнь.

Философские интересы Кондильяка радикальный сенсуализм и критика идеализма сосредоточивались преимущественно на гносео-методологических проблемах, которые он в своих основных работах 40—50-х годов, явившихся наиболее важными для французского Просвещения, разрабатывал в сенсуалистическо-эмпирицистском направлении. Опираясь на локковский «Опыт о человеческом разумении», Кондильяк в то же время полагал, что выра-

женный в этом произведении плодотворный принцип происхождения всех человеческих знаний из чувств должен быть проведен более последовательно, нежели у Локка. Кондильяк считал необходимым «показать, каким образом все наши знания и все наши способности происходят из чувств (*sens*) или, выражаясь точнее, из ощущений» (200, 42). По Кондильяку, ощущения, возникающие в органах чувств, суть первичные восприятия, именно из которых возникает все содержание человеческого сознания вплоть до самых абстрактных идей, а все психические способности, включая отвлеченное мышление, возникают из способности ощущения. Свою гносеологическую концепцию Кондильяк по праву квалифицировал как «теорию ощущений». Она развивалась в противовес той рационалистической гносеологии XVII в., которая от Декарта до Лейбница считала источником знаний интеллектуальную интуицию с ее абстрактно-всеобщими идеями, рассматривавшимися как изначально присутствующие в ней, врожденные ей. Вместе с тем кондильяковский сенсуализм разрабатывался как антипод берклианского идеализма и в значительной мере — юмовского агностицизма. Несмотря на заявления Кондильяка, что он намерен ограничиться изучением структуры и функционирования человеческого сознания, не ставя вопроса о природе последнего и тем более не интересуясь внешним миром, его «теория ощущений» вследствие ориентированности на характеристику человеческого познания постоянно ставила и определенным образом решала также вопрос об отношении сознания к бытию. Это было в основном материалистическое решение, которое не могло не сопровождаться соответствующим пониманием объективной реальности.

Перед «Опытом о происхождении человеческих знаний» Кондильяк ставил задачу «познать имеющиеся у нас идеи о вещах» (199, 1, 73). Вещи Кондильяк понимал в духе механистического материализма — это тела, обладающие протяженностью, имеющие ту или иную форму («фигуру»), занимающие определенное место в пространстве, находящиеся в состоянии движения или покоя.

Перечисленные качества существуют, по Кондильяку, реально, вне и независимо от человеческих восприятий, человеческого сознания вообще, которое может иметь о них лишь образы, т. е. «отражать» их, точнее, «отображать». Это отображение возникает в человеческом сознании («душе») в результате воздействия вещей на органы чувств, порождая в последних ощущения. Осознание ощущений как образов вещей дает восприятие вещей, и Кондильяк подчер-

кивает, что восприятие — это «впечатление, рождающееся в нас при наличии предметов» (199, I, 14).

В «Трактате об ощущениях» Кондильяк изложил свое понимание того, как происходит превращение вызванных вещами ощущений в образы, идеи этих вещей. Кондильяковское объяснение этого познавательного процесса было одновременно аргументированным отрицанием берклианского субъективного идеализма, причем выявлялись определенные гносеологические основания последнего. Выбрав в качестве гносеологической модели «статую», которая оживает и у которой начинают в определенной последовательности функционировать одно за другим чувства обоняния, вкуса, слуха, зрения и, наконец, осязания, Кондильяк приходит к выводу: ощущения от первых четырех чувств, какими бы разнообразными они ни были, не способны сами по себе преобразоваться в идеи, т. е. привести к знанию о существовании вещей и их свойств, которыми, собственно, и вызваны все эти ощущения. Другими словами, по Кондильяку, ограниченная каким-либо одним из четырех названных чувств или их совокупностью, «статуя» не в состоянии усмотреть за внешне обусловленными ощущениями вызвавшие их вещи и отличить их от внутренних модификаций сознания, от своего собственного существования, которое само сведено к потоку ощущений. Так, если «статуя» способна лишь обонять, то в своем самосознании, которое, по Кондильяку, способно развиваться у нее даже на основе функционирования одного-единственного чувства, она последовательно «будет запахом розы, гвоздики, жасмина, фиалки, в зависимости от предметов, которые станут действовать на ее орган обоняния», так что для нее различные запахи «представляют лишь ее собственные модификации (*modifications*) или способы существования (*manières d'être*), а она не может считать себя чем-либо иным...» (200, 75). Свое мироощущение эта статуя могла бы выразить берклианской формулой «существовать — значит быть в восприятии».

Из этого идеалистическо-солипсистского мироощущения кондильяковскую «статую» выводит наделение ее способностью осязать. По Кондильяку, осязание — это «единственное чувство, которое способно само по себе судить о внешних предметах» (200, 46). Осязание, разъясняет он, дает «статуе», во-первых, непосредственное ощущение ее собственного тела, во-вторых, ощущение отличных от нее тел, причем внешний характер последних ощущается вследствие того, что она сама есть тело. «Под моими руками, —

говорит «статуя», — все приобретает твердость», в результате чего осязаемые качества «перестают принадлежать мне; я составляю из них совокупности вне себя; я образую из них все те предметы, с которыми я знакомлюсь» (200, 256). Другими словами, осязательно осязаемые качества выступают для «статуи» как находящиеся во внешних предметах и лишь воспринимаемые ею. Кондильяк подытоживал, что «только ощущение твердости... является само по себе одновременно ощущением и идеей. Оно — ощущение по своему отношению к модифицируемой им душе; оно — идея по своему отношению к чему-то внешнему» (200, 62).

Большое значение Кондильяк придавал положению о том, что поскольку реально чувства функционируют не порознь, а в комплексе, постольку осязание со своей «привычкой» «относить свои ощущения во вне сообщает ту же самую привычку другим чувствам», в силу чего «все наши ощущения вызванные внешними предметами, начинают восприниматься как выражение их качеств, «следовательно, они их представляют, они становятся идеями» (200, 62). В этом смысле Кондильяк называет осязание «учителем» всех других чувств.

Важно, что при обосновании положения о том, что осязание и в связи с ним другие чувства дают человеку надежные свидетельства реальности мира материальных вещей, Кондильяк в известной мере ставил вопрос о связи этого знания и убеждения с практической деятельностью людей. Наделяя «статую» осязанием, он не мог не придать ей вместе с тем способности движения, необходимого для получения соответствующих ощущений. При этом речь шла не о каких угодно движениях, но прежде всего о действиях руки с различными предметами, о способности человека, с которым в конце концов отождествляется кондильяковская «статуя», «манипулировать телами» (200, 256). Из созерцательного существа гносеологический субъект Кондильяка превращался, таким образом, в существо деятельное и лишь в качестве такового убеждался в том, что вне и независимо от его сознания существует материально-предметный мир. Наделяя «статую» еще и всеми человеческими потребностями, Кондильяк рассматривал обеспечение ею своей жизнедеятельности в этом мире как неотделимое от его познания. «Я, — говорила «статуя», — изучаю плоды и все пригодное для моего пропитания; я отыскиваю средства добыть их; я изучаю животных; я наблюдаю тех из них, которые могут повредить мне; я приучаюсь спасаться от их ударов; наконец, я изучаю все, что задевает мое любопытство; в соответствии с своими

страстями я составляю себе правила о добротности и красоте вещей... Наученная опытом, я анализирую, я обдумываю до того, как действовать» (200, 259—260). Так в ходе создания достаточно убедительной сенсуалистической альтернативы берклианству Кондильяк нащупывал перспективный путь развития материалистической гносеологии.

С критикой как берклианства, так и в еще большей степени рационалистической «метафизики» XVII в. была связана разработка Кондильяком вопроса о генезисе познавательных способностей, к которому материалистическая мысль была подведена к середине XVIII в. также при решении задачи преодоления картезианского дуализма. Делая в этом отношении значительный шаг вперед по сравнению с Локком, Кондильяк писал, что последний ошибочно принял «все способности души... за врожденные, не подозревая, что они могут происходить просто из самого ощущения» (206, 44). Сам Кондильяк подчеркивал новаторство своего намерения «объяснить происхождение действий души, выводя их из простого восприятия» (199, I, 72). Реализация этого намерения приводила к устранению взгляда на рефлексию как самостоятельный источник знания — взгляда, который был использован Беркли для идеалистического переосмысления сенсуализма. Одновременно выбивалась почва из-под утверждений «метафизиков» о независимом от чувственного знания «чистом разуме».

В «Опыте о происхождении человеческих знаний» Кондильяк нарисовал следующую схему генезиса познавательных способностей человека: «Мы начинаем с того, что получаем восприятия, которые осознаем. Затем мы сильнее осознаем некоторые восприятия, и это осознание становится вниманием. В силу этого мы с того времени, когда идеи связываются, распознаем восприятия, которые мы получили прежде, и осознаем себя тем же самым существом, которое их имело; это и составляет воспоминание. Когда душа то пробуждает свои воспоминания, то сохраняет их, то вспоминает только их знаки — это воображение, созерцание, память; если она сама распоряжается своим вниманием, то это размышление. Именно размышление различает, сравнивает, сочетает, расчленяет и анализирует, так как это и есть не что иное, как различные способы управлять вниманием. Путем естественного следования из этого образуются суждение, рассуждение, понятие; результат всего этого — разум» (199, I, 118).

При характеристике рациональной ступени познания Кондильяк выделил следующие свойственные ей операции.

Во-первых, на этой ступени происходит образование сложных идей. Кондильяк считает их «произведениями ума» и называет «понятиями». Согласно Кондильяку, не усматривающему в образовании понятий диалектического скачка и качественного преобразования, они представляют собой «соединение, или собрание, многих восприятий». Познавательное значение этого акта состоит в переходе от идей разрозненных свойств к идеям вещей, которым присущи эти свойства. В большей мере нащупывая затем специфику рациональной ступени познания, Кондильяк, во-вторых, считал характерным для нее оперирование идеями в знаковой форме. Он настаивал на том, что для обладания идеями, «о которых мы могли бы размышлять, нам необходимо придумать знаки, которые служат связью для различных собраний простых идей» (199, I, 136, 148). Дело в том, что, согласно Кондильяку, связывание умом идей может происходить лишь на основе предварительно установленной связи их со знаками. Кондильяк подходил к пониманию единства мышления и языка, полагая, что оно возникает и развивается параллельно возникновению и совершенствованию языка.

Кондильяку принадлежит основательно разработанная лингвистическая концепция. В противовес библейскому учению о божественном происхождении языка и представлениям о его врожденности людям Кондильяк выступил сторонником теории естественного происхождения языка и развил ее в рамках антитеологического понимания происхождения и становления человеческого рода. Согласно Кондильяку, язык возник в силу насущной потребности первобытных людей, в ходе их общения и на основе сопровождающих его действий — жестов и звуков. Из последних постепенно развивалась членораздельная речь, слова которой стали знаками, использовавшимися при образовании понятий. В целях развития познания Кондильяк считал необходимым создать, исходя из обыденного языка, специальный «язык науки», в котором все слова были бы точно определенными содержательными понятиями.

Проблема «систем»: деструктивный и конструктивный аспекты

Сенсуализм воспринимался и разрабатывался Кондильяком как гносеометодологическая концепция, которая располагает значительным конструктивным потенциалом, позволяя построить надежную систему знаний. Целью своего исследования происхождения человеческих знаний он считал открытие пути, который надежно ведет к их самому значи-

тельному приращению и позволяет — это звучало совсем по-бэконовски — «восстановить весь человеческий разум» (199, 1, 69). Сильная критическо-деструктивная сторона кондильяковского сенсуализма была целиком подчинена задаче созидательной. Если бейлевская критика «метафизики» XVII в. радикально компрометировала философские системы, то критика последней Кондильяком, в известном смысле еще более основательная, была направлена на разрушение лишь определенного вида систем, названных им «абстрактными», и органически сочеталась с обоснованием правомерности, даже необходимости создания иных систем.

В понимании Кондильяка «система есть не что иное, как расположение различных частей какого-нибудь искусства или науки в известном порядке, в котором они все взаимно поддерживают друг друга и в котором последние части объясняются первыми. Части, содержащие объяснение других частей, называются принципами...» (201, 3). Дифференцированное отношение к системам Кондильяка объяснялось тем, что он усматривал три различных вида принципов, лежащих в основании философских построений: (1) «общие или абстрактные», (2) предположения о ненаблюдаемых причинах вещей, (3) твердо установленные факты. Первый род принципов Кондильяк считал совершенно ложным, второй — правомерным при соблюдении определенных условий, третий — безусловно правильным.

Системы Декарта, Мальбранша, Спинозы и Лейбница отвергались Кондильяком потому, что в соответствии с убеждением их творцов он считал их построенными на основе общих и абстрактных принципов. Речь шла, собственно, об убеждении названных приверженцев односторонне рационалистической гносеологии и методологии, что основополагающие истины открываются интеллектуальной интуицией в самой душе как изначально присущие ей, а затем разум выводит из них все остальное «метафизическое» знание. Указывая, что при этом в качестве принципов выступали «общие и абстрактные предложения», Кондильяк называл синтетическим метод построения систем, при котором «представляется, будто истина не может появиться, если ей не предшествует огромное число аксиом, дефиниций» (199, 1, 111, 112). С точки зрения сенсуализма Кондильяк разъяснял, что все эти абстрактные принципы могут быть лишь вторичными, производными по отношению к действительным источкам человеческих знаний, более определенно — они результат абстрагирования от тех понятий, которые образованы

на основе чувственных восприятий. Кондильяк вместе с тем настаивал на том, что «общие принципы и абстрактные понятия» вовсе не являются самыми простыми идеями, таковыми должны быть признаны лишь «первые частные идеи, которые мы получаем через ощущение и его осознание» (199, I, 289). Приводя в обоснование своей гносеологической концепции выводы лингвистических исследований, согласно которым в языках всех народов «долгое время не было других слов, кроме названий данных чувственно воспринимаемым предметам, таких слов, как дерево, плод, вода, огонь», Кондильяк подчеркивал, что «все самые абстрактные термины происходят от первых названий, которые были даны чувственно воспринимаемым предметам» (199, I, 229, 240).

При рассмотрении «метафизических» систем XVII в. Кондильяк ограничился эксплицитным методом их построения, не заметив того, что творцы их, в особенности Спиноза, подходили к заключенным в них положениям во многом иначе, чем это предписывалось формулируемыми ими методологическими правилами. Наряду с фактически действовавшей имплицитной методологией, обладавшей немалыми достоинствами, Кондильяк просмотрел онтологически ценные идеи «метафизиков». Неудовлетворительность предложенного ими обоснования своих положений о бытии привела его, во-первых, к отказу от их рассмотрения, во-вторых, к не подтвержденному исследованием заключению об их ложности, в-третьих, к столь же беспочвенному выводу, что вообще сущность вещей непостижима для человека.

Надо заметить, что критика «метафизических» систем XVII в. не имела для Кондильяка самодовлеющего значения, а была подчинена задаче обоснования необходимости принять новые гносео-методологические принципы ради создания соответствующей потребностям французского общества XVIII в. мировоззренческой системы. То, что столетием ранее было уже основательно разрушено Бейлем, Кондильяк стремился полностью устранить, чтобы расчистить почву для новых философских построений «системного» характера. Создание из идей истинной системы знаний Кондильяк представлял как движение от чувственной ступени к рациональной: «Начать с наиболее простых, сообщаемых нам органами чувств; образовать из них сложные понятия, которые, сочетаясь между собой, в свою очередь произведут другие понятия, и так далее» (199, I, 288).

Выступая сторонником «аналитического» метода, Кондильяк ставил задачу расчленения сложных идей на простые, чтобы «доискиваться происхождения наших идей, проследить ход их образования», открыть их источник (199, I, 115), т. е. решать проблему генезиса идей. В понимании Кондильяка анализ включает в себя также операции синтезирующего характера, именно, сочетания идей и такого сравнения между ними, которое ведет к образованию новых идей. Кондильяковскому понятию анализа, рассматривавшемуся также как своего рода исчисление, не была, таким образом, свойственна метафизическая односторонность.

Построение системы знания тоже включалось Кондильяком в число задач, решение которых обеспечивается аналитическим методом. За установкой на то, чтобы «постичь идеи в соответствии с тесными связями, существующими между ними», отчетливо проглядывало убеждение Кондильяка в объективном основании таких связей: «Сочетания, в которых такая связь встречается, сообразуются с самим происхождением вещей» (199, I, 292—293). Вопреки видимости, кондильяковский анализ не замыкался в сфере идей как таковых, а оказывался устремленным также на познание самих вещей, только при соответствии которым идеи рассматривались как истинные. Если, с одной стороны, анализ — это «единственный метод, который может придать очевидность нашим рассуждениям и, стало быть, единственный, которому нужно следовать в поисках истины», то он в то же время есть «подлинный путь к открытиям, потому что благодаря ему мы устанавливаем происхождение вещей» (199, I, 115, 114).

Предметную содержательность понятий, образование которых Кондильяк связывал с языковым обозначением воспринятого в чувственном опыте, должен был придать непосредственный познавательный контакт человека с вещами. В первом произведении Кондильяк самым общим образом определил последний как прямое ощущение свойств познаваемой вещи. В соответствии с этим Кондильяк сформулировал следующую материалистическую антитезу отвергаемой им рационалистической метафизике: «Нужно начинать с исследования свойств», а не «с построения дефиниций вещи и рассмотрения дефиниций как принципов, пригодных для раскрытия свойств вещей» (199, I, 290).

Более основательно вопрос о познании вещей Кондильяк осветил в «Трактате о системах» при характеристике естественно-научных гипотез (они отнесены к второму роду «систем», в которых принципами являются «предположе-

ния»). В отличие от ньютоновского кредо «гипотез не создаю», которое весьма неадекватно выражало действительную методологию великого английского физика и ориентировало на узколобый эмпиризм, Кондильяк отстаивал положение о «полезности» и даже «абсолютной необходимости гипотез в естествознании». Отмежевываясь от натуралистических спекуляций, Кондильяк считал построение гипотез оправданным при соблюдении двух условий: (1) способности «исчерпать все возможные по данному вопросу предположения, (2) наличия способа подтвердить или опровергнуть выдвинутые предположения» (201, 49). Кондильяк уточнял, что это испытание гипотез должно осуществляться опытным путем в ходе наблюдений, сделанных «с максимальной точностью», причем до получения положительного результата гипотезы «следует рассматривать только как догадки» (201, 160). Используя современную терминологию, можно сказать, что Кондильяк считал научно приемлемыми только верифицируемые или фальсифицируемые гипотезы, предусматривая эмпирическую процедуру их проверки.

Согласно Кондильяку, гипотезы очень легко применять в «чистой математике», сравнительно нетрудно — в астрономии, если удовлетворяются объяснением видимой картины неба, и весьма сложно — в физике. Указывая на бесконечность Вселенной и обусловленную этим ограниченность знаний о ней, как бы ни прогрессировали они с течением времени, Кондильяк считал неоправданным построение гипотез, претендующих на объяснение всех явлений природы, всего «механизма Вселенной» (201, 156). С учетом же того, что каждая вещь включена в бесконечную цепь связей и образующие ее мельчайшие частицы ненаблюдаемы (имелись в виду возможности физических инструментов XVIII в.), Кондильяк предостерегал вместе с тем против создания гипотез о «первых принципах». Способствующими научному познанию он считал «частные гипотезы», поясняя, что ученые «должны ограничиваться составлением систем для тех частей физики, в которых они могут производить опыты» (201, 173). Задача физиков, по Кондильяку, заключается в том, чтобы «наблюдать явления, улавливать связь их и добираться до тех явлений, от которых зависят некоторые другие», не забывая, что все познанные причины явлений зависят «в свою очередь от неизвестных причин», которые еще предстоит познавать (201, 173, 168).

В этих размышлениях Кондильяк решительно порывал с метафизическим идеалом законченной и исчерпывающей «системы» знаний о природе, фактически трактуя познание

последней как бесконечный процесс. Непонимание Кондильяком диалектического единства конечного и бесконечно-го, явления и сущности приводило к появлению у него формулировок, звучащих скептически-агностически. В действительности же кондильяковская гносеология противостояла агностическому скепсису Юма с его принципиальным отрицанием познаваемости причин явлений природы (и причин первичных человеческих восприятий — «впечатлений»).

Философско-исторические
и социально-
политические воззрения

Наличие характерного для Кондильяка социального контекста рассмотрения сознания и познания было предпосылкой того, что от гносео-методологических проблем его мысль естественным для нее образом переходила к вопросам философии истории, то или иное понимание которых оказывалось теоретической основой определенного взгляда на насущные для Франции социально-политические преобразования.

В «Опыте о происхождении знаний» Кондильяк при разработке лингвистической концепции, начав с выявления зависимости словарного запаса различных языков от образа жизни говорящих на них народов, пришел далее к выводу, что вообще «характер народов влияет на характер их языка» (199, I, 261). Вместе с тем он усмотрел очень значительное обратное воздействие языка на дух и нравы народов, считая, что оно выражается, в частности, в придании им устойчивости. Поставив проблему обусловленности последних, Кондильяк высказал убеждение, что наряду с языком и в еще большей мере, чем он, «два обстоятельства способствуют формированию характера народов: климат и форма правления» (199, I, 260). При этом Кондильяк полагал — в соответствии с уже утвердившейся среди просветителей вольтеровской точкой зрения, — что решающее влияние на характер народов оказывает форма правления. Отсюда следовал очень важный вывод, что «характер народа постепенно претерпевает те же изменения, что и существующая у него форма правления, и он вовсе не настолько неизменен, чтобы отличаться постоянством» (199, I, 261), — изменчивость этой формы в истории народов была для Кондильяка очевидным фактом. Данный вывод давал теоретическое обоснование возможности производить в современных условиях социально-политические преобразования, идущие вразрез с наличными традициями народной жизни, утверждая в ней с течением времени совсем иные «дух и нравы».

Тремя годами позже, в обстановке острого политичес-

кого кризиса, кондильяковский «Трактат о системах» вполне отчетливо выразил мысль о необходимости провести во французском обществе существенные преобразования. Используя механические аналогии и сравнивая общество с «машиной», Кондильяк отводил власти роль «механика», который «должен чинить пружины и исправлять всю машину так часто, как этого требуют обстоятельства» (200, 169). В плане философско-историческом Кондильяк рассматривал всякое общество как объективно претерпевающее на протяжении веков значительную трансформацию, в силу чего оказывается просто невозможным «при помощи одной и той же системы управлять обществом в период его возникновения и в эпохи роста или упадка, через которые оно проходит», и потому недопустимо «критиковать тех, кто желает ввести изменения в дело управления» (200, 172). Кондильяк при этом настаивал на том, что преобразования будут целительными для общественного «тела» (органицистские аналогии также встречаются в его рассуждениях), если их станут проводить в соответствии с теоретически обоснованным целостным планом, истинной «политической системой». Положение о «необходимости систем в политике» вытекало из взгляда Кондильяка на общество как целостную структуру, все элементы которой взаимосвязаны.

Подойдя к этому глубокому взгляду под несомненным влиянием «О духе законов» Монтескье, Кондильяк испытал вместе с тем воздействие консервативного аспекта данного произведения. Уяснение исторической укорененности национальной «формы правления» и связанного с ней «характера народа» (к положению о географическо-климатической детерминированности этой формы Кондильяк не присоединился) сопровождалось новым для него убеждением, что социальные преобразования должны проводиться в рамках существующего «положения вещей» и «методами, возможно более согласующимися с нравами граждан». Рассматривая теперь планы создания «наиболее совершенного правления» как политические «романы» и предостерегая от «слишком быстрых переворотов», Кондильяк ориентировал на такие проводимые правительством частичные и постепенные преобразования, когда «придется отказаться от мысли уничтожить сразу какое-нибудь злоупотребление» и бороться с ним «лишь окольными путями» (200, 172).

Надо сказать, что причины «расстройства» социальных «машин» Кондильяк понимал с поразительной для середины XVIII в. трезвостью и глубиной. Он полагал, что в ходе исторического развития человеческих обществ в них образу-

ются сословия и классы со столь различными интересами, что возникают острейшие конфликты, которые могут привести к разрушению данной «формы правления». Однако Кондильяк, проявляя непонимание объективной обусловленности обострения сословно-классовых противоречий феодально-абсолютистского общества до уровня непримиримых антагонизмов, считал возможным сгладить их и путем реформ добиться социальной гармонии. Выражая надежды сраставшихся с этим строем верхушечных слоев французской буржуазии на достижение компромисса с господствующим классом, Кондильяк рекомендовал реформатору «учитывать богатство и деятельность различных классов так, чтобы помогать всем им, не вредя ни одному из них», и на этом пути установить и поддерживать «совершенное равновесие между всеми сословиями» (200, 170).

Критика
религиозных верований

Характерным выражением просветительской направленности мировоззрения Кондильяка явилось включение им распространенных в массе населения религиозных суеверий и предрассудков в разряд несостоятельных «систем», принципы которых ложны. В ходе критики астрологии, магии, всякого рода предсказаний о будущем и гаданий о нем Кондильяк затрагивал, хотя и в сознательно завуалированной форме, также фундаментальные религиозные верования, прежде всего веру в существование богов (формально это было направлено только против политеизма). Веру, «будто боги являются виновниками всех наших произвольных движений», Кондильяк относил к «предрассудкам», равно как убеждение, что «наша душа есть часть лишь мировой души» (200, 35, 37). Вскрывая связь астрологических суеверий с религиозными верованиями, Кондильяк критически оценивал то, что «о каждой планете стали судить на основании идеи, составленной себе о боге, имя которого она носила» (200, 28).

Постоянно подчеркиваемый пиетет к христианскому священному писанию имел у Кондильяка декларативный характер и сопровождался эксплицитным дистанцированием от него при рассмотрении всех мировоззренческих вопросов. Положения, имеющие внешнее сходство с теорией «двух истин», высказывались Кондильяком так, что для читателя было несомненно: предпочтение следует отдать истине философской. Для философии он считал обязательным давать совсем иные объяснения, нежели предлагаемые религией, и вместо ссылок на божественное соизволение указывать естественные причины. Обосновывая свое право не доволь-

ствоваться библейским представлением о том, как люди начали говорить, Кондильяк сформулировал общий антитеологический принцип: недостаточно «для философа сказать, что нечто возникло сверхъестественным путем — его долг объяснить, как это могло произойти естественным образом» (199, I, 183). Такого рода формула в дальнейшем неоднократно использовалась французскими просветителями, когда они хотели замаскировать свой разрыв с религиозным мировоззрением. В сущности, преодолев последнее и многое сделав для подготовки перехода к материалистическо-атеистическому миропониманию, Кондильяк, однако, остановился на пороге его.

III. ВЕЛИКИЕ ФРАНЦУЗСКИЕ МАТЕРИАЛИСТЫ

Глава 6 ЛАМЕТРИ

Жизнь и деятельность Жюльен Офре де Ламетри (1709—1751) родился в состоятельной купеческой семье в портовом городе Сен-Мало на севере Франции. Пройдя в отроческие годы стадию экзальтированной религиозности (сказалось янсенистское влияние школьных наставников), Ламетри под воздействием просветительства к 16 годам разуверился в христианстве, отказался от предназначавшейся ему карьеры священника и добился согласия родителей на то, чтобы стать врачом. По окончании в Париже медицинского факультета Ламетри направился в голландский город Лейден для усвоения передовой медицинской теории и практики под руководством всемирно известного Г. Бургава (1668—1738), в трудах которого высказывался ряд материалистических положений. По возвращении во Францию Ламетри в течение восьми лет успешно занимался врачебной практикой в Сен-Мало, одновременно опубликовав несколько новаторских работ в области медицины, после чего получил в Париже должность врача королевской гвардии. Углубленное осмысление медицинских наблюдений и исследований привело Ламетри к последовательно материалистическому решению психофизической проблемы, изложенному им в «Естественной истории души» (1745); последующие издания выходили под заглавием «Трактат о душе». Эта работа, знаменовавшая подъем материалистической философии нового времени на качественно новую ступень, подверглась ожесточенным нападкам theologов и была осуждена на сожжение парижским судом. Ламетри потерял должность на государственной

службе и, опасаясь ареста, бежал в Голландию, где опубликовал (под быстро раскрытым псевдонимом) еще более смелую книгу «Человек-машина» (1747), в которой провозгласил материализм единственно верным философским направлением, непримиримо враждебным спиритуализму (т. е., по сути дела, идеализму) и религии. Квалифицируя материализм как «очевидный результат всех наблюдений и опытов величайших философов и врачей», Ламетри заявлял, что «писать как философ... значит проповедовать материализм» (206, 471). В лице Ламетри, который первым из представителей этого направления осознал свою принадлежность к нему и с гордостью заявил об этом, материализм обрел недостававшее ему прежде самосознание.

Усиливавшаяся травля со стороны противников воинствующего материализма заставила Ламетри покинуть также Голландию и искать убежища при дворе Фридриха II, находившегося на вершине своих небезуспешных усилий предстать перед миром в качестве «просвещенного государя». Будучи назначен придворным врачом, королевским чтецом и членом Берлинской академии, Ламетри вошел на правах одного из главных участников в кружок вольнодумцев (преимущественно выходцев из Франции), собиравшихся на доверительных застольях Фридриха II. Главное содержание жизни Ламетри составляла в этот период напряженная творческая деятельность. За три с половиной года пребывания в Берлине Ламетри создал несколько значительных произведений, среди которых в плане разработки материалистической философии важнейшее значение имеют «Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье», «Система Эпикура», «Предварительное рассуждение» (к собранию своих сочинений). На 42-м году жизни, в расцвете творческих сил, Ламетри скончался от скоротечного желудочного заболевания, вызванного недоброкачественной пищей.

Зрелость и глубина философских обобщений сочетались у Ламетри с творческими исканиями, приводившими к перестройкам его мировоззрения в направлении более убедительного обоснования материализма и органического соединения последнего с просветительскими идеалами.

Создание последовательно материалистического воззрения на человека и природу

Гносеология: чувства, опыт, разум.
 Неудовлетворенность спиритуалистическим пониманием природы души, которое развивалось философами от Платона и Аристотеля до Декарта

и Мальбранша, привела Ламетри к выводу о непродуктивности применявшегося ими рационалистического априориз-

ма: «Оказались тщетными все исследования априори самых крупных философов, желавших, так сказать, воспарить на крыльях разума». Предлагая взять «в руки посох опыта», Ламетри был убежден, что на вопрос «Что такое душа?» можно ответить «только путем исследования апостериори» (206, 196).

К материалистическому решению психофизической проблемы Ламетри подходил на основе понимания познания как процесса, который должен начинаться с чувственного восприятия изучаемых реальностей, их дальнейшего опытно-экспериментального исследования и завершаться рациональным обобщением выявленных фактов, которое в свою очередь должно подвергаться эмпирической проверке.

В ходе разработки бэконовского эмпиризма и локковского сенсуализма, учитывающей кондильяковскую радикализацию последнего, Ламетри дополнял их новыми плодотворными положениями, подытоживающими практику научных исследований в области медицины и подчеркивающими значение разума в познании. Эмпирическая ориентация гносеологии Ламетри неразрывно соединена с сенсуалистической. По его мнению, «нет более надежных руководителей, чем наши чувства», и познавательный опыт — это чувственное восприятие предмета в его фактической наличности и определенности, при отсутствии чего «опыт не дает нам никаких указаний». Дело в том, что «без чувств», «при отсутствии ощущений нет идей» (206, 65, 241, 153).

Научная постановка опыта, выражающаяся в его многократности, варьировании, выверенности, — таково, по Ламетри, непременное условие его познавательной значимости.

Он подчеркивал, что познать душу можно только на основе опытов и наблюдений врачей, которые, «созерцая нашу душу, тысячу раз наблюдали ее как в измененных проявлениях, так и в ее величии» и которые в результате этого «сняли покровы с пружин, спрятанных под оболочкой, скрывающей от наших глаз столько чудес» (206, 195—196). Однако какое бы существенное наблюдение ни было сделано и какими бы содержательными ни были научные опыты, они, по Ламетри, нуждаются еще в философском обобщении, чтобы получить то глубокое знание, к которому стремятся люди. Так, искомый ответ на вопрос «Что такое душа?» дают не врачи как таковые, а философы-врачи или же философы, опирающиеся на медицинские наблюдения.

Для Ламетри был несомненен рациональный характер философских обобщений, и такое применение разума он считал совершенно необходимым в процессе познания. Ламетри характеризовал разум как надежного руководителя в поисках истины — при условии, что он следует за чувствами и в его пользу высказывается опыт. Ламетри указывал, например, что его вывод о материи как единственной субстанции — «это вовсе не гипотеза», а истина именно потому, что он сделан на основе «соединения воедино» разума с чувствами и опытом (206, 244).

Известное выражение Ламетри о «мозговом экране», на котором запечатлеваются внешние вещи, — это лишь метафора, говорящая о понимании им познания как отражения действительности в сознании человека. Зеркальное отображение внешних предметов имеет место, по Ламетри, лишь в хрусталике глаза при их зрительном восприятии. Познание же качественной определенности этих предметов, их отношений с другими вещами, их генезиса и т. д. понималось Ламетри как несравненно более сложный процесс, характеристику которого он во многом существенно обогатил по сравнению со своими предшественниками.

Будучи убежден в истинности предложенного им материалистического решения ряда фундаментальных философских проблем, прежде всего основного вопроса философии, Ламетри вместе с тем вовсе не считал себя обладателем исчерпывающего знания о действительности. В трактуемых им вопросах человеческого бытия и сознания, актуального состояния природы и ее развития очень многое представлялось Ламетри неясным в конкретно-научном плане. Порой даже абсолютизируя ограниченности наблюдательных средств и методологии современного ему естествознания, Ламетри не видел, как вообще можно подойти к изучению этих вопросов. Из-за незнания диалектики сущности и явления у Ламетри немало неадекватных для его гносеологии формулировок о непостижимости для человека сущности какого бы то ни было бытия. Но по своему реальному содержанию и роли в развитии философской мысли мировоззрение Ламетри может быть по праву отнесено к наиболее значительным выражениям когнитивизма (от лат. *cognitio* — познание), противостоящего агностицизму.

Материальное единство человека. Первым шагом Ламетри как философа было создание им материалистического учения о душе. Непосредственно заостренное против декартовской трактовки души как проявления духовной субстанции, коренным образом отличной от материаль-

ной субстанции, оно вместе с тем противостояло религиозному, включая в первую очередь христианское, воззрению на душу. Отказываясь вслед за Локком от представления о душе как отличном от тела существе и рассматривая ее как совокупность присущих человеку психических функций, Ламетри пошел еще дальше и аргументированно отверг взгляд на способности чувствовать и мыслить как не свойственные самой материи и внедряемые в нее извне в качестве божественного «дара». Осмысление многообразного врачебного опыта, показывающего, что «все способности души» находятся в теснейшей зависимости «от особой организации мозга и всего тела», приводит Ламетри к выводу, что, «в сущности, они представляют собой не что иное, как результат этой организации». Это означало взгляд на психические способности как свойства определенным образом организованной материи.

Делая известный крен в сторону гилосенсизма (от греч. ὕλη — материя и лат. sensus — чувство), Ламетри провозгласил «способность чувствовать» одним из атрибутов материи. Однако он тут же отмежевался от этой точки зрения, считая нужным «признать, что нам неизвестно, обладает ли материя сама по себе непосредственной способностью чувствовать или же только способностью приобретать ее посредством модификаций или принимаемых ею форм», причем в пользу второго допущения говорит тот несомненный в глазах Ламетри факт, что «эта способность обнаруживается только в организованных телах» (206, 75). Речь шла о живых организмах, точнее, о животных.

Взгляд на чувствительность как свойство всего животного мира утверждался Ламетри в полемике с Декартовым учением о животных как «машинах», лишенных как бы то ни было психических способностей. Согласно Ламетри, называвшего это учение «нелепым» и «смехотворным», «опыт доказывает нам существование одинаковой способности чувствовать как у животных, так и у людей». О реальности этой способности у животных свидетельствует, по Ламетри, во-первых, целый спектр общих им с человеком выражений различных чувств («язык чувств»). Во-вторых, и более всего, об этом говорит поразительное сходство внутреннего строения органов чувств человека и животных. «Если этот параллелизм не был замечен ни Декартом, ни его приверженцами, то он не ускользнул от других философов, в особенности от тех из них, которые тщательно занимались сравнительной анатомией». Ламетри считал, что это сходство строения, «очевидно, указывает на одинаковые функции». Он полагал

далее несомненным, что в поведении животных, особенно высших «четвероногих» (млекопитающих), обнаруживаются черты, свидетельствующие о наличии у них памяти, способности сравнения чувственных восприятий, основанного на этом своего рода расчета, преднамеренности и предусмотрительности в действиях, т. е. того, что у людей принято называть умственными способностями. Материальным субстратом этих способностей является у животных, как и у человека, мозг, только он у них меньше развит, в силу чего их ум уступает человеческому. Хотя Ламетри не проводил четкой границы между сознанием человека и психикой животных, он тем не менее указывал на «качественное превосходство человеческой души» над «душой животных» (206, 74, 260).

Выявление одушевленности, «психичности» животных должно было, по мнению Ламетри, заставить даже спиритуалистов признать абсурдность своего представления о душе как созданном богом имматериальном существе, оживотворяющем тело. Происходившее при этом уничтожение абсолютной грани между человеком и животными призвано было расчистить почву для детального обоснования «материального единства человека», для чего привлекалась — после рассмотренных коррективов — декартовская идея о животных как «машинах», распространяемая на человека. Эта идея, подвергаемая Ламетри существенному переосмыслению, была ценна для него отрицанием у животных спиритуалистически понимаемой души. В духе сторонников материалистической ветви картезианства XVII в. Ламетри в декартовом различении в человеке двух субстанций усматривал «только ловкий прием», «чтобы заставить богословов проглотить яд», скрытый в неизбежно выявляемой пронизательными умами аналогии между животными и людьми, в свете которой последние, «сколько бы они ни претендовали на то, чтобы быть выше животных, в сущности, являются животными и ползающими в вертикальном положении машинами...» (206, 231, 238).

Тезис Ламетри «человек-машина», совершенно механистический по форме, не является, однако, таковым по своему основному смыслу. Поясняя этот тезис, Ламетри по всем пунктам показывает, что человек существенно отличается (как и животные, но они в меньшей мере) от собственно механических устройств. Во-первых, человек — это такая машина «особого рода», которая способна «чувствовать, мыслить, уметь отличать добро от зла...». Во-вторых, «человеческое тело — это заводящая сама себя машина,

живое олицетворение непрерывного движения». Эта машина «заводится» не механически, а путем поступления в кровь «хилуса» — питательного сока, образующегося при переваривании человеческого организмом поглощаемых им продуктов. Ламетри высказал мысль о химическом характере процесса преобразования хилуса в энергию, которая затем уже «механически оживляет мускулы и сердце». В-третьих, в отличие от часового механизма (как постоянно фигурировавшего в философских рассуждениях образа хорошо отлаженной «самодействующей машины»), с которым Ламетри сравнивает человеческое тело, последнее, подчеркивает он, продолжает функционировать и после «поломки» в нем даже нескольких «колес» и «пружин», т. е. заболевания или утраты каких-то органов (см. 206, 239, 199, 233, 237).

Реальное содержание тезиса «человек-машина» заключалось главным образом в обосновании положения «человек-животное» — в том смысле, что он является субстанциально единым, материальным существом. Подобный ход мысли Ламетри объяснялся тем, что ее теоретическим источником была декартовская «физика», в которой всецело материальными существами признавались только животные, уподобляемые машинам.

Надо сказать, что сами по себе машины и механизмы не интересовали Ламетри как философа. В центре его внимания находились живые организмы, и он стремился понять человека как существо органического мира. Задачу эту Ламетри решал опираясь на биологические науки своего времени, своеобразно фокусирующиеся (вместе с химией) в медицине. Более того, Ламетри первым из новоевропейских материалистов строил свои философские обобщения о природе не на основе механики, а осмысливая результаты биологических и отчасти химических исследований. В составе развивающегося естествознания их удельный вес стал уже очень значительным к середине XVIII в., они бурно прогрессировали, и накапливавшийся в них эмпирический материал побуждал философски мыслящих ученых, из среды которых вышел Ламетри, отказываться от тех воззрений на природу, которые укоренились в предшествующий период XVII — начала XVIII в., когда, как отмечал Энгельс, из всех естественных наук «достигла известной законченности только механика...» (1, 21, 286).

Проблема движения как атрибута материи. В построении последовательно материалистического понимания природы Ламетри придавал важнейшее значение обоснованию положения о движении как атрибуте материи. Точнее, Ламетри утверждал присущность материи «движущей

силы»: «Материя содержит в себе оживляющую ее движущую силу, которая является непосредственной причиной всех законов движения» (206, 73). В ходе разъяснения и обоснования этого утверждения его значимость ограничивалась, однако, пределами животного мира. Ламетри интересовали лишь «все жизненные, свойственные животным, естественные и автоматические движения» (206, 228), а движение неорганических тел, их перемещение в пространстве, т. е. механическое движение как таковое, осталось вне поля его зрения. «Пружину» названных «жизненных движений» (под ними имелись в виду движения тканей и волокон организма, но обусловленные нервными импульсами или кровообращением) Ламетри усматривал в раздражимости, которая была отличена Бургава от чувствительности и охарактеризована как одно из важнейших универсальных свойств животного мира. В такой весьма неадекватной форме, имеющей тенденцию к абсолютизации органических движений, Ламетри освобождался от абсолютизации механического движения.

В результате оказывалось, что Ламетри лишь поставил задачу обоснования тезиса о «движущей силе» как атрибуте материи, но по-настоящему ее не решил, а смысл тезиса в значительной мере выхолостил. Решение этой задачи явилось делом последующих французских материалистов.

Материалистический трансформизм: естественное происхождение животных и человека. Вслед за материалистическим освещением психофизической проблемы внимание Ламетри сосредоточилось на имевшем кардинальное значение вопросе происхождения живых существ. Этот вопрос был одним из главных камней преткновения для новоевропейской материалистической мысли, наталкиваясь на который она поворачивала в сторону деистических псевдообъяснений. В попытке найти ответ, как могли естественным образом возникнуть виды животных и растений, Ламетри обратился к философскому обобщению новейших естественно-научных разработок, которые выходили за рамки механицизма со свойственным последнему фиксистским воззрением на природу и начинали рассматривать ее как развивающуюся во времени. В центре внимания Ламетри находилась посмертно опубликованная книга французского мыслителя де Майе «Теллиамед, или Беседы индийского философа с французским миссионером об уменьшении моря, образовании суши и происхождении человека» (1748). Делая свои обобщения, Ламетри широко опирался также на наследие античного материализма, в особенности эпикуреизма.

Ламетри считал возможным предположить, что в первичном океане, некогда покрывавшем всю нашу планету, имелись попавшие из воздуха зародыши, «яйца» всех живых существ, порожденные каким-то образом природой. «Усыхание» этого древнейшего океана, воды которого, с одной стороны, просачивались в земные недра, а с другой стороны, испарялись, привело к тому, что названные «яйца» стали на

мелководьях подвергаться живительному воздействию солнечного тепла и из них стали «вылупляться» всевозможные организмы.

Наряду с этой гипотезой, в которой принималось независимое друг от друга образование различных видов, Ламетри высказывал и более плодотворное предположение, что первоначально возникли простейшие организмы, а потом из них образовались более сложные. Человек и растения представлялись Ламетри двумя крайними ступенями «лестницы» органического мира, которые он сравнивал с белым и черным цветом, поясняя, что «четвероногие, птицы, рыбы, насекомые, амфибии являются промежуточными оттенками, смягчающими резкий контраст этих двух цветов». Эта «лестница» рассматривалась Ламетри динамическо-генетически. Он считал, в частности, «весьма вероятным», что, «будучи менее совершенны, чем человек, животные появились на свет первыми», и «мысль о происхождении человека от животных» не казалась ему «нисколько не нелепой и не странной» (206, 258, 400, 403). В зарождавшееся у Ламетри эволюционистское воззрение на природу включалось линейское представление о скрещивании как видообразующем факторе: по предположению Ламетри, человек как биологический вид произошел в результате «смешивания» между различными животными. Впрочем, Ламетри делал — опять-таки в зависимости от Линнея, в классификационной системе которого человек вместе с высшими обезьянами был объединен в отряд «приматы», — и более здравое предположение о генетической связи человека с человекообразными обезьянами. В целом же данный вопрос был очень не ясен для Ламетри, и вслед за Бюффоном он высказывал также мысль о том, что названные обезьяны сами произошли от человека и являются «выродившимися», «одичавшими» людьми. Слабости естественно-научного понимания антропогенеза, общие у Ламетри с величайшими биологами XVIII в., не должны заслонять великого значения того, что он первым включил эту проблему в материалистическую философию нового времени.

Замечательным достижением Ламетри было осознание им того, что происхождение человечества невозможно объяснить только биологическими факторами. К этому заключению Ламетри приходил при осмыслении сведений о детях, лишенных с момента рождения возможности общаться с людьми и выросших среди животных: они уже не могли подняться над уровнем животного существования, даже оказавшись затем в человеческой среде. Для Ламетри челове-

ческий мозг — это необходимая, но недостаточная предпосылка формирования человеческого сознания, для чего является обязательным также воспитание в ходе общения с другими людьми: «Без воспитания даже наилучшим образом организованный ум лишается всей своей ценности». Необходимым средством формирования человека Ламетри, опираясь на выводы Кондильяка, считал язык, членораздельную речь, при помощи чего «отшлифовывается» «алмаз нашего ума». Положение о первостепенном значении языка для развития человеческого мышления Ламетри не ограничивал развитием личности, а распространял на процесс антропогенеза. По его убеждению, «человек до изобретения слов и знания языков» являлся лишь «животным особого рода... Ограничиваясь чувственно-воззрительным знанием, он замечал только формы и цвета... во всех возрастах сохраняя черты ребенка...» (206, 212, 207). Ламетри вслед за Гоббсом, Лейбницем и Кондильяком видел в словах знаки, обеспечивающие переход к собственно человеческому «символическому» виду познания.

В ходе этих рассуждений Ламетри антропогенез неразрывно связывался им с тем, что люди жили сообществами. Глубочайшее основание того, что человек является «царем среди животных», Ламетри видел в том, что только человек «способен к общественной жизни, для которой его изобретательность придумала языки, а его мудрость — законы и нравы» (206, 260).

При разработке материалистического миропонимания Ламетри столкнулся с необходимостью опровергнуть новейшие варианты физико-телеологического доказательства бытия бога, выраставшие на почве трудностей последовательного объяснения природы из нее самой. По иронии судьбы и в то же время с чрезвычайно плодотворным эффектом критический удар оказался сосредоточенным на деистической аргументации Дидро в «Философских мыслях»: хоть это, по словам Ламетри, и «отличное произведение», оно, однако, «не убедит ни одного атеиста». Согласно Ламетри, доводам «за существование творца», которые производят впечатление лишь на судящих о природе по поверхностным впечатлениям, «атеисты могут противопоставить... убедительные и прямо противоположные аргументы» (206, 223, 224).

Стержнем физико-телеологической аргументации Ламетри считал положение, что «человек и вся Вселенная... предназначены осуществлять... единство целей», в качестве которых выступают жизненно важные функции организмов,

обеспечиваемые «самым разнообразным строением органов, но всегда геометрически точно». Считая неправомерным объяснить строение органа через его наличную функцию, Ламетри противопоставлял этому объяснение использования тех или иных органов их строением: например, устройство глаза объясняет его способность видеть, а не эта способность — его устройство. Хотя глаз несомненно «является своего рода зеркалом», посредством которого душа может созерцать отражаемые в нем предметы, «не доказано, что этот орган создан как раз именно для такого созерцания», и, «возможно, правы Лукреций, врач Лами и все древние и современные эпикурейцы, утверждая, что глаз видит только потому, что он устроен и помещен определенным образом» (206, 222, 224—225).

Деистическим утверждениям, что функциональное совершенство глаза клеща или крыла бабочки неопровержимо свидетельствует о сотворившем их «высшем Разуме», Ламетри противопоставлял научно-детерминистическое объяснение, т. е. указание на естественные причины образования органов. Совершенно ложным считал он мнение, что данные причины могут действовать лишь случайным образом. По Ламетри, в их действии нет преднамеренности, целерациональности, но имеется необходимость, и то, что порождено ею, далеко превосходит сложностью и функциональным совершенством то, что может осознанно создать самый искусный человек, образ действия которого служит моделью представления о творениях «божественного Разума». Признавая неясность того, как именно могло происходить естественное образование органов живых существ, Ламетри полагал, что лишь это незнание «заставляет нас прибегать к богу», само существование которого невозможно.

Для Ламетри свойственно убеждение в неисчерпаемых творческих потенциях самой природы, в том, что «скрытые в ее лоне причины создали все на свете». Он заявлял, что «природу вовсе нельзя уподобить ограниченному рабочему»: «Она производит миллионы людей с гораздо большей легкостью... чем часовщик — самые сложные часы. Ее могущество проявляется в создании как самого ничтожного насекомого, так и самого гордого человека». Ламетри видел в природе «общую мать всех царств» (минерального, растительного и животного), которая «действительно создала все», хотя и «непонятным для нас образом». Выявляемые Ламетри аналогии «животного и растительного царства, человека и растения» давали основание утверждению о «единообразии природы». Все это приводило к выводу, что в

виде материи «во Вселенной существует одна только субстанция, различным образом видоизменяющаяся», и «человек является ее самым совершенным проявлением» (206, 224, 241, 242, 240, 236). Материалистический субстанциализм Ламетри, обнаруживающий несомненное созвучие Спинозизму, представлял по сравнению с последним существенный шаг на пути развития материализма.

Этические
и социально-политические
воззрения

В первой работе Ламетри материалистическое решение психофизической проблемы, заостренное против спиритуализма и теологии, еще непосредственно не соотносилось с привлекавшей неизменное внимание просветителей этической и социально-политической проблематикой. Для него вопрос о несправедливости существовавших во Франции общественных отношений не был в отличие от большинства других просветителей исходным и практически встал только после репрессий властей против «Естественной истории души». Первоначальный социальный протест был у Ламетри реакцией рафинированного мыслителя на подавление философского свободомыслия. Служба во Франции врачом королевской гвардии и последующий статус придворного философа-врача в Пруссии были тем барьером, по причине которого Ламетри лишь в последних своих произведениях подошел — не без противоречий — к типичному для просветителей социально-политическому выражению интересов «третьего сословия». Соответствующее движение философской мысли Ламетри было, вообще говоря, довольно быстрым, заняв всего четыре года. В напряженных исканиях и поворотах этой мысли на протяжении 1747—1751 гг. различаются три этапа, представленных «Человеком-машиной», «Анти-Сенекой» и «Предварительным рассуждением».

Первый этап: этический иннеизм. Выдвинув в «Человеке-машине» положение об общественной жизни как необходимом условии формирования человеческого сознания и констатировав фундаментальную роль в обществе нравов и законов, Ламетри с иррелигиозных позиций осветил проблему морального регулирования при общении людей между собой. Он выступил (возможно, под влиянием опубликованного в 1745 г. перевода Дидро работы Шефтсбери «Опыт о достоинстве и добродетели») приверженцем натуралистическо-иннеистского воззрения на мораль, согласно которому человеку прирожден «естественный закон», определяемый как «умение распознавать добро и зло» и как «чувство, научающее нас тому, чего мы не должны делать, если мы не

хотим, чтобы нам делали то же». Самыми важными выражениями «естественного закона» нравственности Ламетри считал чувство благодарности за испытанные от других людей благодеяния и чувство раскаяния за зло, причиненное им в ответ на добро. Истоки «естественного закона», который в отличие от деизма лишался какой бы то ни было связи с религией и не отождествлялся с «естественной религией», Ламетри усматривал в животном мире, где его влияние настолько-де сильно, что даже «самые дикие и хищные из животных испытывают минуты раскаяния» (206, 216, 221, 219). Сближение «естественного закона» с «золотым правилом нравственности» подчеркивало его ориентацию на гуманно-альтруистические отношения между людьми. По содержанию этот «естественный закон» был столь же иррелигиозен, как и по форме: он не включал в себя никаких специфически религиозных, в том числе христианских, предписаний.

Второй этап: поворот к этическому эдукационизму; конфликт добродетели и «свинского счастья». В «Анти-Сенеке» Ламетри выразил существенно иной взгляд на нравственность, связанный с отказом от иннеизма в понимании добродетели, которая начала трактоваться с позиций локковского сенсуализма. При этом у Ламетри осталось иннеистско-натуралистическое представление о склонностях, присущих людям в отношениях друг с другом, но оно наполнилось совершенно иным, чем ранее, содержанием: от природы «человек вообще представляет собою вероломное, хитрое, опасное и коварное животное», и «в общем люди рождаются злыми». Добродетель Ламетри стал рассматривать как результат того воспитания, которое общество осуществляет по отношению к индивидам, искореняя их природную злобность и эгоцентризм, с тем чтобы «общий интерес» преобладал у них над «частным» и они жертвовали бы «своим собственным благом ради друга или ради общества». Возможности нравственного воспитания Ламетри считал очень большими — люди, «как флюгеры», поворачиваются «беспреданно по ветру воспитания», — но не безграничными: по его мнению, все моральные наставления «бесполезны для того, кто родился с жадой резни и крови» (206, 313, 279, 292, 314).

Однако наряду с этими социально значимыми этическими положениями в «Анти-Сенеке» было развернуто также вызывающе индивидуалистическое и грубо гедонистическое воззрение на ценностные ориентации личности, которое приобрело скандальную известность и оказалось компроме-

тирующим материализм. Дело в том, что Ламетри представил его от лица философа, установившего, что у человека нет бессмертной души, которая держала бы ответ за свои поступки перед столь же нереальным божественным судьей, а «существует одна только жизнь» на Земле и «одно счастье», причем «первое условие счастья — это чувствовать, а смерть отнимает у нас все чувства». Во имя «счастья», трактуемого вульгарно гедонистически, Ламетри считал правильным «ничего не предписывать нашим ощущениям, признавая их власть и наше рабское подчинение им», и постараться «только сделать их приятными для нас». Конкретно речь шла об ощущениях, испытываемых при удовлетворении своих желаний гурманом и сладострастником, которому свойственно «думать о теле прежде, чем о душе», и «заботиться о своей душе только для того, чтобы доставить больше удовольствия своему телу». Ламетри указывал, что такому человеку «ум, знания и разум чаще всего бесполезны для счастья, а иногда даже убийственны для него». С точки зрения этого человека, о котором сам Ламетри замечал, что он «по-свински счастлив», стремление к совершенному действительному, вызывающих общественное одобрение и уважение, трактовалось как «тщеславие», мешающее «вкушать радости жизни» и «наслаждаться». Нарисованный Ламетри отвратительный образ, который был таковым и в его собственных глазах, давал совершенно искаженное представление о том, на какую жизнь ориентирует человека материалистический сенсуализм. В дополнение всего Ламетри считал, что «по-свински счастливый» человек может ради обеспечения своих наслаждений идти на любые преступления, для чего ему нужно освободиться от угрызений совести как «предрасудка» (206, 276, 226, 298, 274, 313, 298, 285, 291).

Коренной порок этих рассуждений о счастье состоял в сознательном отказе Ламетри учитывать их социальные последствия, в противоречащем Просвещению отделении точки зрения философа от точки зрения гражданина. Ламетри «как гражданин» выражал уверенность в необходимости эффективно бороться с преступностью и во имя интересов общества сурово наказывать злодеев, предавая особо опасных из них смертной казни. С «политической» точки зрения он настоятельно советовал человеку, стремящемуся к счастью, не совершать преступлений: «Остерегайся, так как политика не столь удобная вещь, как моя философия: правосудие — ее чадо; к его услугам находятся палачи и виселицы — бойся их больше, чем своей совести и богов» (206, 311). Это противоречие между философской и гражданской

позициями Ламетри было явно не в пользу первой, обнажая недостаточную разработанность им философского понимания человека как социального существа.

Третий этап: от конформизма — к просветительскому активизму. В «Предварительном рассуждении» к собранию своих сочинений Ламетри те свои прежние положения, которыми теоретически подрывалась значимость моральных норм и юридических законов, очень самокритично охарактеризовал как «заблуждения скептического ума, порхающего от одной гипотезы к другой, подобно птичке, перелетающей с ветки на ветку...» (206, 484).

Новым для Ламетри было утверждение, высказанное в полемике с апологетами религии, что «добродетель может иметь у атеиста самые глубокие корни, которые часто у набожного человека держатся, если можно так выразиться, на одной ниточке». Ламетри присоединился к «парадоксу» Бейля, заявляя, что «общество, состоящее из философов атеистического направления, могло бы прекрасно существовать» и «оно могло бы легче существовать, чем общество ханжей». Принципиально важно, что залог нравственного поведения атеистов Ламетри видел в том, что они — в отличие от увлекаемых распаленным воображением религиозных фанатиков — действуют «лишь после зрелого философского рассуждения» (206, 479, 481).

В характеристике того, к какому социально ответственному поведению побуждает людей разрабатываемая Ламетри философия, он выразил две диаметрально противоположные точки зрения. Они свидетельствуют о том, что социальная философия Ламетри находилась еще в процессе исканий.

Первая точка зрения, во многом объясняемая пребыванием Ламетри при дворе Фридриха II (неумеренность расточаемых ему дифирамбов говорит об их вынужденности), является конформистской в силу свойственной ей установки соглашаться в области этики, политики и даже религии «со всеми установленными людьми условностями» (206, 479, 481), т. е. с наличными воззрениями и институтами. В этом плане Ламетри рассматривал мораль и религию как необходимые формы «общественной связи» и вместе с тем «произвольные формы политики». Связывая вслед за Гоббсом образование общества с учреждением государственной власти, призванной обуздать разрушительные стремления прирожденно «злых» индивидов, Ламетри считал, что уже первые правители для укрепления своего положения «предусмотрительно призвали на помощь прави-

лам и законам — слишком прозаичным, чтобы пользоваться безусловным авторитетом для своенравного воображения беспокойного и грубого народа, — религию... К двойной узде морали и религии потом благоразумно присоединили узду наказаний». Созвучными гоббсовскому антидемократизму и выражающими позиции того немногочисленного верхушечного слоя французской буржуазии, который сросся с феодально-абсолютистским государством, явились слова Ламетри об уважении «философов» к «мудрости» «чиновников, министров и законодателей» в деле управления народом, изображенным самыми черными красками: «Мы, как и вы, знаем эту гидру с сотнями и тысячами безумных, нелепых и глупых голов; мы знаем, как трудно управлять упирающимся животным; мы приветствуем ваши законы, вашу нравственность и даже вашу религию почти так же, как ваши виселицы и эшафоты». С этим воинствующим антидемократизмом связана поддержка Ламетри традиционного представления об эзотеричности и элитарности философии: «Царственная философия протититуруется, если о ней говорят с людьми, не посвященными в ее тайны и имеющими ничего не видящие глаза и ничего не слышащие уши» (206, 465, 478, 484—485). Имелась в виду прежде всего недоступность философии для народа, которому приписывалась органическая невосприимчивость к ней.

Однако отдав обильную дань «гоббсовскому» воззрению на философию, характерному для начального этапа развития английского материализма XVII в., и, видимо, сам пройдя на определенном этапе своих мировоззренческих исканий через увлечение этим воззрением, Ламетри затем высказал в «Предварительном рассуждении» совсем иное, свойственное французскому Просвещению XVIII в. понимание социальной роли философии, распространяя это понимание на разрабатываемую им новую форму материализма. Она становилась у Ламетри выражением интересов революционизирующегося «третьего сословия», не желающего более переносить социальный гнет и идеологическое подавление. Ламетри заявлял, что «главную опору» существующего общества составляют «предрассудки и заблуждения» и что поэтому философия, призванная культивировать истину, необходимым образом «находится в противоречии с условиями общества и с главными догматами религии и нравами...». Ламетри разъяснял, что в религиозных предрассудках и извращенном представлении о моральных нормах нуждается не всякая, а лишь угнетательская, деспотическая власть, которая, по его убеждению, правит в совре-

менном обществе, где законы имеют своим основанием лишь «право силы, часто уничтожающее несчастного, на стороне которого разум и справедливость» (206, 468, 489).

Делая антиконформистский и, по сути дела, революционный вывод о необходимости изменения наличной системы законов, Ламетри по-просветительски считал, что этот процесс должен направляться «светочем философии», потому что именно она «раскрывает заблуждение и несправедливость законов и защищает вдову и сироту» и только она «имеет определенную точку зрения, чтобы здраво судить о том, что честно или бесчестно, порочно или добродетельно». Осуждая деспотическое правление, Ламетри писал, что философия, взвешивая «на весах мудрости и общества» человеческие дела, приходит к заключению, что «справедливы и правомерны те из них, которые благоприятны обществу; несправедливы те, которые нарушают его интересы». Под интересами общества Ламетри понимал жизненно важные интересы массы населения, а не правящего меньшинства как такового: последнее имеет право только на такую власть, которая употребляется на благо подданных. Важнейшей задачей философов Ламетри считал просвещение этой истинно, «чем больше государи или их министры будут философами», тем лучше «они будут в состоянии почувствовать разницу, существующую между их капризами, тиранией, законами, религией», с одной стороны, и «истиной, беспристрастием и справедливостью», — с другой, в результате чего правители «будут в состоянии служить человечеству и заслужить доверие своих подданных» (206, 488, 489—490, 493—494).

Утверждение взгляда на философию как необходимое средство прогрессивного социально-политического преобразования сопровождалось у Ламетри преодолением мнения о ее эзотеричности и элитарности, чему давно противоречила настойчивая и смелая публикация им своих трудов, распространявшихся в обществе, несмотря на все запреты и осуждения. Ламетри торжествующе замечал, что его произведения, «предаваемые огню, выходят, так сказать, из пепла, умножившись до бесконечности». С воодушевлением говоря о «потоке света, щедро распространяемом в настоящее время философией», Ламетри приходил к осознанию того, что его творчество активно включено в этот процесс. Свой вклад в него Ламетри оценивал высоко, но справедливо: «Я увеличил просвещение в обществе и распространил в нем свет знания, сообщая о своих исследованиях

и осмеливаясь разглашать то, что всякий робкий или осторожный философ решается говорить только на ухо» (206, 496, 473, 491).

Глава 7 ДИДРО

**Жизнь и
деятельность.**

**От религиозности
к деистическому
свободомыслию
и к атеизму**

Дени Дидро (1713—1784) родился в г. Лангр на северо-востоке Франции в семье зажиточного ремесленника, который воспитывал сына в правоверно католическом духе, проча для него карьеру священнослужителя. Прочувшись несколько лет в местной школе, возглавляемой иезуитами, Дидро завершил обучение в одном из парижских коллежей, где под влиянием просветительских идей в его духовном развитии произошел глубокий перелом. Он категорически отказался стать священником, не желая вместе с тем осваивать какую-либо другую профессию, привычную для преуспевающих выходцев из «третьего сословия» (юриста, врача и т. д.). Его мечтой было приобретение обширных современных знаний и жизнь, не стесненная ханжескими предписаниями. Лишенный материальной поддержки отца (предпринявшего к тому же сорвавшуюся попытку заточить непокорного сына в монастырь), Дидро в течение десяти лет перебивался случайными скудными заработками (переписывание и составление деловых бумаг, домашние уроки математики, эпизодические переводы с английского языка). Не отказывая себе в доступных развлечениях, Дидро интенсивно пополнял свои знания и жадно впитывал политическое свободомыслие во время посещения кафе, где собирались деятели французской культуры. Знакомство в начале 40-х годов с Руссо, а потом с Кондильяком, дружеское общение и совместное обсуждение проблем просветительской философии сыграли важную роль в творческом созревании мысли Дидро и его тогдашних друзей.

Первым проявлением философского творчества Дидро был опубликованный в 1745 г. в Голландии его вольный перевод работы английского свободомыслящего философа-моралиста Шефтсбери (1671—1713) «Исследование о достоинстве и добродетели». В смелых примечаниях к этой работе Дидро предстал как мыслитель, отходящий от католицизма и решительно осуждающий всякий религиозный фанатизм. Уже в следующем, 1746 году Дидро в ано-

нимно изданных «Философских мыслях» полностью порывает с христианством и переходит на позиции деизма, провозглашенного материалистическими идеями. Эта работа была осуждена на сожжение тем же решением парижского парламента, что и «Естественная история души» Ламетри. В написанной в 1747 г. «Прогулке скептика, или Аллеях» Дидро наряду с углубляющейся критикой христианства начинает высказывать сомнения также в истинности деизма. В анонимно опубликованном «Письме о слепых» (1749) Дидро перешел на позиции атеистического материализма. В обстановке острого политического кризиса французского абсолютизма полиция, в которой было уже немало доносов на Дидро как автора иррелигиозных произведений, арестовала его. Только хлопоты влиятельных знакомых привели к освобождению Дидро после трехмесячного заключения в Венсенском замке.

Создание
«Энциклопедии»

В последующие двадцать с лишним лет Дидро с головой ушел в работу над «Энциклопедией, или Толковым словарем наук, искусств и ремесел» (1751—1780), которая стала одним из крупнейших культурных свершений XVIII в. и сыграла громадную роль в разработке и распространении просветительского мировоззрения, а также в расширении и сплочении рядов просветителей. Дидро был инициатором и руководителем этого издания, идея которого возникла у него еще в середине 40-х годов. Намерение, выраженное в написанном Дидро «Проспекте» (1750), опубликовать труд, который может «дать совет по любому вопросу и послужить руководителем для того, кто отважится поучать других, равно как и просветить того, кто занимается лишь самообразованием», привлекло к этому довольно дорогому 35-томному изданию значительное по тем временам число подписчиков, причем количество их постепенно возросло вдвое, достигнув четырех тысяч. Церковников чрезвычайно беспокоили сформулированные в «Проспекте» задачи «изобразить общую картину усилий человеческого ума во всех областях знания и во все времена», «связать с принципами науки и свободных искусств историю их возникновения и их постепенный прогресс», средствами научного познания «раскрывать истинные принципы вещей», «способствовать достоверности и прогрессу человеческих знаний», «умножая число истинных ученых, выдающихся мастеров и просвещенных любителей» (212, 7, 41, 42, 49, 57). Дидро мечтал сделать «Энциклопедию» тем святилищем человеческого знания, само существование которого заставит уйти во мрак

забвения религиозную веру со свойственными ей ложными святынями. Разоблачение религиозных суеверий, борьбу с клерикализмом Дидро ставил в тесную связь с утверждением в обществе гражданской свободы, устранением деспотическо-угнетательского правления. Указывая, что при развитии материализма во Франции «его революционный характер вскоре выступил наружу» и что «французские материалисты отнюдь не ограничивались в своей критике областью религии», а «критиковали каждую научную традицию, каждое политическое учреждение своего времени», Энгельс прямо связывал это выявление социальной сути материализма с деятельностью энциклопедистов: «Чтобы доказать всеобщую применимость своей теории, они избрали кратчайший путь: они смело применили ее ко всем объектам знания в том гигантском труде, от которого они получили свое имя, в «Энциклопедии» (1, 22, 311).

На два с лишним десятилетия «Энциклопедия» стала важнейшим общим делом французских просветителей, которых вскоре после начала ее издания стали обобщенно именовать «энциклопедисты». История создания «Энциклопедии» полна драматизма, рельефно отражая конфронтацию Просвещения с враждебными ему силами.

Дидро скромно считал, что «даже в существующем виде «Энциклопедия» не лишена достоинств и ценности». В действительности же она, несмотря на все недостатки и пробелы, приобрела, выражаясь словами Дидро о его энциклопедическом идеале, значение «редчайшего из существующих памятников человеческого ума» (212, 10, 256, 257). При всей вынужденной ортодоксальности большинства статей о католицизме и французской монархии Дидро и его соратникам удалось развернуть на страницах «Энциклопедии» достаточно внушительную критику клерикализма, расшатать доверие к теологическим догматам, разоблачить освящаемую религией несправедливость феодально-абсолютистского строя, решительно осудить деспотическое правление.

Поездка в Россию:
программа реализации
«просвещенного
правления»

Осенью 1773 г., вскоре после окончания своей работы над «Энциклопедией», Дидро, уступая настойчивым приглашениям Екатерины II, отправился в Россию. Главный интерес этой поездки состоял для него в том, чтобы выступить непосредственным философским наставником императрицы, претендовавшей на роль «просвещенной государыни» (ореол Фридриха II сильно поблек к тому времени в глазах про-

светителей из-за его агрессивной политики, и Дидро демонстративно не заехал в Берлин). В течение нескольких месяцев пребывания в Петербурге (до весны 1774 г.) Дидро почти ежедневно вел двухчасовые беседы с императрицей, постоянно говоря о насущных, с его точки зрения, социально-экономических преобразованиях в России, язвы феодально-абсолютистского режима которой он сумел рассмотреть даже сквозь невероятно приукрашенные сведения о положении в стране, которыми его снабжала Екатерина II. В качестве своеобразного просветительского руководства для нее Дидро составил «Философские, исторические и другие записки различного содержания» и написал «Замечания на Наказ ее императорского величества депутатам Комиссии по составлению законов», а также «План университета, или школы публичного преподавания всех наук, для Российского государства».

За навеянной Монтескье либеральной фразеологией екатерининского «Наказа» Дидро разглядел «деспота, отрекшегося на словах, но деспотизм, по существу, остался, хотя он и именуется монархией». В связи с рассуждениями Екатерины II о необходимости устранить причины «восстаний крепостных против господ» Дидро предложил действенное средство устранения основного социального антагонизма тогдашней России: «Сделать так, чтобы вовсе не было крепостных». Дидро доказывал, что только труд лично свободных людей, которым обеспечена собственность на произведенные ими продукты, может создать процветающее земледелие, промышленность и торговлю и что только на этой основе возможны подлинное величие и сила государства. В собственно политическом плане Дидро отстаивал радикальную просветительскую идею, что «лишь нация есть подлинный суверен; истинным законодателем может быть только народ». Отсюда смелая до дерзости рекомендация Екатерине II: «Отказаться властвовать по произволу — вот что должен сделать хороший монарх, предлагая наказ своей нации...» Для осуществления этого демократического преобразования Дидро советовал превратить созданную императрицей «Комиссию по составлению нового уложения» в постоянно действующий орган, члены которого не назначались бы правительством, а были выборными депутатами народа. Данный орган должен был, по Дидро, сыграть роль учредительного собрания, вырабатывающего и утверждающего основные законы страны, а затем преобразоваться в постоянно действующий высший орган национального суверенитета, решающий все вопросы в

строгом соответствии с этими законами. Дидро подчеркивал, что принятое законодательство должно стать в равной мере обязательным для всех — от государя до крестьянина и ремесленника. Монарх в этой новой политической системе представлял как такой глава исполнительной власти, который видит свое назначение в верном служении нации по принципу «хороший государь является лишь преданным управителем» (212, 10, 510—511, 467, 418, 419, 497).

По сути дела, Дидро предложил Екатерине II преобразовать Россию в конституционную монархию с избираемым народом парламентом, отменить крепостное право и феодальное землевладение, уравнивать все сословия в правах, развивать экономику на буржуазной основе. Екатерина II одобрительно отозвалась об этом плане коренного социально-политического преобразования, но претворять его в жизнь не собиралась и, ссылаясь на необходимость повременить, похоронила его вместе с предложением Дидро опубликовать в России новое, свободное от цензурных ограничений издание «Энциклопедии». Предпринятая Дидро самая масштабная попытка побудить монарха, объявлявшего себя последователем просветителей, вступить на путь практической реализации начертанной им программы социальных преобразований закончилась неизбежной неудачей, обусловленной объективными классовыми причинами.

Философские работы
50—80-х годов

Важнейшими вехами на пути разработки Дидро материалистического мировоззрения были «Мысли об истолковании природы» (1754), трилогия «Разговор Д'Аламбера с Дидро», «Сон Д'Аламбера», «Продолжение разговора» (1769), «Философские принципы относительно материи и движения» (1770). Опубликовал он, однако, лишь первое из них, в котором материалистическо-атеистические положения выражены в завуалированной форме. О содержании же остальных произведений, где эти положения были высказаны с полной определенностью и детально развиты, знали при жизни Дидро лишь его ближайшие друзья и единомышленники, так или иначе отражавшие их в своих публикациях. Наряду с этими произведениями посмертно были изданы критические разборы Дидро гельвециевских книг «Об уме» (1758) и «О человеке» (1773—1774), важные для характеристики понимания им процесса формирования личности, а также его антиклерикальный роман «Монахиня» (1760) и богатые диалектическими идеями нравственно-философского характера романы «Племянник Рамо» (1762) и «Жак-фаталист» (1773).

Последнее десятилетие жизни Дидро было заполнено напряженной работой, во-первых, над «Элементами физиологии», которые подвели солидную естественнонаучную базу под эскиз системы материалистического миропонимания, изложенный в «д'аламберовских» диалогах. Во-вторых, в «Жизни Сенеки» (1778; второе, значительно расширенное издание этого сочинения было опубликовано в 1782 г. под заглавием «Опыт о царствованиях Клавдия и Нерона») Дидро продолжил разработку концепции «просвещенного правления» монархов, настаивая на долге влиятельного философа быть их наставником и всячески противодействовать их деспотическим устремлениям. В-третьих, политическая мысль Дидро развивалась вместе с тем (под влиянием растущего разочарования в «просвещенных государях» и осмысления опыта американской революции 1775—1783 гг.) в направлении революционного демократизма, идеями которого он насытил сотни страниц написанных им дополнений, включенных с его согласия аббатом Рейналем в третье издание (1781) своей антиколониалистской книги «История обеих Индий», имевшей громадное значение в идеологической подготовке Великой французской революции. В-четвертых, Дидро готовился издать за границей полное собрание своих сочинений, собирая, переписывая и дорабатывая для этого их рукописи.

Умирая, Дидро отказался отречься от своих атеистических убеждений и «примириться» с церковью. Он ушел из жизни со словами: «Первый шаг к философии — это неверие».

Разработка последовательно материалистического понимания природы и человека

Перейдя на позиции материалистическо-атеистической философии под непосредственным влиянием работ Ламетри, Дидро внес громадный вклад в ее разработку и обогатил ее рядом новых фундаментальных положений.

Гносеологическо-методологические воззрения: единство чувств, разума и опыта

Начав с усвоения опосредованных вольтеровскими философскими трудами локковского сенсуализма и бэконовского эмпиризма, Дидро разрабатывал затем на этой основе новые гносео-методологические воззрения в ходе реализации последовательно материалистического объяснения природы, человеческого бытия и сознания.

Первым шагом на пути разработки гносеологии, совершенным Дидро еще в рамках деистической формы материализма, было решительное отрицание реальности божественного откровения и обоснование положения о том, что все свои знания человек приобретает за счет собственных познавательных способностей. Религиозной вере, характеризующейся им как мнимый источник столь же иллюзорных сверхъестественных «истин», Дидро противопоставил в качестве единственного надежного руководителя в поисках истины человеческий разум. Свою антидеистическую рациональность он одновременно отмежевал от априористско-антисенсуалистической умозрительности «метафизики» XVII в. Назвав в «Философских мыслях» свою позицию скептической, Дидро расшифровал ее как непризнание чисто умозрительных постулатов и доверие к тому, что воспринято чувствами и доказано. Продолжающий монтеневско-бейлевские традиции, скепсис Дидро, характерный для всех его гносеологических размышлений, с самого начала не был чисто деструктивным, а включал в себя определенный конструктивный элемент, который с течением времени становился все более значительным и прочным. При всей многозначности скептицизма Дидро в нем не было ничего агностического, напротив, он был органически связан с когнитивистскими установками, способствуя устранению препятствий с пути действительного познания.

Важнейшими среди них Дидро считал иллюзии, будто «метафизика», в той или иной мере опирающаяся на теологические представления, уже раскрыла «сущность» бытия, его атрибуты, свойства, причины и будто ее способ постижения истины является вполне надежным и при этом единственно верным.

В скепсисе Дидро выражалась также неудовлетворенность достигнутым уровнем знаний, при котором люди «сомневаются в самих основах медицины и сельского хозяйства, как они сомневаются в самых обычных свойствах веществ...». Изображая «необъятную сферу наук... как широкое поле, одни части которого темны, а другие освещены», Дидро выдвигал когнитивистскую задачу «расширить границы освещенных мест или приумножить на поле источники света». Именно в интересах прогресса знания, который представлялся ему при соблюдении определенных методологических правил вполне осуществимым, Дидро считал насущной потребностью точно определить область познанного и с полной ясностью отдать себе отчет в том, сколь

многого люди не знают и сколь многими псевдоистинами прикрывается это незнание. При этом острое скепсиса Дидро было мировоззренчески определенным. Его слова «мы не знаем почти ничего» адресовались авторам сочинений, в которых самым категоричным образом утверждалась истинность спиритуалистическо-теологических положений, например о том, что способность чувствовать «даруется» материальным существам богом: «А откуда вы знаете, что способность ощущения, по существу, несовместима с материей?» «Ведь вы, — обращался Дидро к подобным авторам, — не знаете сущности вещей вообще — ни сущности материи, ни сущности ощущения». Данный скепсис ориентировал на необходимость значительного расширения и углубления знаний о материи, расчищал дорогу для философского вывода о присущности ей всех реально существующих свойств, качеств, способностей. Говоря о представленном им в «Сне Д'Аламбера» целостном материалистическом миропонимании, что «это довольно содержательная философия, изложенная в настоящий момент в виде системы», Дидро выражал твердую уверенность, что она «будет оправдываться по мере прогресса человеческих знаний» (211, 133, 99, 98, 150, 165). Через написанный Дидро проспект «Энциклопедии» и все это возглавлявшееся им издание красной нитью проходит мысль, что в истории человечества, особенно с эпохи Возрождения, уже имел место значительный прогресс в познании людьми действительности и что в будущем он должен стать еще большим, приобрести непрерывный характер.

Эти когнитивистские убеждения высказывались Дидро при четком понимании им того, что в силу бесконечности Вселенной человеку недоступно ее исчерпывающее познание. В противовес метафизическому идеалу абсолютного знания Дидро призывал учитывать «бесконечное множество явлений природы», с одной стороны, и естественную ограниченность человеческих умов и органов чувств — с другой. Природу как объект познания Дидро уподоблял необъятной книге, в которой следующие друг за другом ученые прочитывают все новые страницы, но никто не может рассчитывать, что когда-нибудь удастся перевернуть ее последнюю страницу. Гносеологический пессимизм, который возникал у предшествующих мыслителей при осознании этого факта и который в XVII в. был с трагической силой выражен Паскалем, преодолевался Дидро на основе понимания того, что человеческое познание не только расширяется, но и углубляется, так что и на ограниченной эмпирической основе

«истолкователь природы», вооруженный правильным методом, «доходит до усвоения самой сущности порядка» (211, 94, 127). Каких-либо конкретных пределов развитию человеческого познания Дидро не ставил, будучи убежден в его возможности разрешать самые сложные «мировые загадки». Сам он с полной убежденностью и солидным обоснованием разрабатывал материалистическое решение основных мировоззренческих проблем XVIII в. Выявляя в своих гносеологических размышлениях то, что Энгельс назвал противоречием «между характером человеческого мышления, представляющимся нам в силу необходимости абсолютным, и осуществлением его в отдельных людях, мыслящих только ограниченно», Дидро приближался к уяснению того, как реально разрешается это противоречие, научное понимание которого было выработано столетием позже в марксизме. «Это противоречие, — указывал Энгельс, — может быть разрешено только в бесконечном поступательном движении, в таком ряде последовательных человеческих поколений, который, для нас по крайней мере, на практике бесконечен. В этом смысле человеческое мышление столь же суверенно, как несуверенно, и его способность познания столь же неограниченна, как и ограничена. Суверенно и неограниченно по своей природе, призванию, возможности, исторической конечной цели; несуверенно и ограниченно по отдельному осуществлению, по данной в то или иное время действительности» (1, 20, 88).

Принимая твердо установленным, что «чувства являются источником всех наших знаний» и что поэтому следует «чувствами познавать природу», Дидро вместе с тем как гносеолог преодолевал точку зрения одностороннего сенсуализма. Он полагал, что без деятельности разума познание остановится на своей первоначальной ступени, будет поверхностным, чисто фактографическим. Отвергая односторонний рационализм «метафизики» XVII в., Дидро ратовал за новую форму рациональности, которая функционировала бы в единстве с чувственностью. Как чувства, так и разум должны, согласно Дидро, находиться одновременно в тесной связи с опытом, экспериментом. По Дидро, «истинный метод философствования был и будет заключаться в том, чтобы умом проверять ум, чтобы умом и экспериментом контролировать чувства, чувствами познавать природу». Наблюдение, размышление и эксперимент Дидро называл «тремя главными средствами исследования природы», так определяя их специфическую роль в познании и взаимосвязь между ними: «Наблюдение собирает факты; размышление

их комбинирует; опыт проверяет результаты комбинаций» (211, 98).

Наблюдение, опирающееся «на обычное употребление чувств», выступает у Дидро как чувственная ступень познания, которую он считал начальной и базисной. В эту ступень он включал также «помощников наших чувств» — наблюдательно-измерительные инструменты. Надо сказать, что предметом познавательно значимого наблюдения является не только то, что стихийно имеет место в природе, но также и даже прежде всего то, что раскрывается в ней путем целенаправленных экспериментов. Знакомство с работами химиков и книгой Франклина «Опыты и наблюдения над электричеством» приводило Дидро к заключению, что «великая привычка опытных наблюдений воспитывает... чутье, имеющее характер вдохновения». Ясно видя, что эксперименты строятся на основе определенного понимания природы и носят обдуманый характер, Дидро для разработки общедоступной методологии естественно-научного исследования считал необходимым выразить свойственную им рациональность «разумными и ясными понятиями» (211, 125, 99, 98, 102, 103, 104).

Называя факты «подлинным богатством философа», Дидро усматривал крупнейший недостаток прежней «рациональной философии» в том, что свои системы, претендующие быть всеобъемлющими, она строила из известного ей ограниченного материала, не подозревая, что могут быть открыты какие-то совершенно новые материалы, и не ориентируя на их поиск «экспериментальную философию». Дидро замечал, что «время доньше опрокидывало почти все сооружения рациональной философии», поскольку для ее «архитектуры» оказывались разрушительными «глыбы» неведомых фактов, непрестанно устанавливаемых естествоиспытателями. Дидро не упускал из виду и недостатков одностороннего эмпиризма, отмечая, что предоставленная самой себе «экспериментальная физика» трудится как бы в темном подземелье, без разбору захватывая там «все, что ей попадает в руки»; она с завязанными глазами, на ощупь, «натывается на драгоценные вещи», не будучи способна оценить в полной мере их значения для познания природы (211, 101—102).

Установка Дидро на единство чувств и разума в познании конкретизировалась его призывом «группе умозрительных философов соблаговолить соединиться с группой философов действующих», чтобы «в интересах истины... все наши усилия оказались объединенными и одновременно

направленными на преодоление сопротивления со стороны природы» (211, 92). Осмысливая путь, по которому уже плодотворно шел Ламетри, этот призыв выразил суть отношения самого Дидро как философа к естествознанию и явился надежным гносеологическим ориентиром для последующих французских материалистов. Согласно Дидро, «истолкователем природы» может быть только мыслитель, который органически соединяет «рациональную» философию с «экспериментальной», что практически означало философское осмысление естественно-научного материала.

Необходимыми познавательными средствами «истолкователя природы» Дидро считал *гипотезы* и *обобщения*: «Он строит догадки о том, что еще должно быть, на основании того, что есть; из ряда обстоятельств он выводит абстрактные и общие заключения, которые для него обладают всею достоверностью чувственных и частных истин...» (211, 127). Сам Дидро выдвинул в «Мыслях об объяснении природы» семь групп «догадок», представляющих собой более или менее широкомасштабные естественно-научные гипотезы, что шло вразрез с ньютоновским правилом «гипотез не создаю», абсолютизированным деистами. Вслед за Ламетри и в известной мере Кондильяком Дидро проницательно уловил потребность теоретического естествознания («поскольку оно мыслит», по выражению Энгельса) в создании гипотез для того, чтобы не «увязать в теологии», а идти по пути объяснения природы из нее самой.

При освещении вопроса о естественно-научных гипотезах Дидро высказал целый ряд глубоких соображений. С одной стороны, он писал о необходимости «большого воображения» для формирования гипотез и тесно связанных с ними обобщений, цепь которых, основанная «на противоположностях или на столь отдаленных, едва заметных аналогиях», может, по его словам, иметь столь «странный» (в наше время сказали бы «сумасшедший») характер, что «после них грезы больного не покажутся ни более причудливыми, ни более бессвязными». С другой стороны, Дидро считал правомерными лишь такие «догадки», которые строятся на достаточно надежных «запасах знания» и могут быть подвергнуты опытной проверке. Дидро обращал при этом внимание на сложность эмпирической проверки гипотез, указывая, что лишь «для абсолютно неверных взглядов достаточно одной первой проверки». Для гипотез же, имеющих серьезные основания, необходимы многочисленные и разнообразные проверочные эксперименты, так как, разъяснял он, может обнаружиться, что частично гипотезы ложны, а

частично истинны, и это позволит внести в них необходимые коррективы. И если при «умножении опытов... не получишь искомого, то все же может случиться, что встретишь нечто лучшее» (211, 104, 117). Дидро подчеркивал, что от гипотез, обещающих «существенные открытия», следует отказываться только после того, как экспериментально будет установлено несоответствие действительности всех их аспектов.

«Странные» гипотезы и «причудливые эксперименты», для которых необходима самая большая и профессионально высокая рациональная активность «экспериментальных философов» и «истолкователей природы», Дидро рассматривал как средства выявления ее объективной сути. Усмотрение сложности процесса познания неизменно сочеталось у Дидро с обоснованием того, что оно отражает действительность и ее закономерности.

Материалистическая
концепция сознания
и критика идеализма

Такая трактовка познания была органически соединена у Дидро с материалистическим воззрением на сознание. Опираясь на Ламетри и в то же время

идя во многом значительно дальше него, Дидро, не менее обильно привлекавший медико-биологический материал (Ламетри даже принял автора «Философских мыслей» за врача!), характеризовал сознание человека как свойство присущей ему материальной организации. Считая мышление развивающимся на основе чувственных восприятий Дидро видел в органах чувств, нервной системе, головном мозге материальный субстрат всех психических процессов. Мыслящее «я» сравнивалось Дидро с «пауком», который «гнездится» в коре головного мозга, пронизав «нитьями» своей «паутины» — нервами — весь организм, так что «на поверхности вашего тела нет ни одной точки без их отростков». Данная материальная структура, формирующаяся в ходе эмбрионального развития, обеспечивает, подчеркивал Дидро, не только физиологическое, но и психологическое «единство животного». Сходящиеся в мозгу и образующие там «пучок» нервы рассматривались им как анатомо-физиологическое основание того факта, что ощущения организма оказываются соотносенными с «я», образующими в нем «пучок» восприятий. Факт единства самосознания во времени, представлявший собой для Юма неразрешимую загадку, объяснялся Дидро наличием памяти, которая сама связана с определенной материальной организацией, так что «существо чувствующее и обладающее этой организацией, пригодной для памяти, связывает получаемые впечатления,

созидает этой связью историю, составляющую историю его жизни, и доходит до самосознания». Последнее выступало как основа для возникновения собственно мыслительных операций человека, который поэтому «может отрицать, утверждать, умозаключать, мыслить» (211, 173, 165, 172, 148).

Функционирование материальных структур, делающих возможным память и вообще связывание восприятий во всех иных операциях сознания (юмовская проблема «ассоциирования идей», решаемая за счет допущения априорных «принципов ассоциации»), Дидро рассматривал с точки зрения «вибрационной теории», развитой Гартли исходя из механических аналогий, принятых еще в XVII в. Декартом и Гоббсом. Считая позволительным «сравнивать нервные волокна наших органов с чувствительными, вибрирующими струнами», Дидро писал: «Чувствительная, вибрирующая струна приходит в колебание и звучит еще долго после удара. Вот это-то дрожание, своеобразный и необходимый резонанс не позволяет объекту исчезать в то время, как ум занят соответствующим свойством» (211, 148).

Не афишируемое, но весьма реальное и важное размежевание с агностиком Юмом происходило параллельно с подчеркнутым противопоставлением Дидро своего материалистического понимания чувственных восприятий их идеалистической трактовке со стороны Беркли. Преобразуя ламетриевский образ «человека-машины» под углом зрения своих гносеологических задач, Дидро писал: «Мы — инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства — клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа и которые часто сами по себе ударяют». Ощущения, по Дидро, — это результат впечатлений, испытываемых органами чувств от различных материальных воздействий, одни из которых внешни по отношению к организму, а другие происходят внутри него, — абсурдно поэтому мнение Беркли, что существование материальных тел сводится к наличию у субъекта восприятий об этих телах, т. е. что последние оказываются существующими лишь в этих восприятиях. Замечая свойственные берклианству солипсистские тенденции, Дидро писал о нем с едкой иронией: «Был момент сумасшествия, когда чувствующее фортепиано вообразило, что оно есть единственное существующее на свете фортепиано и что вся гармония Вселенной происходит в нем». Дидро отнес Беркли к числу *идеалистов*, употребив этот термин в контексте широкого историко-философского обобщения: «*Идеалистами* называют философов, которые,

признавая известным только свое существование и существование ощущений, сменяющихся внутри нас, не допускают ничего другого» (211, 149, 151, 54). В. И. Ленин, подчеркивая значимость этого обобщения не только для XVIII в., но и для последующего развития антиматериалистической философии («с «сумасшедшим фортепиано» и с гармонией мира, происходящей внутри человека, нам придется не раз встретиться при разборе «нового позитивизма»), указывал, что «Дидро отчетливо противопоставил основные философские направления» (2, 18, 31, 32).

Следует иметь в виду, что изложенные соображения Дидро, содержащиеся в «д'аламберовском» цикле диалогов 1769 г., подводили итог критике берклианства, которую он начал тридцатью годами ранее в «Письме о слепых». Назвав тогда берклианский идеализм самой «абсурдной» из философских систем и вместе с тем отмечая крайнюю трудность его опровержения, Дидро не только обратил внимание Кондильяка на насущную потребность показать несостоятельность этой интерпретации локковского сенсуализма, но, по существу, сам в значительной мере уже решил эту задачу. Акцент на роли осязательных ощущений в обеспечении отражательной функции человеческого сознания, соединенный с учетом взаимодействия между человеком и внешним миром, оперирования человека предметами этого мира, — все это подводило Дидро к осмыслению роли практики в процессе познания. В. И. Ленин относительно данного аспекта полемики Дидро с берклианством замечал, что здесь французский философ вплотную подошел «к взгляду современного материализма (что недостаточно одних доводов и силлогизмов для опровержения идеализма, что не в теоретических аргументах тут дело)...» (2, 18, 28).

Существенно важно учесть, что призыв Дидро развернуть убедительную критику берклианского идеализма, обращенный к Кондильяку, стимулировал также глубокие материалистические размышления Тюрго. Главную задачу своего первого философского произведения, трактующего проблему происхождения языка (1750), Тюрго видел в том, «чтобы доказать существование тел и ответить на рассуждения Беркли». Понимая в согласии с Кондильяком происхождение языков как стихийный процесс, Тюрго подчеркивал, что «первичный язык — это крик в состоянии возбуждения с жестом, указывающим на предмет», который объективно существует и жизненно важен для людей. Рассматривая затем в энциклопедической статье понятие существования, Тюрго отмечал, что «в уме большинства людей» оно сложилось на основании обыденного опыта, который дает достаточные основания для того, чтобы «направлять страх, желания и действия людей-нефилософов на реальный порядок вещей, как они существуют вне нас», побуждая считать несомненной их объективность Тюрго пронизательно объяснял берклианский «имматериализм» отсутствием у философа учета уроков обыденного взаимодействия с материаль-

но-предметным миром: «Когда для этого нет никакого практического неудобства», ничто не мешает «смешивать ощущения с самими предметами». В отличие от других французских материалистов Тюрго полагал, что «никакое ощущение не может непосредственно и само собой убедить в существовании какого бы то ни было тела». Значительно усложнив в результате этого свою гносеологическую задачу, Тюрго тем не менее выдвинул целый ряд веских аргументов, позволяющих, как он писал, «утверждать существование внешних по отношению к человеческому сознанию предметов, неодоушевленных и одоушевленных материальных тел» и, таким образом, «выйти из нас самих и из этой своего рода тюрьмы», в которую мы заключаем себя, когда «вместе с идеалистами» не допускаем «никакой другой реальности, кроме нашего собственного ощущения» (128, 46, 26, 175, 185).

В «Письмах к аббату Сисэ Старшему» (1750) положение об объективном существовании материальных вещей формулируется Тюрго первоначально как «гипотеза» о причинах зрительных ощущений (поскольку основанием «имматериализма» Беркли являлась его «новая теория зрения»). Замечательно, что самые важные подтверждения этой «гипотезы» Тюрго находил при анализе того ее «испытания в опыте», которое происходило при эффективном применении оптических инструментов, созданных в соответствии с основанными на ней теоретическими положениями. Имея в виду научно рассчитанное изготовление увеличительных стекол, Тюрго писал (не отказывая себе в известной иронии в адрес берклианской точки зрения). «Я вырезаю стекло или, если хотите, идею стекла; я помещаю его между идеей моего глаза и идеей предмета; предмет увеличивается, я в нем вижу новые предметы, постоянно следуя большому или меньшему расхождению, которое было бы между лучами, если они и стекло были бы реальными» (128, 40) Подобное же совпадение теоретически ожидаемых результатов с действительным наблюдением Тюрго находил в функционировании таких сложных оптических устройств, как микроскопы и телескопы. Поэтому он считал оправданным заключить, что «гипотеза, все положения которой так хорошо подтверждаются опытом, реальна», т. е. что «вне меня существуют тела», они «беспрерывно посылают лучи, которые доходят до моего глаза, в нем преломляются, перекрещиваются и, воздействуя в различных точках на сетчатку, передают душе ощущения, которые она относит к концам этих лучей» (128, 40, 42). Это опровержение субъективного идеализма, опирающееся на осмысление гносеологического значения целесообразной практической деятельности людей, было вместе с тем направлено против агностицизма Тюрго подошел к пониманию того, что, как указывал Энгельс, «когда сообразно воспринимаемым нами свойствам какой-либо вещи мы употребляем ее для себя, — мы в этот самый момент подвергаем безошибочному испытанию истинность или ложность наших чувственных восприятий» и что если данная вещь «дает тот результат, какого мы ожидали от ее употребления, — тогда мы имеем положительное доказательство, что в этих границах наши восприятия о вещи и ее свойствах совпадают с существующей вне нас действительностью» (1, 22, 303—304).

Нужно заметить, что уподобление гносеологического субъекта музыкальному инструменту имело у Дидро ограниченный характер и не выражало всецело механистического воззрения на человека. Сам Дидро подчеркивал принципиальное различие между чувствующим и мыслящим человеком, с одной стороны, и фортепиано как механическим инструментом — с другой: оно состоит в том, что человек

«одновременно и музыкант и инструмент» (211, 149), т. е. его идеи возникают не только в результате впечатлений внешнего и внутреннего характера, но и вследствие активности сознания. С этой активностью Дидро связывал возможность человеческой свободы. Включая в число детерминаций человеческой деятельности рациональные мотивы, Дидро приходил к выводу, что она может в значительной мере определяться внутренними причинами. Размышления Дидро на эту тему шли в русле поисков единства свободы и необходимости в деятельности людей.

У Дидро, как и у Ламетри, механические аналогии в отношении человека служили в основном обоснованию его существенного родства с животными, которые тоже уподоблялись «фортепиано». Данное же родство толковалось Дидро прежде всего в том смысле, что человек и животные субстанционально тождественны, т. е. одинаково являются материальными существами. Именно исходя из этого, Дидро формулировал материалистическо-монистическое заключение, что «во Вселенной есть только одна субстанция — и в человеке, и в животном» (211, 151).

Трансформистское
воззрение на природу
и эволюционизм

Для обоснования этого заключения требовался, однако, еще материалистический ответ на вопрос о том, как возникли живые существа, в первую

очередь животные с их сложнейшим образом устроенными органами и с присущими им психическими функциями. К усмотрению возможности естественного происхождения животных и человека Дидро подошел, подобно Ламетри, на пути преодоления фиксистского воззрения на природу в целом и органический мир в частности. Естественно-научное основание трансформизма Дидро было значительно солиднее, чем у Ламетри. Оно включало в себя воззрение одного из корифеев французской науки XVIII в. Бюффона (см. 106), которые вместе с космогонической гипотезой И. Канта и эволюционистской гипотезой К. Вольфа (и с некоторым опережением по отношению к ним) пробивали брешь в метафизическом представлении об абсолютной неизменяемости природы во времени.

Естественно-научный
трансформизм Бюффона

Жорж Луи Леклер де Бюффон (1707—1788) получил юридическое образование, но под влиянием Просвещения обратился к естественным наукам, которые он некоторое время изучал на медицинском факультете, а большей частью усваивал самостоятельно, сочетая это с их творческой разработкой и практическим применением (к лесоводству, металлургии, domestikации животных) Он писал работы по математике (за которые в 1733 г. был избран адъюнктом Французской академии — ее

полноправным членом он стал двадцатью годами позже), физике, прикладной ботанике, опубликовал «Теорию ракет и способы их усовершенствования». Со времени назначения Бюффона в 1739 г. директором ботанического («королевского») сада, который он превратил в первоклассное научное учреждение с солидным естественно-научным музеем («кабинетом короля»), главным делом его жизни стало создание «Естественной истории», потребовавшей без малого 50 лет напряженной работы и достигшей объема в 36 томов. Это грандиозное произведение, которое стало быстро известным во всей Европе и по мере выхода очередных томов переводилось на иностранные языки, включая русский, было задумано и осуществлено Бюффеном как антитеза «Системе природы» знаменитого шведского натуралиста Карла Линнея (1707—1778), первое издание которой вышло в 1735 г. и работу над которой ученый продолжал вплоть до своей кончины. Бюффона не удовлетворяло, во-первых, то, что линнеевское изображение природы ограничивалось описательно-формальной классификацией минералов, растений и животных (великую научную значимость решения этой задачи он не понял). Сам он стремился к значительно более глубокому обобщению эмпирических фактов естествознания, выдвинув девиз: «Собирайте факты для того, чтобы получить идею». Во-вторых, Бюффона отталкивал фиксистский характер построений Линнея, «метафизической ошибкой» которого он считал «непонимание продвижения природы», ее «вечного течения».

Естественно-научные обобщения Бюффона, которого Дидро причислял к «великим философам» своего времени, имели материалистический смысл, который он сознательно вуалировал из-за нежелания вступать в конфликт с теологами, но который был достаточно ясен для вдумчивых читателей. Бюффон утверждал положение о неисчерпаемой «живой мощи природы», являющейся «работником безостановочно активным», средствами и материалами которого служат «время, пространство, материя». Во всех своих объяснениях природных процессов и образований Бюффон оперировал исключительно естественными причинами, считая, что «притяжение и отталкивание суть два главных инструмента воздействия мощи природы на косные тела, а тепло и живые органические молекулы — те активные принципы, которые она использует для формирования и развития организованных существ» (133, 31). Если в конкретно-научном плане Бюффон отказался от картезианской «физики» в пользу ньютоновства, то ее материалистическая ориентация была им воспринята и углублена.

Наибольшее научное и мировоззренческое значение имела трактовка Бюффеном геокосмических и биологических проблем.

В I томе «Естественной истории», озаглавленном «История и теория Земли» (1749), Бюффон выдвинул вторую после Декарта космогоническую гипотезу, согласно которой Земля и другие планеты Солнечной системы образовались из вещества, отторгнутого от Солнца скользящим ударом по нему некоего массивного небесного тела («кометы»). Закладывая основы исторической геологии, Бюффон считал вытекающим из научных фактов, что первоначально Земля находилась в раскаленном состоянии, после остывания покрылась океаном, образовавшимся из конденсировавшихся паров воды, часть которых затем просочилась в подземные пустоты, в результате чего обнажились и стали сушей возвышенные участки. Бюффон полагал несомненным существенное изменение рельефа Земли, последовательно формировавшегося остыванием ее массы, океаническими отложениями и вулканической деятельностью. Не считаясь с библейской «геохронологией» (6—7 тыс. лет, по подсчетам теологов), Бюффон на основе вычисления скорости предполагаемого остывания Земли и отложения осадочных пород заключил, что она существует не менее 75 000 лет. Эта цифра, потрясавшая своей величиной воображение людей XVIII в., была первым

приближением к научному пониманию длительности существования Земли, вводя понятие геологического времени. В ответ на осуждение теологами этих воззрений Бюффон заявил, что верит-де в библейское учение о творении богом Земли, а свою гипотезу выдвинул «только как чисто философское предположение», не претендующее на истинность. По поводу принятой им тактики формального признания правоты теологов и фактического отстаивания своих научных воззрений (в сочинении «Об эпохах природы», опубликованном в 1778 г., Бюффон изложил их еще более обстоятельно и обоснованно) он говорил в доверительной беседе: «Никогда не надо биться лбом, как это делали Дидро, Вольтер, Гельвеций». Труды Бюффона были известны Канту и, видимо, стимулировали разработку им другой, более близкой современным научным представлениям космогонической гипотезы, обнаруженной в 1755 г., но оставшейся в безвестности вплоть до появления в конце XVIII в. аналогичной ей гипотезы французского ученого П. С. Лапласа (1749—1827).

Принципиально важно, что естественными причинами Бюффон стремился объяснить не только образование Солнечной системы, но и появление на Земле живых существ, — проблему, решением которой остановилась мысль Канта. Возникновение жизни Бюффон объяснял при помощи гипотезы о рассеянных в природе «органических молекулах», из которых при благоприятных условиях формируются организмы; тем самым фактически ставился вопрос образования в неживой природе органических соединений и их значения в качестве субстрата жизни.

Сначала Бюффон предполагал, что все виды животных возникли непосредственно из «органических молекул», но затем склонился к убеждению, что так образуются лишь некие исходные виды (или даже один вид), порождающие затем все другие. Поставив в IV томе «Естественной истории» (1753) вопрос, не происходят ли от общего предка виды, объединяемые систематиками в одно семейство, Бюффон, в сущности, ответил на него утвердительно (без обиняков это было сделано им 13 лет спустя в XIV томе), хотя, мистифицируя теологов и не давая им новой возможности осудить себя за отход от библейского креационизма, сразу же заявил, что это всего лишь несостоятельная гипотеза. Но развернул он ее весьма основательно и глобально, причем подчеркнул вытекающие из нее материалистические выводы: если установлено естественное «перерождение» хотя бы одного вида в другой (например, лошади в осла или наоборот), то «не было бы границ могуществу природы и не было бы ошибкой предположить, что она с течением времени может из одного существа извлечь все прочие организованные существа» (133, 355). Это «перерождение» природы видов («денатурирование») Бюффон объяснял воздействием меняющихся условий их существования, что прокладывало дорогу к пониманию эволюционной значимости приспособления организмов к среде. Труды Бюффона закладывали основы зоогеографии, в том числе исторической, преодолевая существенный недостаток чисто классификационных описаний природы, который состоял, как отмечено Энгельсом, в том, что «о сравнении между собой форм жизни, об изучении их географического распространения, их климатологических и тому подобных условий существования почти ещене могло быть и речи» (1, 20, 348). Не случайно, что создатель первого целостного учения об эволюции видов Ж. Б. Ламарк был учеником Бюффона. Своего предшественника видел в нем Ч. Дарвин, указав в предисловии к «Происхождению видов»: «Первый из писателей новейших времен, обсуждавший этот предмет в истинно научном духе, был Бюффон».

В мыслях Бюффона о том, что с появлением людей на Земле наступает «царство человека», который своей деятельностью постепенно начинает играть главную роль в изменении природы, В. И. Вернадский усматривал истоки разрабатывавшегося им учения о «ноосфере». Стоит отметить, что

Бюффон решительно осуждал хищническое отношение к природе, ратовал за рационально-бережное природопользование, способствующее ее улучшению. В осторожной форме, но недвусмысленно Бюффон осуждал и различные «несовершенства управления», считая, что оно в свою очередь должно быть улучшено так, чтобы его главной целью стала забота о «сохранении людей, сбережении их пота и крови благодаря миру, обилию пищи и жизненных удобств...». Разделяя идеалы Просвещения, в развертывании которого он сам вносил значительный вклад, Бюффон считал XVIII век эпохой, когда человечество, истрадавшееся от войн и использования своей изобретательности во зло или на пустые развлечения, поняло, наконец, что «истинной славой его является наука, а настоящим счастьем — мир» (133, 196).

В развертывании Дидро материалистическо-трансформистского воззрения на природу можно выделить три этапа.

а) *На первом этапе, в «Письме о слепых», Дидро, отвергая фиксизм теологов и деистов как необоснованное допущение, высказал в самой общей форме альтернативное предположение, что «в начале времен... находившаяся в брожении материя породила Вселенную» и далее живые существа на Земле. Это порождение характеризовалось как результат движения, которое «продолжает и будет продолжать комбинировать массы материи, пока из них не получится какая-нибудь жизнеспособная комбинация». Дидро считал неизбежным, что в силу непреднамеренности такого рода «комбинирования» возникало «лишь несколько хорошо организованных существ среди массы уродливых», так что, например, «животные при первоначальном своем образовании... были одни без головы, а другие без ног», «некоторые из них не имели желудка, а другие не имели кишок». Дидро вводил идею своего рода «естественного отбора» для объяснения причин исчезновения первоначальных «неудачных комбинаций «материи», указывая, что из возникших тогда существ сохранились лишь те, «строение которых не заключало в себе серьезного противоречия и которые могли существовать самостоятельно и продолжать свой род» (211, 59, 58). Так развенчивалось Дидро на первых порах физикотеологическое доказательство бытия бога, которое тремя годами ранее использовалось им самим в «Философских мыслях» для теоретического обоснования деизма.*

б) *Второй этап, представленный «Мыслями об истолковании природы», характеризуется прежде всего тем, что трансформистское воззрение выражено Дидро уже не в форме неверифицируемого предположения, а как имеющая солидное естественно-научное основание философская истина, претендующая быть «общей системой Вселенной».*

Расхожей «мудрости», считающей, что «нет ничего нового под луной», Дидро противопоставляет философское убеждение в необходимой и универсальной изменяемости природы во времени, имеющее первостепенное значение для ее правильного понимания. Подчеркивая, что «скептическое» сомнение в неизменности актуально существующих формообразований материи зарождается «после глубокого размышления над некоторыми явлениями», Дидро серией риторических вопросов проводил мысль о том, что наблюдаемые людьми металлы, растения, животные некогда были существенно иными. Дидро уподоблял фиксизм предельно ограниченной точке зрения на мир насекомого-однодневки, которое именно из-за этой временной ограниченности не в состоянии уловить глубоких трансформаций природы. Дидро утверждал тем самым диалектический взгляд на природу как имеющую свою историю, указывая, что в воззрение на нее «ввел понятие настоящего прошлого и будущего», «включил идею последовательности в определение, данное... природе» (211, 131, 130).

Далее Дидро выдвинул весьма глубокое и, по сути дела, диалектическое философское обоснование всеобщей изменяемости природы, генетически связанное с лейбницанством. Это обоснование исходит из другого фундаментального для французского материализма принципа, утверждаемого Дидро, — «абсолютной разнородности всего существующего» (211, 129). Направляя последний принцип против механистическо-метафизического представления, что «все существа природы были созданы из безусловно однородной материи», Дидро считал правомерным утверждать, что материальные первоначала, «элементы, по существу, должны отличаться друг от друга...» Этот значительный шаг вперед на пути понимания качественной определенности материи был сделан Дидро в ходе осмысления новых естественно-научных фактов, выявляемых формирующейся химией. Согласно Дидро, качественная разнородность, «гетерогенность» материальных «элементов»* как таковая уже выражает изменяемость материи.

* Стоит отметить поистине гениальную догадку Дидро о возможности в будущем, по мере научно-технического прогресса, осуществлять деление материальных частиц, которые в природных условиях существуют как «элементы»: «Какая-нибудь искусственная операция деления элементарной материи» может пойти «дальше того, чем оно производилось, производится или будет производиться в сочетании природы, предоставленной самой себе» (211, 130).

Из эмпирически очевидных фактов индивидуальной изменчивости растений и животных Дидро делал далеко идущий трансформистский вывод: «Если существа последовательно меняются, переходя через незаметные оттенки, то неизменно текущее время должно будет в конце концов установить самое большое различие между формами, существующими теперь, и теми, которые будут существовать в будущем» (211, 129, 130).

В-третьих, свою трансформистскую концепцию Дидро теснейшим образом соединил с положением о чувствительности как существенном свойстве материи. Высказанное вслед за Ламетри, оно приобрело у Дидро во многом иной, более широкий и фундаментальный смысл, имея одновременно новую естественно-научную основу. При этом гилосенсизм оказался соединенным с органицизмом. Опираясь на Бюффона и в известной мере на другого выдающегося французского ученого-философа Мопертюи (1698—1759), который производил материалистическую переработку лейбницевского учения о монадах, Дидро высказал убеждение, что «элементы» материи — это не механические атомы, а «органические молекулы». Не соглашаясь с приписыванием Мопертюи этим частицам материи всех проявлений психики («желание, отвращение, чувство и мысль»), Дидро считал, что «следовало бы удовлетвориться предположением чувствительности в тысячу раз меньшей, чем чувствительность... животных, наиболее близких к мертвой материи» (211, 124). Называя эту универсальную и фундаментальную чувствительность «глухой» или «тупой», он видел в ней онтологическое основание способности к ощущению, присущей животным. В. И. Ленин считал интересным и заслуживающим большого внимания предположение Дидро (и ряда материалистически мыслящих естествоиспытателей XIX—XX вв.) о существовании «в фундаменте самого здания материи» «способности, сходной с ощущением», отмечая в то же время, что «в ясно выраженной форме ощущение связано только с высшими формами материи (органическая материя)...» (2, 18, 39, 40).

«Органическую молекулу» Дидро определенно отличал от живого существа, организма как такового, — его гилосенсизм и органицизм не были тождественны гилозоизму и «органицизму», хотя и были с ними тесно связаны.

Выразителем классически четкого гилозоизма явился Жан-Батист Робин (1735—1810) как автор пятитомного сочинения «О природе», опубликованного в 1761—1768 гг. в Амстердаме. Философские воззрения Робин,

получившего теологическое образование и несколько лет являвшегося членом ордена иезуитов, но затем порвавшего с ним и примкнувшего к просветительскому движению, формировались под воздействием, с одной стороны, французского материализма, прежде всего идей Дидро, а с другой — монадологии Лейбница, идеалистическо-«метафизический» характер которой он не смог полностью преодолеть. По характеристике Маркса, Робинэ — «тот французский материалист, который больше всех сохранил еще связь с метафизикой и за это удостоился похвалы Гегеля...» (1, 2, 145).

В понимании Робинэ «жизнь есть существование свойство материи» и «вся материя» не просто «органическая, живая», но еще и «животная», в том смысле что ее «элементами» являются «анималькулы», т. е. мельчайшие животные всякого рода; первоначально они представляют собой зачатки, которые растут при благоприятных условиях, наступающих при оплодотворении, «развертываются» в полноценных животных. Перечисляя своих многочисленных предшественников, Робинэ с гордостью заявлял, что он первым решил «превратить все в животное», «сделать из животного царства универсальное царство...». Робинэ считал, что при уничтожении тех или иных животных их тела не превращаются в мертвую материю, а распадаются на частицы, являющиеся иного рода живыми существами, которые могут разлагаться на еще более мелких животных и т. д., — абсолютно простых «элементов» материи нет, и при любом их разделении не возникает чего-либо совершенно безжизненного: «Вся материя остается живой, изменяются только форма и сочетания ее» (123, 443, 437, 400, 444).

Отвергая гипотезу Бюффона об «органических молекулах» и ее философскую разработку Дидро, Робинэ посредством радикального гилозоизма снял проблему перехода от неживой материи к органическому миру, как якобы надуманную. «Анималькулизм» Робинэ не усиливал позиции материализма, а означал отход от них, поскольку обосновывался ссылкой на божественное творение в деистическом духе. По Робинэ, «зачатки не образовались и не образуются» естественным путем, «они — непосредственные создания творца». Крупнейшие биологи XVIII в. — Бюффон, Бонне и другие — расценили «анималькулизм» Робинэ как концепцию, несостоятельную с естественнонаучной точки зрения. Надо заметить, что этот «анималькулизм» означал громадный шаг назад в трактовке физических явлений. То что самому Робинэ представлялось «углублением» понимания природных процессов по сравнению с «ходячей физикой», оборачивалось неуместным и даже комическим биологизированием. Так, расширение воздуха при нагревании и его сжатие при охлаждении Робинэ «объяснял» тем, что «воздушные анималькулы в виде согнутых спиралью червячков», преимущественным питательным веществом для которых служит «огонь», «обжираются им, переполняются им», в результате чего расширяются, а «за этим следует пищеварение, обильная испарина и, может быть, не менее обильные выделения, влекущие за собой уменьшение вздутости и расширения благодаря потере материи, бывшей причиной этого». Биологизация физических явлений шла у Робинэ рука об руку с их психологизацией, так как он приписывал им черты человеческого сознания, антропоморфизировал их. Согласно Робинэ, алмаз «обладает внутренним сознанием своего превосходства» над другими веществами, золото «знает» о своем «почете» у людей, камень при шлифовке начинает блестеть вследствие «понимания... чего от него хотят», магнит притягивает из кучи разнообразного сора железные опилки «в силу своей симпатии к ним», а «магнитная игла не совершенно лишена знания того, насколько она полезна морякам, и... благодаря счастливой симпатии она так любезно соглашается указывать им путь в их гибельных странствиях» (123, 441, 490, 470—471). К таким наивным антропоморфизмам, возмущающим преднаучные представления античности и средневековья, приводило Робинэ расширение гилозоизма до гипотезизма.

Гипотеза об «органических молекулах» использовалась Дидро для объяснения естественными причинами процесса образования животных. Он предполагал, что под влиянием присущей этим молекулам «глухой чувствительности и разницы в структуре» они приходят в движение, «вступают в разнообразные соединения, пока каждая из них не найдет наиболее подходящего положения для своей фигуры», результатом чего оказывается то или иное живое существо как определенная система «различных органических молекул». Делая формальный реверанс в сторону теологии (чтобы после этого совершенно не считаться с ней), Дидро писал, что «если бы вера не учила нас, что животные вышли из рук творца в таком виде, какими мы их видим... то отдающийся своим догадкам философ» мог бы предположить, что извечно существующие материальные «элементы» соединяются в благоприятных условиях таким образом, что образуются всевозможные виды животных вплоть до человека (211, 124, 131).

Уделив внимание отличному от данной гипотезы предположению Мопертюи, что «некогда существовало лишь первоживотное, прототип всех животных, и природа только увеличивала, уменьшала, трансформировала, умножала, ликвидировала его известные органы», Дидро отверг его, почувствовав, видимо, наличие в нем спиритуалистическо-«метафизических» импликаций. Правда, мистифицируя теологов, Дидро изобразил дело так, будто хочет при этом избежать опасности «наиболее соблазнительного вида материализма», к которому — в виде отождествления мира с богом — ведут некоторые возможные следствия из гипотезы «прототипа» (211, 97, 124).

Горячим приверженцем концепции «прототипа» явился Робине, убежденный, что «эта великая и важная истина» есть «ключ к универсальной системе и основа всякой истинной философии». «Прототипом» Робине считал человека, понимаемого как самое совершенное существо, стоящее «во главе... великой иерархии обитателей земли» (123, 505). Постулируя наличие одной-единственной линии развития и рассматривая его под телеологическим углом зрения, Робине видел в последовательных ступенях «естественной иерархии существ» «соответствующие достижения бытия при движении его к человеку», так что «камень, дуб, лошадь, обезьяна, человек» изображались как «постепенные и последовательные вариации прототипа.. » (123, 388, 505, 508).

«Прототипические» тезисы Робине шли в направлении, противоположном научно-детерминистическому и вместе с тем материалистическому пониманию эволюции. С одной стороны, надуманная антропоморфно-финалистская модель последней побуждала Робине усматривать эволюционное движение там, где его в действительности не было, и не замечать его очень важных реальных проявлений. Так, в сугубо внешнем сходстве некоторых минеральных образований с очертаниями органов человеческого тела

Робине увидел «первые опыты природы», «учащейся создавать человека», а окаменевшие остатки животных и растений он в противоположность палеонтологам характеризовал как случайные формы «фигурных камней», «выросшие» из каменных «зачатков». С другой стороны, «прототип» связывался Робине с допущением «первоначального универсального плана», согласно которому «все существа были задуманы и образованы...». Для обозначения «прототипа», представляющего в виде имматериального, «интеллектуального принципа», Робине использовал термин «идея», вложив в него смысл, который находится на перепутье между платонизмом и гегелизмом. Видя во всех существах, от камня до человека, «продукты одной и той же более или менее развитой идеи», Робине подчеркивал, что его «новый взгляд на природу и ее произведения» сводит «их все к одной-единственной творческой, создавшей их идее...». В проглядывающий у Робине абрис объективно-идеалистической концепции развития было включено диалектическое представление о свойственном всем существам единстве таких противоположностей, как «доброе» и «злое». По Робине, именно «в результате этого поразительного контраста», являющегося «метафизической» необходимостью, образуется «гармония мира» (123, 506, 516, 481, 398, 504, 508, 509, 85). Следует заметить, что сочинение Робине «О природе» уже в 60-е годы переводилось на немецкий язык и было хорошо известно в Германии.

С напускным «благочестием» предлагая «читать всемогущего в самих творениях природы», т. е., по сути дела, саму природу как таковую в качестве действительно всемогущей и всепорождающей реальности, а не падать ниц «перед призраками своего воображения», Дидро противопоставил телеологическому миропониманию солидно обоснованный принцип материалистического детерминизма как единственно плодотворный в научном и философском отношении. В ходе экспликации этого принципа Дидро утверждал бесконечность материальной природы во времени, ее несотворенность и неуничтожимость. «Предположите, — писал он, — что какая-нибудь молекула переместилась; перемещение это зависит не от нее самой; соответствующая причина восходит к следующей причине; эта последняя причина — к своей, и так далее; таким образом, нельзя будет найти естественных пределов для причин в истекшем времени». С другой стороны, перемещение молекулы «повлечет за собой соответствующее действие; это действие — новое действие, и так далее; и нельзя будет найти естественных пределов для действий во все последующие времена» (211, 124, 127). С точки зрения бесконечности причинно-следственных связей выглядел абсурдом телеологическо-теологический поиск «конечных» причин, выступающих в роли «первопричин».

в) *Третий этап* представлен циклом «*д'аламберовских диалогов (1769)*, где «чувствительность» весьма категорично определяется как «общее и существенное свойство материи» (211, 143). Здесь Дидро, во-первых, выдвинул и попытался обосновать положение, что на Земле не только в «изначаль-

ные» времена происходило естественным путем образование животных, но и в настоящее время точно так же возникают простейшие из них. Продолжая рассматривать этот процесс как агрегирование «органических молекул» (в характеристике которых появляются гилозоистические положения), Дидро усмотрел в соединении большей или меньшей массы молекул основание того, что образующиеся сложные целостности становятся подлинно живыми и ощущающими существами. Дидро придавал важное значение также факту прямого (у растений) или опосредованного (у животных) пищевого ассимилирования минеральных веществ, молекулы которых таким путем включаются в состав живых существ. Наконец, опыты Нидгема (эксперименты этого известного микробиолога XVIII в. оказались, как показало дальнейшее развитие науки, некорректными) были в глазах Дидро свидетельством того, что простейшие и мельчайшие из этих существ непрерывно образуются на Земле при благоприятствующих этому сочетаниях веществ и без всяких зародышей, просто в результате присущего материи «брожения». Извлеченное из названных опытов представление о «бесконечном числе микроскопических существ в атоме, находящемся в состоянии брожения», использовалось Дидро при обосновании идущего от Эпикура и Ламетри положения, что «Земля содержит семена всего и что порода животных возникает из этого брожения...» (211, 160).

Во-вторых, наряду с таким традиционным для материалистической мысли воззрением на происхождение видов последнее начинает трактоваться Дидро с новой, собственно эволюционистской точки зрения — в соответствии с достижениями развивающейся биологии. Он весьма определенно высказал мысль, что если простейшие первоорганизмы возникли из неживой природы, то виды сложнее организованных живых существ образуются в результате трансформации предшествующих более простых видов. Не ограничиваясь ссылкой на всеобщий закон бытия — «все беспрестанно меняется», «все существа превращаются одно в другое, поэтому и все виды» (211, 164), Дидро высказал и основательно разработал положение о конкретных естественных причинах такого изменения наличных видов, при котором они дают начало другим видам. Во главу угла своей эволюционистской концепции Дидро положил необходимость для животных быть приспособленными к среде обитания, более содержательно и тонко осмысливая ранее отмеченный феномен вымирания тех организмов, строение которых оказывается не соответствующим задаче обеспечения их жизнедея-

тельности и воспроизводства их. Считая, что «все окружающее непрестанно меняется», Дидро указывал, что в условиях изменившейся среды животные должны для удовлетворения первоначальной жизненной потребности — в пище — совершать непривычные движения, по-новому использовать наличные органы, например тянуть шею за ставшими высоко расти плодами или пытаться схватывать и удерживать пищу лапами. Дидро опирался на достаточно известные факты, что интенсивно работающие органы увеличиваются, становятся сильнее в результате повышенного притока к ним питательных веществ, тогда как мало «упражняемые» органы, наоборот, уменьшаются в размерах и ослабляются. Он разделял при этом убеждение большинства современных ему биологов, что приобретенные в ходе такого функционирования органов изменения передаются по наследству и потому делаются все более значительными, приводя к тому, что после смены многих поколений особи эволюционирующего вида становятся существенно иными, приобретшими жизненно важные для них новые органы и утратившими ряд прежних органов за их ненадобностью в изменившихся условиях, — возникают новые виды, у одних из которых длинная шея дает возможность использовать в пищу высоко растущие плоды, а у других развитая кисть конечностей позволяет совершать самые искусные хватательные движения. Эволюционистская концепция Дидро представляла собой материалистическое осмысление тех построений теоретической биологии XVIII в., которыми подготавливалась почва для появления в следующем столетии сначала ламаркизма, а затем дарвинизма.

Эволюционизм Дидро — одно из самых значительных проявлений складывания диалектического подхода к пониманию природы. Однако в этом воззрении имелась и метафизическая ограниченность, однотипная ограниченности лейбницевого эволюционизма и теоретически зависима от нее (а непосредственно навеянная, видимо, Робине): признание сугубой постепенности процесса развития природы, отрицание даже возможности скачкообразного перехода в нем от одного качественно определенного образования к другому. Дидро казалось, что совмещение положений о материальном единстве мира и его изменяемости — «все меняется, все проходит, остается только целое» (211, 160) — немыслимо без допущения «непрерывной цепи» бытия, в которой нет никаких «пробелов» и переход от одной «индивидуальности» к другой заполнен массой промежуточных форм, каждая из которых отличается от соседних «неосу-

тимым», минимальным образом. У Дидро отсутствовал также категориальный аппарат, необходимый для осмысления диалектики процесса развития.

К разработке этого аппарата во французской философии XVIII в. пошел в некоторой степени лишь Дешан, который для разрешения «загадки существования» вводил две противоположные и вместе с тем нераздельно связанные категории — Целое и Все. Согласно Дешану, «Всё в Целом, и Целое есть Все», но «отношение Всего к Целому чисто отрицательное», поскольку «Всё и Ничто — одно и то же». В этих положениях выражены мысли о единстве бытия и ничто, утверждения и отрицания, конечного и бесконечного. Однако у Дешана эти начатки диалектики понятий, которые первый исследователь его воззрений Э. Боссир квалифицировал как «предшествование гегелизма во французской философии», не получили дальнейшей разработки, и он не понял их значимости для всего процесса познания, заявляя, что «Все, однажды познанное, не имеет более значения для раскрытия истины» (102, 132, 124).

Учение о внутренней активности материи

Существенным заключительным звеном в разработанном Дидро материалистическом миропонимании

явилось учение об универсальной внутренней активности материи, изложенное в «Философских принципах относительно материи и движения» — произведении, написанном в год публикации «Системы природы», где имеется аналогичная трактовка движения. Это учение представляет собой, видимо, плод совместного творчества Дидро и Гольбаха, которому был присущ постоянный интерес к физико-химическим феноменам и глубокое знание их. Их философским обобщением, сделанным с учетом вклада Толанда в материалистическое понимание движения, и является рассматриваемое учение, критически заостренное против идеи божественного «перволотчка», выдвинутой Декартом в связи со своей сугубо механистической концепцией движения.

Преодолевая слабости этой концепции, Дидро, во-первых, показал ее неадекватность уже физике XVII в., в том числе той, одним из творцов которой был сам Декарт. Мнение последнего о том, что материя характеризуется лишь атрибутом протяженности и что поэтому «тело... само по себе бездеятельно и бессильно», — это, по убеждению Дидро, «ужасная ошибка, идущая вразрез со всякой физикой...». Прежде всего Дидро считал это мнение не соответствующим тому, что материальным телам присуща инерция. Он настаивал на том, что ее следует рассматривать как своеобразную внутреннюю силу материи, проявляющуюся в сопротивлении внешнему воздействию. Еще одну внутреннюю силу материи Дидро усмотрел в открытом Ньютоном всемирном тяготении: если каждая частица вещества

притягивает другие, значит, она обладает неотделимой от нее силой и «эта внутренняя сила молекулы неистощима» (211, 135, 136).

Во-вторых, декартовскую концепцию материи и движения Дидро рассматривал как не адекватную «всякой здравой химии», имея здесь в виду знания своей эпохи. Отвергая представление о телах как обладающих лишь механическими свойствами, Дидро подчеркивал, что он в качестве «физика и химика» берет тела «такими, каковы они в природе»: «Для меня они существующие разнородные тела, наделенные свойствами и деятельностью; они действуют в природе, как в лаборатории, где искра не сосуществует рядом с тремя соединенными молекулами селитры, угля и серы без того, чтобы произошел неизбежный взрыв». Давнее убеждение Дидро в гетерогенности материи оказалось теперь развито в направлении обоснования внутренней активности последней: каждое качество трактовалось как проявление специфической активности материальных частиц или тел. Подытоживая, Дидро писал, что «тело преисполнено деятельности и само по себе, и по природе своих основных свойств, — рассматриваем ли мы его в молекулах или в массе». Согласно Дидро, «на всякую молекулу следует смотреть как на средоточие трех родов действий»: (1) «действия тяжести, или тяготения»; (2) «действия внутренней силы, свойственной ее природе как молекуле воды, огня, воздуха, серы»; (3) «действия всех других молекул на нее» (211, 136, 135, 137).

Отход от механицизма в трактовке качественной определенности материи и источника ее движения сопровождался у Дидро преодолением взгляда на движение как лишь перемещение в пространстве. Придавая своему пониманию того, что механическое движение не есть единственная или фундаментальная его форма, оттенок парадоксальности, Дидро заявлял: «Перемещение тела с одного места на другое не есть движение, а только действие его. Движение есть как в перемещающемся теле, так и в покоящемся» (213, 1, 368). Это положение Дидро иллюстрировал примером с неподвижно лежащей на земле глыбой мрамора, которая со временем разлагается в силу присущего ей внутреннего движения составляющих частиц и как таковая исчезает. Эти соображения Дидро приближали его (вместе с Гольбахом, высказывавшим аналогичные мысли) к диалектическому взгляду на движение как изменение вообще.

Рассмотренное учение Дидро принципиально важно как убедительная материалистическая альтернатива той спери-

туализации обнаруживаемых в материальных телах сил, которая была начата Лейбницем. Если последний от выявления ограниченности узкомеханистической трактовки материи Декартом шел к идеализму, то Дидро обогащал понятие материи и тем самым развивал материализм. Если Лейбниц, по выражению В. И. Ленина, «через теологию подходил к принципу неразрывной (и универсальной, абсолютной) связи материи и движения» (2, 29, 67), то Дидро устанавливал наличие этой связи в рационально-материалистической форме и в противовес теологии.

Учение Дидро о материальной сущности обнаруживаемых во Вселенной сил создавалось также как антитеза тому новому варианту их спиритуализации, который был представлен Робине в последнем томе «О природе» (1768). Здесь видоизменение активности при переходе от низших ступеней вселенской иерархии существ к высшим ступеням изображалось как дающее основание для «смелой гипотезы», согласно которой «активная сила», отличная от материи, первоначально представляет «лишь минимальную часть бытия», а потом в ходе постепенного развития «становится главной частью его» и притом «совершенно дематериализуется», «превращаясь под конец в чистый дух». Робине далее считал обоснованным предположить, что «эта сила... есть самый существенный и самый универсальный атрибут бытия или даже, лучше сказать, сущность бытия, и что материальное есть орган или средство, при помощи которого эта сила проявляет свои действия». Ход рассуждений Робине, идущих от признания дуализма материи и силы к утверждению примата духовных сил, увенчивало объективно-идеалистическое положение о том, что наряду с «видимым миром» материи, представляющим собой «совокупность явлений и ничего более», существует еще «невидимый мир» как совокупность «всех сил», причем последний есть «основа, субъект видимого мира», и к этой основе «нужно сводить все реальное и субстанциальное природы» (123, 510).

Антиклерикализм и атеизм

Критическое преодоление христианской религии Путь Дидро к философии проходил через критическо-рациональное преодоление христианского вероучения.

Вдумываясь в Библию, он в самой этой «священной книге» находил «основания для неверия». Тот факт, что «в одних Евангелиях повествуется об очень важных событиях, о которых ни словом не упоминается в других», давал Дидро основание усомниться, что евангелисты были очевидцами описываемых ими деяний Иисуса. Привлекая внимание к тому обстоятельству, что «в первые века христианской веры существовало шестьдесят Евангелий», из которых в дальнейшем пятьдесят шесть были самими церковниками «отброшены, как ребяческие и вздорные», Дидро ядовито вопрошал: «Не осталось ли кое-что из этого и в тех, которые были сохранены?» Он подчеркивал, что «отбор рукописей, исправление отдельных мест, наконец, составление

канонического свода» производились священнослужителями, которые, хотя и претендовали на «боговдохновенность», фактически действовали лишь по своему человеческому разумению и страстию, заключая из этого, что основоположения христианской веры имеют чисто «человеческий характер». Точно так же на «священную историю», запечатленную в Ветхом завете, Дидро считал правомерным смотреть «как на простое произведение человеческого ума» (212, I, 121, 130, 111). Обобщая, Дидро указывал, что во всех религиях «от имени бога говорили всегда люди», никогда не предъявлявшие «верительных грамот» (210, 234).

Предметом острой критики сделал Дидро ссылку на сообщаемые Библией «чудеса» как доказательство ее «боговдохновенности». Во-первых, он обращал внимание на то, что рассказами о якобы имевших место «чудесах» заполнены «священные книги» и предания всех народов и для отличения «истинных» чудес от «ложных» верующему не остается иного средства, как всецело положиться на авторитет своей религии. Таким образом, «чудеса», призванные подкреплять религиозную веру, сами нуждаются в опоре на нее — этот критический вывод Дидро точно вскрывал библейскую антиномию. Во-вторых, со ссылкой на естественные Дидро указывал на физическую невозможность «чудес», заключая из этого, что «доказывать Евангелия с помощью чуда — значит доказывать нелепость с помощью противоположного явления». Придавая этому заключению универсальную значимость и афористическую выразительность, Дидро писал, что вообще «события, которые полагаются в основу религий, древни и чудесны, т. е. самое сомнительное, что может быть, приводится в доказательство самого невероятного». С разящим сарказмом Дидро замечал, что «в истории всех народов есть события... которых нельзя отрицать, не впадши в нечестие, и которых нельзя признать, не впадши в слабоумие» (219, I, 126, 114). В-третьих, само «усмотрение» приписываемых действию богов «чудес» Дидро связывал с субъективной ориентированностью религиозного сознания, побуждающей верующего принимать ожидаемое за действительное: «Чудеса там, где в них верят, и чем больше верят, тем чаще они случаются», и именно в силу ослабления наивной веры «у нас чудеса стали довольно редким товаром» (210, 229).

В итоге всего этого Дидро квалифицировал «чудеса», сообщаемые в Библии и «житиях святых», как мифы, которые ничуть не достовернее «языческих» повествований «об Уране, Сатурне, Титанах, о Минерве, выходящей в полном

вооружении из головы Юпитера, о Юноне, забеременевшей от Марса только потому, что она вдохнула запах цветка...» (210, 231). Обнаружение Дидро родства христианской догматики («вочеловечение» бога, непорочное зачатие «божьей матерью»), воскресение умерщвленного «сына божия» и его вознесение на небо) с предшествующими «языческими» мифами вскрывало ее земные источники, которые, с точки зрения самих христиан, являлись сугубо человеческими и небогооткровенными. Той же цели достигал Дидро выявляя зависимость христианского догмата о триединстве бога от платоновского учения о трех божественных ипостасях.

Рассмотрение религиозной веры приводило Дидро к выводу, что она не приобщает человека ни к каким действительным истинам, а подчиняет его сознание самым диким суевериям. Религиозную веру Дидро сравнивал с плотной повязкой на глазах, наличие которой делает людей слепцами, не способными правильно определить жизненный путь, ведущий к счастью, и увлекаемыми священниками, выступающими в роли поводырей, на тернистую тропу страданий. Согласно Дидро, разум — это «единственный путеводитель» человека в поисках благодетельной истины, получающей свое высшее выражение в философском знании.

Веские соображения привел Дидро в пользу взгляда на лапидарные сообщения об Иисусе в трудах историка I в. Иосифа Флавия как на позднейшие вставки, сделанные в их сочинениях набожными фальсификаторами из среды христиан.

Предметом критического внимания Дидро стало также христианское учение о вечных муках в аду для слушников божественной воли. Он указывал, во-первых, на невозможность «согласовать догмат о вечных наказаниях с бесконечным милосердием бога...». Посредством аналогий, затрагивающих самые чувствительные струны человеческой души и освещающих вопрос с понятной всем людям точки зрения, Дидро вскрывал чудовищную жестокость возвещаемых христианством кар: на Земле в своих отношениях с самыми непослушными детьми «ни один добрый отец не захотел бы походить на нашего «отца небесного». В связи с «обоснованием» этих кар «первородным грехом», состоявшим, согласно библейскому мифу, в том, что первые люди — Адам и Ева — вкусили запретный плод с «древа познания добра и зла», Дидро едко замечал, что «бог христиан — это отец, который чрезвычайно дорожит своими яблоками и очень мало — своими детьми». Во-вторых, Дидро разъянял, что в свете рассматриваемого учения

выглядит совершенно несостоятельным утверждение христианства, что оно принесло людям «благую весть» об их «спасении» посредством искупительной жертвы Иисуса Христа (представление о ней — «бог, который посылает на смерть бога, чтобы умиловать бога» — само по себе абсурдно): ведь по уверениям авторитетнейших христианских проповедников, число грешников, которым суждено вечно гореть в «геенне огненной», увеличилось «до бесконечности». И если в соответствии с евангельскими словами «много званых, но мало избранных», «на одного спасенного приходится сто тысяч погибших, значит, — иронизировал Дидро, — дьявол все-таки остался в выигрыше, и не послав на смерть своего сына» (212, I, 130, 131, 129, 132, 125). В-третьих, Дидро указывал на страшную возможность того, что, желая избавить своих детей от грозящей им «геенны огненной», религиозные фанатики станут убивать их сами в младенческом возрасте, когда, по христианскому воззрению, их еще не запятнанным грехами «ангельским душам» обеспечена прямая дорога в «рай». У этих фанатиков может появиться искушение обеспечить подобным образом «вечное блаженство» также дорогим им взрослым людям сразу после совершения над ними религиозного обряда «отпущения грехов».

В полемике с христианскими священниками Дидро делал вывод, подрывающий эмоциональную притягательность проповедуемой ими религии: «Нет, не утешение вы приносите; вы устрашаете, терроризируете людей» (210, 227). Это запугивание Дидро считал имеющим фундаментальное значение для утверждения власти данной религии над сознанием исповедующих ее людей: «Отнимите у христианина страх перед адом, и вы отнимите у него веру» (212, I, 125). Функцию учения об адских муках, отравляющего сознание верующих негативными эмоциями, Дидро усматривал также в том, что оно налагает запрет практически на все, что может сделать человека действительно счастливым и освободить от потребности в религиозном псевдоутешении: на мирские радости, подлинные знания, самостоятельность мышления, свободу от материальной нужды, политического угнетения, социальной несправедливости.

Объектом критики со стороны Дидро стало, наконец, утверждение апологетов христианства, что эта религия сплачивает людей в братском единении и любви. На большом фактическом материале он показывал, что нетерпимость к инаковерию и инакомыслию, в высшей степени свойственная этой религии вместе с ее иудаистским основа-

нием, в действительности побуждает ее приверженцев действовать прямо противоположным образом. Христианские священники учат, что всякий не верующий в проповедуемую ими религию «есть враг бога, и бог есть его враг». В «священном писании» они находят наставления, что таких людей следует ненавидеть и даже истреблять: «Разве Библия, например книга Второзаконие, не призывает убивать тех граждан, которые не разделяют ваших религиозных верований? Будь то брат, сын, дочь, мать, супруга, не делай никакого исключения; не спорь с ними, а немедленно убей!» (210, 261, 233). Ослабляя и разрывая, таким образом, «самые священные узы» между ближайшими родственниками, христианство, подчеркивал Дидро, вместе с тем фактически культивирует и «поддерживает самую разнузданную вражду между нациями», ничуть не уступая в этом отношении другим религиям, откровенно формулирующим, подобно исламу, задачу ожесточенной борьбы с «неверными» народами. «Нет, — отмечал Дидро, — мусульманина, который не воображал бы, что, искореняя христиан, которые со своей стороны не более его веротерпимы, он делает угодное богу и святому пророку дело» (212, I, 93). Указывая, что религиозная нетерпимость была «одним из самых страшных бичей моей родины», Дидро обобщал: «Нет такого уголка в мире, где различие в религиозных воззрениях не орошало бы землю кровью» (210, 247, 255).

Считая фанатическую нетерпимость свойственной всем религиям и приводящей к гибельным для народов следствиям по мере обретения священнослужителями политического влияния, Дидро в противовес мнению о благотельном значении религиозной веры утверждал, что «если бы какой-нибудь мизантроп задался целью принести человеческому роду несчастье», то он вполне достиг бы своей цели посредством внушения людям веры в бога: «Это страшное имя проносится от одного полюса до другого, поражая всех, кто его услышит. Сначала люди падают ниц, затем поднимаются, вопрошают друг друга, спорят, раздражаются, предают друг друга анафеме, ненавидят и убивают один другого...» (212, I, 135).

Атеизм
и нравственность

Развернутая Дидро широкая антиклерикальная программа — устранение влияния церкви на правительство, секуляризация большей части церковных имуществ, уничтожение института монашества и контроля духовенства над системой образования — имела атеистическую направленность. Он был убежден, что при проведении «просвещенны-

ми правителями» этих антиклерикальных принципов в жизнь религия через два-три столетия постепенно исчезнет в силу утраты людьми всякого интереса к ней. Преодолев деистическую точку зрения о возможности использовать на благо общества «чистое» верование в бога, освобожденное философами от суеверий, Дидро пришел к выводу, что всякое «понятие божества неизбежно вырождается в суеверие», так что если «деист отсек у гидры дюжину голов», то «та голова, которую он пощадил», вновь породит «все остальные» (210, 256—257). Дидро был сторонником полного изживания религии и превращения общества в атеистическое.

В перспективе создания такого общества Дидро придавал важнейшее значение, во-первых, выявлению несостоятельности распространяемого апологетами религии воззрения на нее как на необходимую опору нравственности. Он разъяснял, что, хотя духовенство постоянно выступает с моральными проповедями, оно в то же время фактически подрывает нравственность, поскольку «ставит правила веры выше указаний совести и велений закона» (210, 255). Во-вторых, Дидро обосновывал совершенно независимое от религии неукоснительное соблюдение людьми подлинно нравственных правил общежития. При этом он был далек от мысли, будто любое безбожие способно повысить уровень нравственного сознания и поведения личности. Людей, у которых не обоснованное серьезными доводами отрицание бога сопровождается отказом от всех духовных ценностей человеческого существования, Дидро заклеил именем «фанфаронов атеизма». Он с презрением рисовал образ такого рода безбожников, нередких в среде разлагающейся аристократии: поверхностное вольнодумство используется ими для оправдания безудержной погони за грубыми чувственными удовольствиями; «...не имея никаких определенных мнений, они воображают, что разумных мнений вообще не может быть», «...они не знают, откуда они пришли, для чего идут, куда направляются и очень мало интересуются всем этим», заявляя: «всё — суета!» Тот атеизм, который развертывал Дидро, отличался философской обоснованностью и нравственно-социальной ответственностью. Видя в «истинной добродетели» непререкаемую ценность, Дидро определял ее содержание гуманистически-гражданственно: «Любите ваших братьев и будьте полезными вашему отечеству» (212, I, 183, 135).

С первых своих произведений Дидро повел борьбу против представления о врожденной злокозненности человека.

В соответствии с учением Шефтсбери о прирожденном человеку «нравственном чувстве» Дидро считал, что подавляющее большинство людей рождается с добрыми наклонностями, испытывая внутреннее удовлетворение при совершении благих дел и терзаясь раскаянием при причинении зла ближним. Однако одних только врожденных альтруистических чувств недостаточно, по Дидро, для нравственной жизни: она невозможна хотя бы без минимальной осмысленности. Возникновение у древнейших людей «естественной морали» Дидро, как и Вольтер, связывал с тем, что они осознают себя существами, имеющими одинаковую «организацию, те же самые потребности, стремление к тем же самым удовольствиям и боязнь тех же самых страданий», заключая из этого, что каждый человек должен поступать по отношению к другим людям так, как он хотел бы, чтобы они поступили по отношению к нему.

В согласии с Гельвещием (несмотря на критические замечания в адрес его панэдукационизма) Дидро полагал, что социальная справедливость, обеспечиваемая законами «просвещенного правления», является важнейшей объективной предпосылкой для торжества нравственных начал в жизни народов: «Если законы хороши, то и нравы хороши; если законы дурны, то и нравы дурны...» (212, 2, 74). Роль «хороших» законов Дидро видел в том, что «они связывают благо отдельных лиц... с общим благом», так что гражданин лишен возможности «повредить обществу не повредив самому себе». Дидро был убежден, что если добродетельное поведение будет эффективно поощряться обществом, а злодеяния неотвратимо наказываться, тогда останется лишь «незначительное меньшинство людей, тяготеющих к пороку по своей испорченности...» (ему представлялось несомненным наличие у некоторых людей врожденной и не устраняемой никаким педагогическим или правовым воздействием склонности к порокам и даже преступлениям). Законодательно-юридические меры по обеспечению нравственности граждан Дидро считал необходимым сочетать с системой морального воспитания, которое «укрепляет естественную склонность к благодеяниям». Наряду с уроками морали в семье и школе обязательными средствами такого воспитания должны стать, по Дидро, также литература и искусство, в особенности театр. Нравственное воспитание было неотделимо, с точки зрения Дидро, от интеллектуального развития личности, которая при осмыслении человеческих отношений должна быть способна понять, что «для нашего собственного счастья в этом мире

лучше быть, в конце концов, честным человеком...» (210, 272, 267).

Свою философию Дидро разрабатывал так, чтобы на ее основе нравственные принципы превратились в действенные внутренние убеждения, не нуждающиеся во внешнем стимулировании и мощно противостоящие любым препятствиям. Личность с такого рода нравственностью может сказать о себе словами философского «крело» Дидро (из «Мыслей об истолковании природы»): «Если я иду путем добра, то я это делаю без насилия над собой... Я не мог бы воспрепятствовать себе любить истину и добродетель и ненавидеть ложь и порок...» (212, I, 355). Во имя гуманности эта личность стремится «делать возможно больше добра и избавлять возможно большее число людей, всех, встреченных нами на жизненном пути, от страданий». Всеми этими нравственными установками, дополняемыми положением о необходимости напряженно трудиться ради осуществления гуманистических идеалов, Дидро руководствовался в своей жизни. «Труд и добродетель, — заявлял он, — вот мои единственные догматы... Стараться остаться после себя больше знаний и счастья, чем их было раньше, улучшать и умножать полученное нами наследство — вот над чем мы должны работать!» (210, 241). Знаменательно, что Энгельс, опровергая филистерское отождествление материализма с отсутствием высоких жизненных идеалов, писал: «Если кто-нибудь посвятил всю свою жизнь служению «истине и праву» — в хорошем смысле этих слов, — то таким человеком был, например, Дидро» (1, 21, 390).

Глава 8 ГЕЛЬВЕЦИЙ

Жизнь и деятельность Клод Адриан Гельвеций (1715—1771) родился в Париже в семье придворного врача, предки которого были выходцами из Швейцарии. Еще в старших классах руководимого иезуитами коллежа он под влиянием «Философских писем» Вольтера прочитал локковский «Опыт о человеческом разумении» и стал горячим приверженцем материалистического сенсуализма, лелея мысль о его применении для лучшего понимания человека и общества. Готовясь, по настоянию отца, в г. Кане к деятельности чиновника налогового ведомства («финансиста»), Гельвеций значительную часть времени уделял занятиям литературой и философией, написав в

просветительском духе несколько стихотворений и одну трагедию. Вольтер, знакомый с отцом Гельвеция, весьма одобрительно отзывался о показанных ему литературно-драматургических опытах молодого человека. Последующее интенсивное общение с Вольтером, беседы и переписка с ним сыграли немаловажную роль в формировании мировоззрения Гельвеция, быстро созревавший философский ум которого в свою очередь оказывал благотворное влияние на главного «мэтра» второго поколения просветителей.

В 1738 г. отец Гельвеция по протекции своей пациентки — королевы приобрел ему должность генерального откупщика, приносящую большой доход. В деятельности Гельвеция на этом поприще проявлялось стремление устранить из сбора налогов несправедливость и беззаконие, процветавшие там. Во время частых служебных поездок во вверенную ему провинцию Гельвеций имел возможность воочию убедиться, как невыносимо тяжело живет трудящееся население Франции, лишаемое через грабительскую налоговую систему большей части плодов своей работы ради обеспечения кричащей роскоши королевского двора, привилегированного положения дворянства и духовенства, алчности «финансистов». Философские размышления Гельвеция стали в этот период непосредственно связываться с острейшими социально-этическими проблемами. В записных книжках 1738—1748 гг., в стихотворных посланиях начала 40-х годов (о любви к знанию, об удовольствии, о надменности и лени ума, о ремеслах, о суеверии, о любви к себе, о роскоши), в поэме «О счастье», над которой Гельвеций работал в 1741—1751 гг., он уже сформулировал исходные положения своей антропосоциальной концепции. В эти годы Гельвеций имел возможность обсуждать мировоззренческие вопросы помимо Вольтера также с Монтескье, Фонтенелем, Бюффоном, с которыми познакомился при посещении парижских салонов.

В 1751 г. Гельвеций, осознав бесплодность попыток наполнить деятельность «финансистов» благотельным для общества содержанием, отказался от должности генерального откупщика и целиком сосредоточился на разработке складывавшейся у него философской концепции. Первым из философов Гельвеций открыл собственный салон, с посетителями которого он настойчиво обсуждал занимавшие его проблемы. Гельвеций сблизился с Дидро и Гольбахом, вошел в круг энциклопедистов.

Итогом более чем двадцатилетних раздумий Гельвеция явилась книга «Об уме» (1758). Это первое опубликованное

произведение Гельвеция вызвало всеобщий интерес и стало одной из важнейших вех в развитии материалистической мысли XVIII в. во Франции. Маркс указывал, что именно в работах Гельвеция, развивающих линию локковского сенсуализма, «материализм получает собственно французский характер. Гельвеций тотчас же применяет его к общественной жизни... Чувственные впечатления, себялюбие, наслаждение и правильно понятый личный интерес составляют основу всей морали. Природное равенство человеческих умственных способностей, единство успехов разума с успехами промышленности... всемогущество воспитания — вот главные моменты его системы» (1, 2, 144). Если просветители встретили книгу Гельвеция сочувственно (хотя не все ее положения разделялись многими из них), то в реакционном лагере она вызвала сильнейшее негодование.

Парижский архиепископ Кристоф де Бомон обличал книгу «Об уме» как «принимающую за свое основное начало гнусную доктрину материализма... устанавливающую правила, совершенно противоположные евангельской нравственности... направленную на разрушение мира в государстве, на возмущение подданных против власти и против самой особы их государя; как благоприятствующую безбожникам, деистам, всякого рода неверующим и возрождающую почти все их безбожные системы; как содержащую великое множество положений ложных и постыдных, полную ненависти против церкви и ее служителей, нарушающих должное благоговение перед Священным писанием и отцами церкви, кощунственную, богохульную, ложную и еретическую». Королевский обвинитель Жоли де Флери заявил в парижском суде, что произведение Гельвеция — «это свод самых постыдных и низких страстей, апология материализма и всего того, что может изречь безверие, чтобы возбудить ненависть к христианству и католицизму» (цит. по: 223, 2, 643—644).

Парижский парламент приговорил книгу «Об уме» к сожжению, а папа Климент XIV осудил ее в специальном послании. Только связи родителей при дворе и отречение Гельвеция от своей книги, которое он был вынужден сделать дважды, спасли его от ареста и суда. Осуждение «Об уме» явилось непосредственным поводом к запрещению «Энциклопедии», которую враги Просвещения рассматривали как рассадник самого опасного свободомыслия.

Гельвеций чрезвычайно тяжело пережил бурю преследований, но они не сломили его. В 60-е годы он втайне принялся за подготовку новой книги, намереваясь подробнее изложить и лучше обосновать в ней положения своей антропосоциальной концепции, от которой он в действительности не думал отказываться. К 1770 г. работа над книгой, получившей название «О человеке», была завершена, но от намерения опубликовать ее Гельвеций отказался, опасаясь, что в обстановке резко усилившихся в это время репрессий

против свободомыслия он может стать жертвой самых жестоких кар. После этого решения Гельвеций впал в меланхолию, его физические силы стали быстро убывать, и через несколько месяцев он скончался на 56-м году жизни. Книга «О человеке» вышла в свет в 1772 г. в Гааге (стараниями русского посла в Голландии князя Голицына), вновь заставив современников размышлять и горячо спорить о философском учении Гельвеция.

Основные интенции философии Гельвеция и ее социальная обусловленность

Уже в своих истоках философская мысль Гельвеция была направлена на этические и социальные проблемы, рассматриваемые им в неразрывной связи. Провозглашая в записных книжках: «Добродетели — это единственные божества, которых я хочу почитать», — Гельвеций вместе с тем хотел «вычислить вероятность счастья людей» как антитезы их актуальному несчастному существованию в обществе. Наряду с замыслом объяснить «все возможные явления нравственности» Гельвеций ставил задачу «найти проект возможного общественного состояния», обеспечивающего условия для осуществления нравственности и счастья людей. Выражая при публикации книги «Об уме» уверенность, что ему удалось осмыслить «нравственность с новой точки зрения и сделать из ненужной науки науку, полезную для мира», Гельвеций подчеркивал, что «этика есть пустая наука, если она не связана с политикой и законодательством» (223, 1, 140, 91, 262).

Как в замыслах, так и в результатах философии Гельвеция с большой силой выразилась его позиция идеолога «третьего сословия». Переписка Гельвеция показывает, что в период ведения им записных книжек — в это время он находился на посту генерального откупщика — у него выработалось удивительно ясное для своего времени понимание социальных антагонизмов французского общества, причем он стал в резкую оппозицию по отношению к феодально-абсолютистскому строю. Гельвеций безоговорочно отнес его к «плохим» формам правления, «все искусство которых заключается в том, чтобы при помощи самых разнообразных средств перемещать деньги от управляемых в кошельки управляющих». Согласно Гельвецию, не только во Франции, но и в других одноптишных европейских монархиях «все источники государственных доходов растеклись по сотням тысяч каналов феодальной системы, которая поглощает их». По его мнению, феодальная собственность — это «собственность немногих, вредная для всех». С резкостью сознатель-

ного выразителя интересов «третьего сословия» Гельвеций клеймил «членов той многочисленной аристократии, состоящей из дворян и священников, верхушка которой находится в Версале, аристократии, которая захватывает почти все влиятельные должности и по своей прихоти умножает их число единственно в силу привилегии происхождения, не обладая ни правом, ни талантом, ни заслугами, и которая удерживает в своей зависимости всех, вплоть до государя, причем последнего она умеет заставить назначать и смещать министров в зависимости от того, насколько они соответствуют ее интересам». Наличие такого социального неравенства означает, что Гельвецию, «ниспровержение всех идей здравого смысла и справедливости», «извращает среди нас все принципы общественной и частной морали» (223, 2, 619, 618, 621, 622).

Знаменательно, что, с другой стороны, Гельвеций негативно относился к замечаемым им в Англии новым социальным язвам, порожденным, по сути дела, развитием капиталистических отношений, но неизбежности этих последствий он, однако, не осознавал. Восхищаясь существующим в Англии простором для деловой активности, создавшей процветающие промышленность, сельское хозяйство и торговлю, которые обеспечивают экономическую мощь государства, Гельвеций вместе с тем осуждал «то чрезмерное неравенство имуществ, которое развращает все власти и превращается для всей нации в банк, где определяется цена всем порокам и всем добродетелям». Средством против безудержного развития личного интереса, пагубные последствия чего Гельвеций усматривал в буржуазных аспектах английской действительности, он считал общественные добродетели, находя самые высокие и непреходящие образцы последних в античных республиках. Однако греко-римский республиканизм осознавался Гельвецием как связанный с такими неприемлемыми социально-политическими реальностями, как рабовладение и захватнические войны. Таким образом, даже в самых привлекательных для всех просветителей и для себя лично общественных устройствах Гельвеций не находил искомой им полноты социального идеала, заявляя, что подлинно «хорошие» формы правления — «это те, которые еще предстоит создать» (223, 2, 623, 619).

В понимании Гельвеция «хорошей» является «такая форма правления, при которой законы имеют целью обеспечение общего благоденствия и достаточно справедливы, чтобы каждый считал для себя выгодным их соблюдение».

Уточняя этот идеал, Гельвеций писал о желательности «такого государственного устройства, при котором, пользуясь всей полнотой своей свободы, личной безопасности и безопасности своего имущества, граждане были бы обязаны уважать свободу и безопасность не только своих сограждан, но и всех других народов...» (223, 2, 593—594, 628). Придавая свободе универсальную значимость, Гельвеций считал необходимым устранить угнетение и порабощение не только во внутрисоциальных, но и в международных отношениях. Несмотря на буржуазную ограниченность, которой к тому же противостояла отчетливо выраженная у Гельвеция «социалистическая тенденция» (Маркс), его социальный идеал по своему содержанию явился одним из наиболее последовательных, глубоких и радикальных во французском Просвещении.

В своем мировоззренческом развитии Гельвеций вслед за Ламетри и Дидро возвысился до материалистическо-атеистического миропонимания, однако ему было свойственно затушевывать этот факт, чтобы лишить теологов возможности осудить предложенное им этико-социальное учение уже по одним его философским основаниям. Сами термины «материализм» и «атеизм» Гельвеций объявил настолько неопределенными, что ими не следует пользоваться. В духе гоббсовского номинализма Гельвеций писал, что реально «в природе есть лишь индивиды, которые названы телами», а материя — это не более чем слово, означающее «лишь совокупность свойств, присущих всем телам» (223, 1, 172). Но сами эти свойства Гельвеций трактовал на уровне других великих французских материалистов, утверждая, что они не сводятся к протяженности, а являются многообразными, и в их число входит прежде всего движение. Оно характеризуется Гельвецием не узкомеханистически, а как всякого рода изменение, благодаря которому «природа находится в вечном брожении и разложении». Это-то во многом еще не познанное движение, посредством которого «совершается все во Вселенной», Гельвеций называл единственно возможным «богом» и на этом основании отрицал предъявляемые ему «обвинения в атеизме». Пытаясь запутать теологов и в известной мере путаясь при этом сам, Гельвеций вместе с тем отчетливо видел существование в философии двух противоборствующих основных направлений, совершенно по-разному относящихся к религии и теологии. Этот взгляд, углубленный до выявления истоков данных направлений, выразился при различении Гельвецием

двух диаметрально противоположных родов «метафизики». Приемлемой для него была «метафизика» бэконовского типа, понимаемая им как «основанная на наблюдении» наука «о первых принципах всякого искусства или всякой науки», уходящая своими корнями в «систему Демокрита», который «постепенно поднимается от земли к небу...». «Метафизику» второго рода, противостоящую демокритовско-бэконовской линии в философии, Гельвеций оценивал крайне отрицательно как «невразумительный жаргон», который перешел «от египетских жрецов к Пифагору, а от Пифагора к Платону», затем будучи «сослан» в школы богословия. По Гельвецию, «эта метафизика постоянно гоняется в стране химер за мыльными пузырями, производя лишь сотрясение воздуха» (223, 2, 162, 161).

Проблемы сознания
и познания

Деятельность сознания Гельвеций характеризовал с позиций материалистического сенсуализма. Он видел «причину образования наших мыслей» в двух «пассивных силах», или способностях, человека: «Одна — способность получать различные впечатления, производимые на нас внешними предметами; она называется физической чувствительностью. Другая — способность сохранять впечатление, произведенное на нас внешними предметами. Она называется памятью, которая есть не что иное, как длящееся, но ослабленное ощущение». В духе кондильяковского радикального сенсуализма Гельвеций заявлял, что «чувствительность производит все наши представления» и что в действиях нашего ума «все... сводится к ощущению». Он полагал, что существо этих действий состоит «в нашей способности замечать сходства и различия», и в этом смысле «все операции ума сводятся к суждению». Поскольку же, рассуждал Гельвеций, первое представление о сходстве и различии предметов дает чувственное восприятие, постольку «суждение то же, что ощущение», и в конечном счете «судить — значит ощущать» (223, 1, 148, 150, 151, 152). Выраженная в этих положениях редукция рациональной степени познания к чувственной не получала у Гельвеция убедительного обоснования, и ей противоречили его собственные философские обобщения. Данные положения неадекватно резюмировали убежденность Гельвеция в том, что способность мыслить развивается из способности чувствовать, что человеческое познание имеет чувственно-эмпирический базис и что чувственный опыт имеет существенное значение для проверки соответствия мыслей действительности.

Новым для французского материализма словом при характеристике становления человеческого сознания как родовой способности явилось указание Гельвеция на связь этого процесса не просто с общественной жизнью людей, но с их трудовой деятельностью, более определенно — с изготовлением и использованием ими орудий труда. К выявлению этой связи он подходил в ходе рассмотрения особенностей биологической организации человека, способствующих развитию интеллекта. Заявляя, что «без определенной внешней организации чувствительность и память были бы в нас бесплодными способностями» и «возбуждали бы в нас... лишь ничтожное число идей», Гельвеций полагал, что разум развился из чувственности потому, что благодаря наличию рук, пальцы которых могут манипулировать с различными предметами, люди изготавливали различные орудия и средства добывания пищи («лук, стрелы, сети и пр.»), строили жилища, изобретали и совершенствовали ремесла. Без этой деятельности, подчеркивал Гельвеций, люди «все еще бродили бы в лесах пугливыми стадами», они не смогли бы выйти из состояния дикости, создать цивилизацию и поднять ее «на такую ступень совершенства, какой она достигла теперь» (223, I, 148—149). Эти положения Гельвеция закладывали материалистические основания для понимания антропогенеза.

Гносеология Гельвеция, несмотря на обилие у него скептически звучащих высказываний, является по своей сути когнитивистской. Он рассматривал человеческое сознание как способное давать действительные знания. Вместе с тем Гельвеций обращал внимание на трудность и сложность познания действительности, которое характеризуется им как развертывающийся во времени процесс нескончаемых познавательных усилий человечества, «работа всех времен и всех умов» (223, I, 521). Лишь в виде абстрактной возможности, говорящей, по сути дела, только об отсутствии каких-либо пределов для человеческого познания, Гельвеций допускал исчерпание умом всех сочетаний существующих вещей и явлений.

Истины, достигаемые в ходе познания, Гельвеций разделял на очевидные и вероятные. В первых он видел не подлежащий сомнению результат чувственного восприятия. Самоочевидным и не нуждающимся в какой-либо проверке Гельвеций считал для человека только почерпнутое таким путем знание о своем собственном существовании. За этими пределами знания, даже если они опираются на чувственное наблюдение, становятся не вполне достоверными, а лишь

более или менее вероятными. Гельвеций мечтал о том, чтобы «составить физические, метафизические, моральные и политические таблицы, где были бы с точностью указаны различные степени вероятности и, следовательно, уверенности, с которой надо принимать каждое мнение». Существование материальных тел он относил к «первой степени достоверности», а к последней, означающей отсутствие какой-либо достоверности, — религиозные рассказы о «чудесах» (223, I, 156, 157).

Для уяснения взглядов Гельвеция на познание имеет существенное значение трактовка им заблуждения, разделяемого на два рода. «Природным» он называл заблуждение, которое выражается в невежестве, отсутствии каких-либо идей по рассматриваемому вопросу, а «приобретенным» — то, которое состоит из ложных идей. Главным источником последних являлись, по Гельвецию, схоластическая философия и позднейшая спекулятивная «метафизика», которые он упрекал в пользовании понятиями, не выражающими реального содержания и являющимися, собственно, лишь пустыми словами. Другим источником заблуждений Гельвеций считал «страсти», указывая, что они, во-первых, «сосредоточивают все наше внимание на одной стороне рассматриваемого предмета и не дают нам возможности исследовать его всесторонне», а во-вторых, вообще «обманывают нас, часто показывая нам эти самые предметы там, где их нет» (223, I, 158). Под «страстями» Гельвеций в данном случае понимал эмоционально предвзятые отношения человека к познаваемой действительности, деформирующие в его сознании образ последней. Из приведенной характеристики заблуждения следовало, что, с точки зрения Гельвеция, истинными идеями являются те, в которых отражены реальные предметы с присущими им свойствами, во всех их существенных аспектах и отношениях.

При разработке вопроса о заблуждении Гельвеций углубился до выявления обусловленности последнего также интересами людей, сознательно отвергающих в силу этого даже самые очевидные и достоверные истины, особенно если последние касаются общественных отношений. Замечательно, что в этом плане внимание Гельвеция сосредоточивалось на идеологическом выражении интересов господствующего класса феодально-абсолютистского общества. В какой-то мере Гельвеций подходил и к постановке проблемы социальной обусловленности процесса познания, замечая, что высший «общественный интерес» заключается в том, чтобы ценить всякую новую истину и руководствоваться ею при

решении соответствующих вопросов. При этом сама способность адекватно понять и выразить данный интерес связывалась Гельвецием с новой, специфичной для французского Просвещения философской рациональностью. Именно наделенные ею мыслители предстают у него как «люди, одушевленные благородной и просвещенной гордостью, любящие истину, убежденные без упрямства; они сохраняют свой ум в состоянии беспристрастия, оставляющем свободный доступ новым истинам» (223, 1, 188).

Отсутствие у Гельвеция прямой связи с развивающимся естествознанием и философского обобщения его достижений не позволило ему заметить великой познавательной роли гипотез с присущим им преодолением сугубо эмпирической методологии, ньютоновских «всеиндуктивистских» деклараций. Не заметил Гельвеций и того, что сам естественнонаучный опыт, в сущности, неотделим от выдвижения гипотез и потому пронизан свойственной им рациональностью. Внося необходимые коррективы в утверждение Гельвеция, что «надо подвигаться вперед вслед за опытом и никогда не предупреждать его», Дидро замечал: «Но разве опыты делают наугад? Разве опыту не предшествует часто какое-нибудь предположение, какая-нибудь теоретическая идея, которую опыт должен подтвердить или опровергнуть?» (212, 2, 280).

Одна из главных гносеологических новаций Гельвеция, подготовленная радикальным антииннеизмом и панэдукационизмом кандильяковским учением о формировании всех психических способностей из способности ощущения, состояла в утверждении, что «наш ум есть нечто приобретенное» (226, 2, 552). В критике иннеизма Гельвеций шел значительно дальше многих приверженцев локковского сенсуализма, ограничивавшихся отрицанием врожденных идей, но допускавших прирожденность людям тех или иных умственных способностей, специфичных для каждого индивида и получающих развитие в ходе его жизни. По Гельвецию же, людям прирождена лишь «физическая чувствительность», из которой затем развивается ум как способность мыслить. Это означало, что в интеллектуальном отношении между людьми при рождении нет никаких различий, имеет место полное равенство. Последующее «огромное умственное неравенство людей» Гельвеций рассматривал как результат неизбежного «различия в воспитании». Под «воспитанием» ума имелось в виду не только и не столько целенаправленное педагогическое воздействие, сколько, во-первых, вся совокупность внешних факторов, порождаю-

щих у индивида идеи, а во-вторых, собственная переработка этого материала формирующимся мышлением. Считая, что «случай», т. е. различного рода непредусмотренные и непредсказуемые внешние воздействия, с необходимостью занимает в воспитании «крупнейшее место», Гельвеций настаивал на том, что «никто не получает вполне одинакового воспитания» и «не бывает поставлен в совершенно одинаковые условия» (223, 1, 326, 329). Тезис о прирожденном равенстве людей в умственном отношении (при условии отсутствия органических дефектов в строении их органов чувств, нервной системы и мозга) дополнялся утверждением Гельвеция, что в благоприятной обстановке все они могут подняться на самые вершины духовной культуры. Гельвециевская концепция формирования ума, имевшая ярко выраженную демократическую, антиэлитарную направленность, сильнейшим образом способствовала подрыву идеологии социального неравенства и ориентировала на создание в обществе условий, благоприятствующих развитию умственных способностей массы населения.

При всем внимании к познавательной деятельности ума последний интересовал Гельвеция прежде всего как генератор ценностных ориентаций, направляющих поведение людей в обществе. Присоединяясь к локковскому положению об отсутствии у людей врожденных нравственных принципов, Гельвеций считал необходимым отвергнуть также учение Шефтсбери о прирожденности человеку «нравственного чувства», оказавшее значительное влияние на французских просветителей, особенно на Дидро и Руссо. Поясняя, что «то, что в человеке называется добротой или нравственным чувством, есть его благожелательность по отношению к другим людям», Гельвеций полагал исторически доказанным, что такое чувство не наблюдается у народов, находящихся в «естественном состоянии», и уже потому не может быть признано врожденным. Хотя, считал Гельвеций, люди «отнюдь не рождаются врагами», мир между ними недолговечен, и свойственное им «общее желание обладать одними и теми же вещами» — при отсутствии в «естественном состоянии» законодательного установления права владения — «с колыбели вооружает людей друг против друга», порождая чувства враждебности и жестокости. Гельвецию представлялось бесспорным, что чувства сострадания и благожелательности, нравственную ценность которых он полностью признавал, формируются по мере успехов цивилизации, когда люди научаются мысленно «отождествлять себя с несчастными и видеть себя в них», вспоминая

о собственных страданиях или предвидя их возможность (223, 2, 263, 267). С позиций последовательно проводимого сенсуализма Гельвеций в отличие от Ламетри и Дидро отверг также представление о том, что некоторым людям прирождены порочные и даже преступные наклонности, побуждающие совершать соответствующие поступки и не поддающиеся никакому «воспитательному» воздействию со стороны общества.

Исходя из локковского понимания сознания новорожденного как «чистого листа», Гельвеций утверждал, что «ни один человек не рождается добрым» и «ни один человек не рождается злым». Он подчеркивал, что люди рождаются не только «без идей», но также «без характеров и безразличные к нравственному добру и злу», т. е. что не только в интеллектуальном, но и в нравственном отношении «человек в колыбели — ничто, и его пороки, его добродетели, его искусственные страсти, его таланты, его предрассудки и, наконец, даже чувство себялюбия — все в нем благоприобретенное» (223, 2, 263, 271).

Это предельное развертывание деструктивной стороны локковского сенсуализма органически сочеталось у Гельвеция с полным выявлением его конструктивных возможностей, будучи необходимой предпосылкой последнего. Этическому иннеизму Гельвеций противопоставил детально разработанную альтернативу, ставя и в определенной степени решая проблему формирования ценностных ориентаций личности в условиях общественной жизни и под их определяющим влиянием.

Локковский тезис о чувственном происхождении всех человеческих идей и принципов развивается Гельвецием до утверждения, что «всем тем, чем мы являемся, мы обязаны воспитанию». Концепцию, которая развертывается им из этого утверждения, можно назвать панэдукационизмом (от греч. *παιν* — всё и лат. *educatio* — воспитание). Как и в отношении умственных способностей, Гельвеций призывал рассматривать воспитание не узкопедагогически, а придать ему «истинное и более обширное значение», подразумевая под ним «вообще все, что служит для... учения», т. е. формирования личности. По Гельвецию, «воспитателями каждого» являются самые разнообразные факторы той социальной среды, в которой он живет: «и форма правления», и все вступающие с ним в контакт люди — от ближайших родственников и друзей до отдаленных и мимолетных знакомцев, «и, наконец, случай, т. е. бесчисленное множество событий, причину и сцепление которых мы не можем

указать вследствие незнания их» (223, 1, 478, 327). Однако при этом он утверждал решающую роль «формы правления», подчеркивая, что она определяет единый и характерный тип отношения людей к социальным нормам.

Хотя гельвециевский панэдукационизм в той или иной степени оспаривался многими французскими просветителями, он был в значительной мере усвоен ими. Панэдукационизм Гельвеция означал, что домарксовский материализм начал отходить от асоциальной и внеисторической концепции «человеческой природы». Маркс высоко оценивал гельвециевские идеи «о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека...» (1, 2, 145). Плеханов рассматривал вывод Гельвеция о формирующем воздействии на личность общественной среды как одно из самых значительных достижений французских материалистов, видя в нем важную веху на пути движения социально-философской мысли к материалистическому пониманию истории.

Нужно заметить, однако, что сам культурно-социальный подход к человеку облекался у Гельвеция в натуралистическую форму. Он постоянно апеллировал к «человеческой природе» как базису, на знании которого должна быть построена «наука о нравственности». Фактически эти апелляции сводились к материалистическому стремлению выявить «физическую» основу человеческой психики, учесть в полной мере значение биологической определенности человека как социального существа. Исходной в гельвециевских построениях была «физическая чувствительность» человека (общая ему со всеми животными), в силу которой он является «чувствительным к боли и наслаждению» (223, 1, 408) и соответственно имеет «чувство любви к удовольствию и отвращению к страданию». Гельвеций писал, что «из этих двух чувств, всегда имеющих в душе человека, образуется то, что называют в нем любовью к себе» (223, 2, 233). Последнюю он характеризовал как первичный импульс «всех наших действий» и как «запечатленное в нас природой чувство», которое «преобразуется в человеке в порок или добродетель в зависимости от вкусов и страстей, его воодушевляющих» (223, 1, 174). Исходя из этого импульса, Гельвеций надеялся объяснить «механику» человеческой деятельности, что и должно было придать этике характер науки.

Этическое учение

а) Три «пружины» человеческой деятельности. В названной «механике»

Гельвеций выделял три главные «пружины», образующиеся на основе «любви к себе» или просто «физической чувстви-

тельности»: «страсти», «стремление к счастью» и «интересы».

Гельвеций писал, что «всеми своими пороками и добродетелями человек обязан страстям», а «своими страстями обязан физической чувствительности», уточняя, что не она сама, а заключенные в ней «семена любви к себе», «развиваясь, породили страсти...» (223,2, 315). Согласно Гельвецию, «в нравственном мире страсти имеют такое же значение, какое имеет движение в мире физическом: движение создает, уничтожает, сохраняет, оживляет все, без него все было бы мертво; страсти оживляют все в мире нравственном». В то же время Гельвеций заявлял, что во всей своей деятельности люди руководствуются стремлением к счастью, тоже порожденным любовью к себе, и что «наслаждение есть единственный предмет желаний людей». Вместе с тем Гельвеций настаивал на том, что люди всегда действуют под влиянием определенных интересов, так что «если физический мир подчинен закону движения, то мир духовный не менее подчинен закону интереса». Понятия страстей, стремления к счастью и интересов связаны у Гельвеция настолько тесно, что их содержание оказывается в значительной мере совпадающим. Страсти, по Гельвецию, направлены на реализацию человеческого стремления к счастью, а оно, в свою очередь, входит в гельвециевское определение интереса как всего того, что «может доставить нам удовольствие или избавить нас от страдания» (223, 1, 158, 414, 186, 183).

Важно заметить, что в ходе построения этической концепции Гельвеция понятия страстей и интересов, выдвигавшиеся в ней на первый план, наполнялись культурно-социальным содержанием. Как этик, Гельвеций оперировал так называемыми искусственными страстями, о которых писал, что своим возникновением они «обязаны существованию общества». В их число он включал гордость, честолюбие, стремление к славе, патриотизм, любовь, дружбу, зависть, алчность и т. д., подчеркивая, что они «не существовали для человека, который способен чувствовать только физические удовольствия и страдания...» (223, 1, 375). Именно эти страсти «оживляют все» в мире человеческих отношений и деяний.

Начатая Вольтером и характерная для большинства французских просветителей реабилитация и одновременно апология мирских устремлений человека нашла у Гельвеция свое наиболее яркое и последовательное выражение. Признавая, что ряду «страстей» человечество «обязано своими пороками и большей частью своих несчастий», Гельвеций

полагал, что это, однако, «не дает права моралистам» безоговорочно «порицать страсти и считать их безумием» (223, 1, 374). Гельвеций, как и Спиноза, считал, что эффективно противодействовать пагубным страстям могут только другие страсти, а не абстрактные моральные проповеди. В то же время Гельвеций настаивал, что без страстей невозможны благодетельные деяния. Для Гельвеция был неприемлем этический идеал Спинозы — мудрец, преодолевающий при помощи страсти к познанию («интеллектуальной любви к богу») все другие свои устремления и в результате отстраняющийся от практического действия, становясь невозмутимым созерцателем бурь человеческой жизни. Социальной активности, не отделимой от предельной эмоциональной вовлеченности в нее, Гельвеций придавал высочайшую ценность. Вдохновляющим ориентиром для людей он считал жизнь героев, совершающих великие социальные деяния на благо народов. При этом «искусственные» страсти рассматривались им как способные быть несравненно более сильными мотивами человеческой деятельности, чем чисто природные влечения, «естественные» страсти. Гельвеций указывал, в частности, что страсти, воодушевляющие героев, заставляют их «пренебрегать опасностями, страданиями, смертью» (223, 1, 374, 361). Это означало преодоление натуралистического тезиса, что прирожденная «любовь к себе» неотвратимо побуждает человека превыше всего ставить самосохранение. Призывы Гельвеция к героическим деяниям, строившиеся на основе обобщения практики античного республиканизма, вносили существенный вклад в формирование политической идеологии Великой французской революции.

Положение об «интересе» как «пружине» человеческой деятельности было ориентировано на выявление объективных социальных детерминаций последней. При этом Гельвеций искал «пружину» деятельности не только индивидов, но также различных социальных групп вплоть до сословий (а фактически — до классов) и целых обществ. Он различал три вида интересов: интересы индивидов, или «личные», «частные» интересы; интересы тех или иных социальных групп внутри определенного общества, или «интересы сообществ»; наконец, интересы общества, или «общественный интерес». Уяснению специфики каждого из этих трех видов интереса, изучению и рациональному регулированию соотношения между ними Гельвеций придавал кардинальное значение.

Всем видам интереса, сопрягаемого с понятиями пользы и выгоды, Гельвеций считал присущей направленность на

всевозможные блага, главными среди которых выступали экономические и политические (социальный престиж, влияние, власть). Он решительно возражал против распространения после Макиавелли сужения понятия интереса «до значения: любовь к деньгам» (223, I, 148). В социально-философском плане гельвециевский анализ проблемы интереса наполнялся размышлениями об антагонистических противоречиях феодально-абсолютистского общества и необходимости перехода к свободной от них иной «форме правления».

б) *Добродетель и «интересы»*. Как этик, Гельвеций усматривал в философском осмыслении интересов ключ к пониманию того, что такое добродетель и что такое порок. Размышления Гельвеция на эту тему разворачивались в двух планах: во-первых, какой смысл вкладывался до сих пор в основные этические категории, и во-вторых, каков их истинный смысл.

Согласно Гельвецию, люди всегда трактовали эти категории под углом зрения трех вышеназванных видов интересов, в результате чего возникали три основных понимания добродетели и порока. Так, например, «с точки зрения отдельного лица» осуществление добродетели, или «честность», «есть лишь привычка поступать так, как выгодно этому лицу». С точки зрения группы людей, объединенных каким-либо общим интересом, «честность есть только более или менее сильная привычка к поступкам, особенно полезным для данного небольшого сообщества». Наконец, народы, общества как таковые усматривают добродетель в том, что соответствует «общему интересу». Гельвеций отмечал вместе с тем, что в качестве социальной нормы утверждалось третье понимание, согласно которому человек добродетелен, когда «все его поступки направлены к общему благу», являются полезными «для отечества» (223, I, 187, 201, 183, 204, 244).

На этом основании Гельвеций делал вывод, направленный против этического релятивизма, что «всегда и всюду люди — по крайней мере те, что живут обществами, — должны были составить себе одинаковое представление о добродетели». Однако далее он, как и Локк, выявлял колоссальные различия конкретных представлений о добродетели у различных народов и в разные исторические эпохи. Объяснение этому факту Гельвеций видел в «разнообразии интересов различных народов», возвышаясь при этом до понимания того, что при крупных общественных преобразованиях — «революциях» — «интересы народа всегда сильно изменяются», так что «одни и те же поступки могут быть

для него то полезными, то вредными, и поэтому называются то добродетельными, то порочными» (223, 1, 244, 243). Таким образом, «общий интерес» и определяемое им воззрение на добродетель выступали как исторически меняющиеся.

Важнейшее значение имело выявление Гельвецием того факта, что сформулированный в античных республиках принцип «благо народа — высший закон» впоследствии зачастую извращался посредством неправомерного отождествления этого блага с интересами угнетательской власти, которая фактически руководствовалась в своих действиях совсем иным принципом, а именно: «благо правителей должно быть верховным законом». Детерминация моральных норм такого рода «общим интересом» привела, с негодованием отмечал Гельвеций, к тому, что «нравственность большинства народов является в настоящее время собранием способов, которые употребляют власть имущие, и правил, которые они диктуют для того, чтобы укрепить свой авторитет и власть и иметь возможность безнаказанно быть несправедливыми» (223, 2, 264). Тем самым Гельвеций подходил к раскрытию классового характера господствующей в обществе системы моральных норм.

Ложное понимание «общего интереса» привело, заключал Гельвеций, к тому, что ориентированные на него добродетели оказались — в значительной мере с помощью религий — основанными на «предрассудке». В философии Гельвеций видел единственное средство освободить мораль от «предрассудков» и определить «истинную добродетель», указывая вместе с тем подлинное значение «общего интереса». Для этого он считал необходимым преодолеть взгляд на личные, «частные» интересы как фатально противоположные нравственности, должны подавляться во имя «общего интереса». Согласно Гельвецию, личный интерес сам по себе этически нейтрален, подобно страстям, а «своими пороками и добродетелями люди обязаны исключительно видоизменениям, которым подвергается личный интерес». Он считал, что ту или иную этическую направленность личные интересы приобретают в строгой зависимости от того, как верховная власть — «законодатель» — определяет «общий интерес». Если последний определяется как противоположный им, то их действие с необходимостью вызывает пороки. Поэтому, замечая в том или ином обществе изобилие пороков, следует, по Гельвецию, «жаловаться не на злобу людей, а на невежество законодателей», которые повинны в том, что «частный интерес противопоставляют общему». Если же законами страны «общий интерес» определен так, что

личные интересы оказываются соответствующими ему, то последние становятся источником добродетельного поведения. Гельвеций считал, что сделать людей добродетельными «можно только объединяя личную выгоду с общей» (223, 1, 186, 203, 262), другими словами, связать частные интересы с общими интересами.

в) *Идеал гармонии личных интересов и общего интереса.* Обосновывая этическую значимость и вместе с тем реальность идеи гармонического соединения частных интересов с общими, Гельвеций полагал, что оно может быть реализовано в современную эпоху благодаря распространению просвещения. Под «частными интересами» своих соотечественников он имел в виду не индивидуальные прихоти, а неудовлетворенные жизненные потребности массы французского населения, которая входила в состав «третьего сословия», в том числе его беднейших слоев. Гельвециевское положение о том, что именно на «частном» интересе следует «основывать добродетельное поведение» (223, 1, 314), ставило задачу удовлетворять эти потребности. Средством искомого связывания частных интересов с общим Гельвеций считал обеспечиваемое законодательством справедливое распределение наличных благ — в строгом соответствии с реальной пользой, которую тот или иной гражданин приносит обществу своей деятельностью. Подобную деятельность Гельвеций рассматривал как непрременную обязанность каждого гражданина и в предлагаемом способе распределения благ видел действенное средство устранения социального паразитизма. Гельвеций подчеркивал, что мудрый законодатель должен в первую очередь позаботиться о том, чтобы масса трудящегося населения, непосредственно производящая материальные блага, не влачила нищенского существования из-за непомерных налогов и прочих поборов, а жила в достатке, который обеспечивался бы притом не изнурительным, а умеренным трудом. Счастливыми, по Гельвецию, являются лишь те народы, у которых значительное национальное богатство распределено с большей или меньшей равномерностью среди всего населения. Наличие в обществе немногочисленных богачей, утопающих в роскоши, он рассматривал как выражение губительного для нравственности крайне неравномерного распределения благ, обездоливающего народные массы. Надо заметить, что, ратуя как этик за удовлетворение обществом насущных материальных потребностей людей, Гельвеций в то же время считал противоречащим нравственности превращение стремления обладать материальными благами в единственную

«пружину» деятельности людей. Он выступал за разумное ограничение индивидами своих потребностей, подчеркивая, что «только добродетель, довольствующаяся малым, не поддается испорченности». Согласно Гельвецию, вся история доказывает, что «не на почве роскоши и богатства», а в условиях умеренного достатка массы граждан, обеспеченного их личной общественно полезной деятельностью, «процветают прекрасные добродетели» (223, 1, 441).

Важно отметить далее, что, с точки зрения Гельвеция, у людей, не развращенных «дурным» законодательством, «желание почестей» является более сильным стимулом деятельности, нежели «желание богатства». Поэтому он полагал, что «мудрое распределение почестей является наиболее прочной связью, которой законодатели могли бы соединить частный интерес с интересом общим и создать добродетельных граждан». Почести, в понимании Гельвеция, — это престижные проявления общественного одобрения и признания заслуг личности: публичные похвалы со стороны высших должностных лиц, присвоение почетных званий и титулов, народные чествования. Связывая такого рода духовное стимулирование с экономическо-политическими реалиями, Гельвеций указывал, что «нигде почести не воздаются с большей справедливостью, чем у народов, у которых нет иной монеты для оплаты услуг, оказанных отечеству» (223, 1, 446; 444).

г) *Нравственность и «формы правления».* Этический идеал Гельвеция оказывался во всех своих аспектах органически связанным с «формой правления», диаметрально противоположной «деспотизму», при котором «все — рабы, и лишь один человек свободен». Моралистов прошлого Гельвеций упрекал в том, что они «недостаточно часто рассматривали различные пороки народов как необходимые следствия различных форм их правления». По его убеждению, при деспотическом правлении «личный интерес никогда не связан с интересом общественным», откуда проистекает фактическое «презрение к добродетели», маскируемое показным уважением к ней. Считая, что «самая сущность деспотизма в том, что он развращает и принижает души», Гельвеций нарисовал впечатляющую картину нравственной деградации людей в обществах с подобной «формой правления»: ни деспот, считающий все дозволенным для удовлетворения любых своих желаний, ни окружающие его раболепные сановники, ни угнетаемая ими масса простолудинов, вынужденных угодничать перед властью имущими, не имеют даже понятия об «истинной добродетели» и тем

более не могут практиковать ее. Отстраненные от участия в решении общественных дел, политически бесправные подданные с необходимостью сосредоточиваются на сугубо личных интересах, и «желание богатства» приобретает для них значение важнейшего стимула деятельности, попытки подавить который законодательными мерами чреваты опасностью погружения людей в полную апатию. Почести при деспотическом правлении лишь в редчайших случаях увенчивают действительные заслуги перед обществом, а в целом они являются «наградой порока и низости» (223, 1, 427, 445).

Гельвеций подчеркивал, что морализаторские проповеди бессильны против этих пороков, поскольку не видят их действительной причины и не призывают к ее устранению. Он разъяснял, что «стремиться уничтожить пороки, связанные с законами народа, не производя никаких изменений в этих законах, значит отвергать следствия, с необходимостью вытекающие из допущенных принципов». Сам Гельвеций с полной определенностью выражал убеждение, что «единственный способ произвести благоприятную перемену в этой области есть... изменение законов и государственного управления» (223, 2, 259, 323). Так гильециевская «наука о нравственности» приобретала революционную заостренность, обосновывая в собственном ей плане необходимость перехода от феодально-абсолютистского строя к противоположной «форме правления», базирующейся на республиканско-демократических принципах.

В тесной связи с этим Гельвеций прославлял высокие гражданские добродетели, выражающиеся в героическом отстаивании свободы отечества от внешних и внутренних посягательств на нее. Именно на этих добродетелях сконцентрировано внимание гильециевской этики. Их обоснование в ней было непростым делом, учитывая тезис Гельвеция о детерминации всех действий и помыслов людей личными интересами, который при его поверхностном и вместе с тем недоброжелательном истолковании приводил к тому, что, как отмечал Плеханов, «с легкой руки консерваторов и реакционеров... мораль французских материалистов до сих пор считают эгоистической моралью» (119, 1, 514). В этот тезис сам Гельвеций не вкладывал эгоцентрического смысла, полагая, что личными могут и даже должны стать для гражданина не только его индивидуальные, но также общественные интересы. Более того, согласно Гельвецию, в сознании подлинно добродетельного гражданина задача служения отечеству должна приобрести значение высшего личного интереса, превратиться в самое сильное аффективное уст-

ремление, в господствующую «страсть». Таков смысл разъяснения Гельвеция, что «добродетельный человек не тот, кто жертвует своими привычками и самыми сильными страстями ради общего интереса, — такой человек невозможен, а тот, чья сильная страсть до такой степени согласуется с общественным интересом, что он почти всегда принужден быть добродетельным» (223, I, 413).

Гельвеций отчетливо видел, что реализация подобной добродетели может сопровождаться для человека самыми тяжелыми личными утратами, страданиями, даже смертью. В свете обоснования в этике Гельвеция самоотверженных героических деяний во имя общественного интереса (превратившегося в глубоко личную «страсть» для добродетельных людей) становится очевидной неадекватность таких его формулировок, как: «невозможно любить добро ради добра»; «люди не любят справедливости ради справедливости»; «движимые любыми «страстями», «мы все же всегда ищем физического удовольствия или избегаем физического страдания» (223, I, 201, 206, 378). Дидро расценил эти формулировки как несостоятельные «парадоксы», компрометирующие учение Гельвеция в общественном мнении. Однако, добавлял Дидро, эти формулировки могут стать верными, если их отнести не ко всем людям без исключения, а ко многим. Их действительный смысл состоит в констатации широкого распространения моральной распущенности во французском обществе. Знаменательно, что с ними согласились наиболее откровенные и трезво мыслящие представители «высшего света», заявлявшие, что Гельвеций высказал лишь то, что все давно о себе знали, но предпочитали не распространяться об этом. Этический идеал Гельвеция противостоял этой великосветской «морали» и ориентировал на совершенно иное поведение.

д) *Гельвеций о негативном влиянии религий на нравственность.* Следует заметить, что этическая концепция Гельвеция строилась как антитеза официально принятому пониманию нравственности с точки зрения христианской религии, причем отвергалось также любое другое религиозное воззрение на нее как «несовместимое со здоровой нравственностью». Не считая нужным оспаривать утверждения церковников о христианстве как «единственно истинной» религии и входить в рассмотрение его догматики как таковой, Гельвеций предпочитал вести критику этой религии с этической точки зрения и заявлял, что «люди более благочестивые, чем просвещенные, выдумали, будто добродетели народов, их гуманность и мягкость их нравов зависят от

чистоты их религии» (223, 2, 62, 347). Претензиям христианства быть «законом любви и человечности» Гельвеций противопоставлял реальное использование данной религии для совершения «жестокостей, которые останутся навсегда позором прошлых веков и будут вызывать ужас и удивление грядущих». Гельвеций указывал, что «фанатизм вкладывает оружие в руки христианских государей и заставляет католиков избивать еретиков; на земле снова появляются пытки, изобретенные Бузирисами, Фаларисами и Неронами; фанатизм воздвигает и зажигает в Испании костры инквизиции, в то время как благочестивые испанцы покидают свои порты и переплывают моря, чтобы водрузить крест и внести опустошение в Америку». Отмечал Гельвеций и то, что ислам, конкурирующий с христианством в качестве другой влиятельнейшей мировой религии, прямо повелевает во имя своего торжества «обойти землю с мечом и огнем в руках» (223, 1, 313, 314). Таким образом, в самой истории религий Гельвеций находил достаточное свидетельство того, что «они повсюду раздували пламя нетерпимости, устилали равнины трупами, поили землю кровью, сжигали города, опустошали государства, но они никогда не делали людей лучшими». Именно на основании осмысления исторического опыта Гельвеций приходил к выводу, что для того, чтобы «смягчить человеческую жестокость и сделать людей более общительными, следует сначала сделать их равнодушными к различиям культов» (223, 2, 347) и нужно «основать добродетельное поведение не на принципах религии... но на принципах, которыми не так легко злоупотреблять, — а таковы мотивы личного интереса» (223, 1, 314).

В социально-философском обзоре отношений между религией и моралью Гельвеций уделял много внимания роли духовенства, поскольку «священники всех религий выдают себя за единственных судей нравственности или порочности человеческих поступков». В понимании Гельвеция духовенство — это особая «корпорация», которая свои групповые интересы ставит выше общего интереса и уже одним этим подрывает нравственность. Изучение истории церквей, в особенности римско-католической, давало Гельвецию основание для заключения, что «всякая религиозная корпорация жадно стремится к богатству и власти», цинично попирая при этом всякую добродетель. Превознесение церковью аскетов с их «безумными добродетелями» Гельвеций рассматривал как выражение желания духовенства побудить людей отказаться в его пользу от земных благ, безропотно перенося вытекающие из этого лишения и страдания. Что

касается стремления церковников к власти, то и оно, по Гельвецию, реализуется с использованием самых безнравственных средств, а своим результатом имеет разрушение важнейших социальных оснований морали. Когда нет возможности установить теократию, духовенство, указывая Гельвеций вслед за Мелье, вступает в сговор с светскими деспотами ради совместного угнетения народов: какие бы страшные злодеяния ни совершали деспоты, покровительствующие церкви, она объявляет их «богоугодными» государями, обязывает свою паству беспрекословно повиноваться им, а после смерти объявляет многих из них «святыми». В свете этих и других аналогичных фактов Гельвеций заключал, что «нет ничего более различающегося между собой, чем идеи добродетели и святости»: если в своем истинном значении «слово «добродетель» содержит в себе всегда идею о чем-то полезном для общества», то «святость», которую церковники изображают как высшее проявление добродетельности, означает, в сущности, лишь нечто полезное для них самих. Все это приводило Гельвеция к выводу, что «нет ничего общего между религией и добродетелью» и что во имя пресечения преступной вседозволенности надо «поставить новую нравственность на место той нравственности теологов, которая всегда снисходительна к вероломству...». Видя в религии существенный фактор «несчастья народов», Гельвеций противопоставлял ей обоснование нравственности естественными причинами как благодетельное учение «о способах, придуманных людьми для того, чтобы совместно жить более счастливым образом» (223, 2, 62, 130, 227, 228, 264).

Вместе с тем нельзя не отметить, что в книге «О человеке» Гельвеций высказал мысль о возможности сакрализировать свою этическую концепцию, объявив ее «единственной истинной» и подлинно «универсальной религией». Эта попытка Гельвеция сделать «голос неба... голосом общественного блага» и «прорицателями богов» освящать «всякий закон, выгодный для народа», встретила критическую отповедь со стороны Дидро, который писал, что «бог — это скверная машина, из которой нельзя сделать ничего путного; сплав лжи и истины — всегда дурная вещь, и нам не нужно ни священников, ни богов» (212, 2, 134).

Надо сказать, что реальности богов Гельвеций не признавал, считая их антропоморфный характер неопровержимым свидетельством того, что они представляют собой лишь фантомы человеческого воображения.

Подобно другим великим французским материалистам, Гельвеций был убежденным атеистом, хотя в отличие от них пытался затушевать этот факт.

Глава 9 ГОЛЬБАХ

Жизнь и деятельность Уроженец Германии Пауль Дитрих Тири (1723—1789) получил фамилию Гольбах от усыновившего его дяди, который, став во Франции преуспевающим негониантом, привез своего двенадцатилетнего племянника в Париж и оставил ему в наследство весьма значительное состояние. После изучения в Лейденском университете химии Гольбах в конце 40-х годов вернулся в Париж, где вскоре сблизился с Дидро, Гельвецием, Руссо и стал в ряды второго поколения французских просветителей. Он самым активным образом включился в работу над «Энциклопедией», став руководителем отдела химии и написав около 400 статей по естественно-научным и техническим вопросам. Открытый Гольбахом салон, где главенствующей фигурой был Дидро, стал своего рода штабом энциклопедистов и приобрел значение философского центра Франции, где встречались и беспрепятственно высказывали свои взгляды самые выдающиеся мыслители.

Именно в этом салоне Юм, заявивший, что он ни разу в жизни не встречал атеиста и сомневается в самой возможности существования людей с подобными убеждениями, услышал поразивший его ответ Гольбаха, что из восемнадцати собравшихся за столом людей пятнадцать являются атеистами (212, 8, 177).

Естественно-научные работы Гольбаха 50—60-х годов (включая наряду с энциклопедическими статьями также предисловия и комментарии к значительному числу переведенных им с немецкого языка книг по химии, минералогии и металлургии) постоянно касались мировоззренческих вопросов, освещая их в материалистическом духе, но в полной мере его философское творчество стало разворачиваться с начала 60-х годов в работах, подвергавших религию радикальной критике. «Разоблаченное христианство, или Исследование принципов и последствий христианской религии», опубликованное в 1761 г. подпольно под псевдонимом (как и все последующие философские работы Гольбаха), было первой решительной атакой в том штурме клерикальной опоры феодально-абсолютистского строя, который просветители, включая деистов, успешно провели в 60—70-е годы.

Особенно интенсивно Гольбах работал над философскими проблемами со второй половины 60-х годов, когда завершилась его работа в «Энциклопедии». В течение шести лет им было опубликовано около десяти фундаментальных атеистических произведений: «Карманное богословие, или Краткий словарь христианской религии» (1767; в соавторстве с Нежоном), «Священная зараза, или Естественная история суеверия» (1768), «Письма к Евгению, или Предупреждение против предрассудков» (1768), «Дух иудаизма, или Рациональное исследование закона Моисея и его влияния на христианскую религию» (1769), «Критическое исследование жизни и посланий святого Павла» (1770), «Критическая история Иисуса Христа, или Рациональное исследование Евангелий» (1770), «Галерея святых, или Исследование образа мыслей, поведения, правил и заслуг тех лиц, которых христианство предлагает в качестве образцов» (1770), «Здравый смысл, или Идеи естественные, противопоставленные идеям сверхъестественным» (1772).

Нужно добавить, что в 1767—1770 гг. Гольбах опубликовал до полтора десятков переведенных им на французский язык антиклерикальных произведений английских мыслителей — Гоббса, Толанда, Коллинза, Эннета, Вулстона, Гордона, Купера, Тренчарда, Уайтфута, Хоупа, Нортхука, Девиссона, Брауна, Юма. Называемый теми, кому довелось слышать его вольнодумные рассуждения, «личным врагом бога». Гольбах может по праву считаться крупнейшим атеистом не только XVIII в., но и всей предшествующей марксизму истории свободомыслия.

Главным философским произведением Гольбаха явилась «Система природы» (1770). В этой книге нашла свое выражение высшая ступень развития французского материализма, представшего в виде всесторонне разработанной, основательно аргументированной и логически взаимосвязанной совокупности положений, дающей ответ на все мировоззренческие вопросы и служащей обоснованием широкой просветительской программы социальных преобразований.

Опубликованная, как и большинство философских работ Гольбаха, в Амстердаме в издательстве Мишеля Рея (из конспиративных соображений на титульном листе книги указывалось, что она издана в Лондоне и ее автором является покойный секретарь Французской академии Мирабо) «Система природы» в считанные недели приобрела всеевропейскую известность. 16 июля 1770 г. Вольтер в письме к Д'Аламберу отмечал, что «эту книгу рвут друг у друга из рук по всей Европе». С наибольшим интересом «Систему природы» читали и обсуждали, естественно, во Франции, где она в течение длительного времени находилась в центре общественного внимания, лишь подогретого тем, что на нее ополчились клерикалы, по инициативе которых она была осуждена парижским парламентом на сожжение (вместе с рядом других атеистических произведений Гольбаха).

Популярности «Системы природы» не могли помешать и многочисленные опровержения (в том числе со стороны

действ, в частности Вольтера), в большинстве своем, по сути дела, лишь воспроизводившие те самые аргументы в пользу бытия бога, которые были в нем подвергнуты сокрушительной критике. Завоевав для материалистического мировоззрения новых сторонников, «Система природы» была с большим удовлетворением встречена его самыми выдающимися представителями. Дидро чрезвычайно высоко оценил «ясную, свободную», последовательно атеистическую философию, изложенную в этой книге (212, 2, 265).

Завершающий цикл гольбаховских работ был посвящен этическим и социально-политическим проблемам. Это «Элементы универсальной морали, или Катехизис природы» (написанные в 1765 г., но опубликованные лишь после смерти Гольбаха), «Естественная политика, или Рассуждение об истинных принципах правительства» (1773), «Социальная система, или Естественные принципы морали и политики, вместе с исследованием влияния правительства на нравы» (1773), «Этократия, или Правление, основанное на морали» (1776), «Универсальная мораль, или Права человека, основанные на природе» (1776). В этих произведениях этическая и социально-политическая мысль французского материализма достигла вершины своего развития.

Система материалистического миропонимания

Насущная задача построения системы материалистического миропонимания, над которой напряженно трудились Ламетри и Дидро, была с наибольшим успехом решена Гольбахом, опиравшимся на их достижения. Хотя Гольбах называл свое мировоззрение «натурализмом», «Система природы» была единодушно воспринята как «библия материализма», тем более что Дидро в «Энциклопедии» разъяснял тождественность терминов «материалист» и «натуралист». По всем пунктам гольбаховское «натуралистическое» миропонимание выступало как антитеза идеализма, именуемого в ней «спиритуализмом», и теологии. Поляризацию философской мысли на два основных направления, находящихся в состоянии непримиримой борьбы между собой и диаметрально противоположно относящихся к религии, Гольбах осознавал и выражал совершенно отчетливо.

Среди великих французских материалистов Гольбах наиболее последовательно и четко выразил и обосновал положение о субстанциальности материи (хотя самого термина «субстанция» он избегал, видимо, считая его слишком «метафизическим»). Полностью натурализируя данное Спинозой определение субстанции и элиминируя из него понятие бога, Гольбах писал, что «природа есть причина всего; она существует благодаря самой себе; она

Материалистический
субстанциализм

Среди великих французских материалистов Гольбах наиболее последовательно и четко выразил и обосновал

будет существовать и действовать вечно; она — своя собственная причина...». Развертывая положение о несотворенности, вечности и вместе с тем творческой мощи природы, он настаивал на том, что «природа вовсе не есть какое-то изделие; она всегда существовала сама по себе; в ее лоне зарождается все; она — колоссальная мастерская, снабженная всеми материалами; она сама изготавливает инструменты, которыми пользуется в своих действиях; все ее изделия являются продуктами ее энергии и сил, или причин, которые она заключает в себе, производит и приводит в действие». Утверждение о том, что природа, рассматриваемая как «колоссальное соединение всего существующего», всецело материальна, — решающий шаг вперед французского материализма по сравнению с пантеистически ограниченным Спинозизмом: «Стараясь проникнуть в тайны природы, мы найдем в ней... лишь различную по свойствам и различно модифицируемую движением материю» (230, 1, 502, 504, 66, 489).

Все эти характеристики природы не были спекулятивно-постулативными, а выступали как ясно выраженные философские обобщения достижений естествознания. Так, положение о вечности природы утверждалось с учетом подхода физики и химии XVIII в. к открытию закона сохранения материи. Естественно-научный вывод о круговороте вещества в природе использовался Гольбахом при обосновании ее вечности.

Преодолевая свойственное Спинозизму метафизическое противопоставление субстанции и модусов, Гольбах считал, что материя реально существует и постигается в виде бесконечного множества частиц и тел. В отличие от Гоббса, который на этом основании отрицал правомерность общего понятия материи, Гольбах находил последнее в высшей степени содержательным и необходимым, существенно развил и обогатил его. Гольбаховское определение, согласно которому «по отношению к нам материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства...» (230, 1, 84), отличается прежде всего новаторским пониманием огромной важности субъект-объектного отношения.

**Конфронтация
гольбаховского и
дешановского понимания
Вселенной как целого**

Гольбах понимал природу как «великое целое, получающееся от соединения различных веществ, из различных сочетаний и различных движений, наблюдаемых нами во Вселенной». Подчеркивание Гольбахом того, что «Вселенная, это колоссальное соединение всего существующего, повсюду являет нам лишь материю и движение» (230, 1, 66), противопоставлялось утверждению Дешана, что «универсальное Целое, или

Вселенная, иной природы, нежели каждая из его частей...» (102, 116): оно «метафизическое», а они «физические».

Дешан разрабатывал проблему понимания Вселенной, мирового бытия как целого с учетом того, что в воззрениях многих, в основном деистически настроенных, приверженцев материалистического сенсуализма и эмпиризма мир представлял номиналистически «индивидуализированным»: согласно Руссо, «наши чувства показывают нам лишь индивидов», т. е. индивидуально определенные, частные виды бытия, и, по Д'Аламберу, «существуют лишь индивиды...» (102, 343, 19), а «целое» есть абстрактное понятие человеческого ума, используемое для обозначения вселенной совокупности «индивидов». Дешан был решительно не согласен с этими воззрениями, равно как с дуалистическим разделением бытия на природное и божественное, что наряду с теологами было свойственно также деистам. Стремление преодолеть номиналистический и дуалистический взгляды на бытие сочеталось у Дешана с отрицанием того монистического понимания Вселенной, которое разрабатывалось великими французскими материалистами на основе обобщения естественно-научных знаний о природе: он полагал, что философская истина должна носить сугубо «метафизический» характер, и ее раскрытие ни в коей мере «не может быть делом физики». Находясь в зависимости от картезианского одностороннего рационализма, Дешан был убежден в том, что человеческому уму самому по себе «свойственно обладать полным и целостным знанием истины, иметь в ней врожденную идею», которую путем осмысления «остается лишь раскрыть...» (102, 90). Значительна зависимость Дешана также от средневекового «реализма», учившего о реальном существовании общих идей — «универсалий».

Учение Дешана о Вселенной, в которой он полностью растворил бога (что было созвучно Спинозизму), включило в себя многие положения французского материализма XVIII в. Но в нем проявились, особенно в ходе полемики Дешана с Гольбаховской «Системой природы», также черты идеализма, источником которых было столь резкое противопоставление «метафизического» и «физического» бытия, что первое совершенно утрачивало признаки материальной реальности и «универсальное Бытие, эта метафизическая основа» всего сущего, прямо определялось как «разум». Идеалистическая онтологизация разума распространялась на истину, получившую наименование «идея». «Мир метафизический» трактовался как «чисто идеальный или интеллектуальный», причем подчеркивалось, что «он таков, исходя из первоидеи, которая есть он сам, есть существование, одинаковое во всех существах, так и в нас, есть интеллект...» (102, 114, 100, 388). Подобные высказывания Дешана служили основанием для отнесения его многими зарубежными и некоторыми советскими исследователями к предтечам гегелевского объективного идеализма.

Немало нового имелось в характеристике Гольбахом структурно-качественной определенности материи. Примыкая в целом к атомистическому пониманию структуры материи, Гольбах, однако, чаще именовал ее элементарные частицы не атомами, а «молекулами». Эта терминологическая модификация выражала, во-первых, отказ от настаивания на неделимости данных частиц, во-вторых, устранение традиционного для атомизма тезиса о существовании наряду с ними пустоты, в-третьих, преодоление прежде всего ограничения свойств этих частиц. Не афишируя отхода от кон-

цепции первичных и вторичных качеств, Гольбах в своем делении качеств на общие (называемые также «первичными») и специфические предложил во многом иное понимание качественной определенности материи. К общим качествам материи Гольбах отнес привычные для новоевропейской мысли геометрическо-механические определенности (протяжение, фигура, делимость, твердость, плотность, тяжесть, вес, сила инерции), дополнив их, однако, «подвижностью» (230, I, 84). К специфическим же качествам Гольбах отнес всевозможные физико-химические и в известной мере биологические определенности материи. Специфические качества Гольбах считал не менее объективными, нежели общие, и тем самым преодолевал сугубо механистический взгляд на материю. Гольбах вслед за Дидро разрабатывал представление о качественной разнородности материи, проявляющейся уже на уровне существования молекул. Опора на немеханические отрасли современного естествознания соединялась при этом с рецепцией античного учения о четырех качественно различных элементах материи.

В гольбаховскую систему материалистического миропонимания входила детально разработанная концепция единства материи и движения, в которой движение глубоко определялось как «способ существования» материи, «необходимым образом вытекающий из сущности материи» (230, I, 75).

Эта многоплановая концепция начиналась с обобщения уже завоевавшего большой авторитет научно-философского положения об абсолютности движения и относительности покоя. В трактовке Гольбахом этого всеохватывающего движения четко выразился, с одной стороны, механистический взгляд: «Движение... есть последовательное изменение отношений какого-нибудь тела к различным точкам пространства или к другим телам». Но вместе с тем движение трактовалось Гольбахом и более широко. В него включались, во-первых, физико-химические процессы, ведущие к образованию и разрушению материальных тел в естественных условиях. Во-вторых, важной разновидностью движения представляли биологические процессы, выражающиеся в рождении, росте, расцвете, старении и умирании живых существ; их предельно сконцентрированным во времени выражением было для Гольбаха «насекомое-однодневка», которое «рождается и гибнет в один и тот же день», претерпевая очень быстро «значительные изменения своего существования». На основе осмысления немеханических

форм движения Гольбах шел в направлении понимания последнего в диалектическом смысле как «изменения вообще» (Энгельс): отсутствие в природе абсолютного покоя означало для него, что в ней ничто «в действительности ни на одно мгновение не остается в одном и том же состоянии; все существа непрерывно рождаются, растут, убывают в росте и исчезают с большей или меньшей быстротой» (230, 1, 68, 72).

Важное значение имело далее указание Гольбаха на то, что наряду с «движением масс», представляющим собой чувственно воспринимаемое «перемещение тел с одного места на другое», существует еще «внутреннее и скрытое движение, зависящее от свойственных известному телу энергии, т. е. от сущности, от сочетания, действия и противодействия невидимых молекул материи, из которых состоит это тело...» (230, 1, 69). Это «молекулярное» движение Гольбах рассматривал как непрерывно происходящий процесс, выходящий за пределы качественных преобразований в телах.

Еще один путь решения Гольбахом отмеченной Ламетри загадки «механизма движения» состоял в философском осмыслении присущности материи различных сил, прежде всего силы притяжения. Акцентируя внимание на силе как внутреннем источнике движения тел, Гольбах, как и Дидро, писал, что «движение — это усилие, с помощью которого какое-нибудь тело изменяет или стремится изменить местоположение...» Гольбах коренным образом переосмыслил понятие инерции, которая ранее считалась проявлением косности материи, — он трактовал инерцию как «силу противодействия», выражающую внутреннюю активность тел. Подчеркивая, что «в телах не может быть действия без противодействия», Гольбах на основе ньютоновской механики подходил к диалектической идее единства противоположных сил. В относительном покое тел Гольбах усматривал результат взаимного уравнивания противоположно направленных сил, упрекая физиков, придерживавшихся убеждения в косности материи, за то, что они «недостаточно внимательно размышляли о том, что они называют низусом (nîsus), т. е. о непрерывных воздействиях, оказываемых друг на друга телами, как будто пребывающими в покое» (230, 1, 68, 74, 72). Гольбах и в этих статических взаимодействиях видел проявление внутренней активности материи.

К утверждению о внутренней присущности движения материи Гольбах шел, наконец, от понимания ее как качественно разнородной. Основываясь на выводах химии, он считал несомненным, что из разнообразных качеств вытекают оп-

ределенные «движения или способы действия», так что уже в силу свойственной ей качественной определенности материя «должна действовать» (230, I, 81). Если Декарт, «чтобы образовать Вселенную... требовал только допустить материю и движение», то Гольбах полагал, что для этого достаточно «разнородной материи» (230, I, 68).

Детерминизм Гольбаховское понимание природы является строго детерминистским: являя нам «материю и движение», Вселенная вместе с тем «раскрывает перед нами лишь необъятную и непрерывную цепь причин и следствий». Гольбаховская концепция детерминизма, противостоящая спиритуалистическо-теологическим трактовкам причинности, подчеркнута материалистична. С точки зрения Гольбаха, «причина — это тело или существо природы, приводящее в движение другое тело или производящее в нем какое-либо изменение. Следствие — это изменение, производимое каким-нибудь телом в другом теле при помощи движения» (230, I, 66, 68). Рассматривая причинно-следственные отношения в единстве с движением материи, Гольбах трактовал их как конкретное выражение объективного связывания материальных образований в единое целое.

Следует отметить, что универсальную естественную причинность Гольбах понимал как процесс взаимодействия, преодолевая то метафизическое разграничение между причиной и следствием, которое признавало активность только за причиной: «Разнообразные существа, вещества или тела, совокупность которых составляет природу, будучи сами следствиями известных сочетаний, или причин, в свою очередь становятся причинами». Подобная трактовка причинности органично включалась в материалистический субстанциализм, обосновывая его: именно непрерывно взаимодействующие материальные частицы и тела образуют круг «рождений и разрушений, соединений и разъединений, который не мог иметь начала и никогда не будет иметь конца». К диалектической, по сути дела, мысли, что природа — «своя собственная причина», Гольбах приходил на основании того, что «природа есть необъятная цепь причин и следствий, беспрерывно вытекающих друг из друга» (230, I, 68, 503, 85).

Гольбах считал, что хотя круг известных причин в любую данную эпоху ограничен, правомерен вывод, что «в природе могут быть лишь естественные причины и следствия» (230, I, 93). Понятие сверхъестественного причинения он рассматривал как противоречащее познанной сути причинно-следственных отношений. Указывая, что развивающая-

ся наука шаг за шагом раскрывает естественные причины таких явлений, которые еще в недалеком прошлом считались несомненным следствием божественного соизволения, Гольбах предостерегал против того, чтобы в еще не познанных и не поддающихся в настоящее время научному объяснению явлениях усматривать действие сверхъестественных причин: это бесперспективные и вводящие в заблуждение псевдообъяснения.

Нецесситаризм Взгляд, характерный для подавляющего большинства философов — представителей «линии Демокрита», разделяющих позиции нецесситаризма (от лат. *necessitas* — необходимость), был во французском материализме выражен наиболее рельефно и последовательно Гольбахом, утверждавшим, что в мире «все явления необходимы». В многозначном положении Гольбаха о необходимости всего сущего можно выделить несколько аспектов.

Во-первых, традиционное для домарксовского материализма использование нецесситаризма для отрицания самой возможности явлений, которые бы не были порождены естественными причинами и которые испокон веков назывались «случайными». Для Гольбаха, как и для Демокрита, «случай» — это «лишенное смысла слово», которым мы пользуемся, «чтобы прикрыть наше незнание естественных причин, производящих наблюдаемые нами явления неизвестными нам способами» (230, 1, 112). Действительной антитезой этой «случайности» являлась причинность, но в данном контексте материалисты со времен Демокрита замещали ее необходимостью. Происходящее при этом фактическое редуцирование последней к причинности не позволяло наполнить реальным содержанием и понятие случайности, различить в сфере причинно обусловленных явлений объективно необходимые и объективно случайные и раскрыть их диалектику. Энгельс указывал, что в воззрении французских материалистов, согласно которому « в природе господствует лишь простая, непосредственная необходимость», последняя, кроме того, «низводится до порождения голой случайности». «Если тот факт, что определенный стручок заключает в себе шесть горошин, а не пять или семь, представляет собой явление того же порядка, как закон движения солнечной системы... то на деле не случайность поднимается до уровня необходимости, а необходимость снижается до уровня случайности» (1, 20, 533—534). Одним из ярких выражений этой ограниченной в своих познавательных возможностях метафизической точки зрения является

известное утверждение Гольбаха, что «в вихре пыли, поднятом буйным ветром, каким бы хаотичным он нам ни казался, в ужаснейшем шторме, вызванном противоположно направленными ветрами, вздымающимися волны, нет ни одной молекулы пыли или воды, которая расположена случайно, не имеет достаточной причины, чтобы занимать то место, где она находится, и не действует именно тем способом, каким она должна действовать» (230, I, 100).

Во-вторых, нецесситаризм Гольбаха, подобно демокристовскому, направлен — и это является философски главным в нем — против идеалистическо-теологического отрицания необходимости самого существования материального мира, которое провозглашалось зависимым от некоей сверхъестественной необходимости, каковую обычно приписывали бытию бога-творца. Именно в противовес теологическому креационизму и идеалистическому тезису о «метафизической случайности» материального мира Гольбах утверждал, что необходимым существованием обладает «природа, или Вселенная, и эта природа действует необходимым образом... все ее действия, движения, создания являются неизбежными следствиями ее необходимого бытия» (230, I, 495). В этих положениях выражался материалистический субстанциализм.

В-третьих, один из аспектов гольбаховского нецесситаризма выражал понимание объективной необходимости, что имело место при усмотрении ее проявления в законах природы. Последние Гольбах прямо связывал с «универсальной необходимостью», о которой писал, что она «есть лишь следствие природы вещей, в силу которой все неустанно действует согласно постоянным и непреложным законам». В понимании Гольбаха природа представляла собой закономерное целое, где движения «следуют постоянным и необходимым законам», только часть которых к настоящему времени открыта людьми. Гольбах высказывал когнитивистское убеждение, что «законы естественных явлений, которые мы в состоянии познать и о которых мы можем составить себе суждение, достаточны для открытия законов, ускользающих от нашего наблюдения» (230, I, 102, 93).

В наименовании, которое Гольбах дал своей концепции необходимости, был отражен лишь ее первый аспект с приданным ему при этом фаталистическим звучанием — «система фатализма». Гольбах писал, что «фатальность — это вечный, незыблемый, необходимый, установленный в природе порядок, или необходимая связь действующих причин с производимыми ими действиями» (230, I, 237). Демонстри-

руя готовность принять самые крайние следствия из материалистического нецесситаризма, приписываемые ему со времен античности, Гольбах насытил «Систему природы» фаталистическими декларациями, которые массой читателей принимались за самую суть дела, однако последняя состояла, напротив, в том, что он отвергал фактически по всем пунктам отождествление вселенской необходимости с неким роком, с извечной предопределенностью всего сущего.

В противовес фиксистским воззрениям на природу, которые логически вытекали из утверждения о вечности и неизблемости присущего ей «порядка», Гольбах решительно отстаивал ее трансформистское понимание, разрабатывавшееся во французском материализме начиная с Ламетри. Тезис о царящей во Вселенной жесткой необходимости Гольбах соединял с положением о ее всеобщей изменчивости, причем не без успеха выводил второе из первого. Провозглашая все наблюдаемые в природе трансформации «необходимыми следствиями естественных причин, действующих по неизменным законам», Гольбах утверждал, что отсюда следует, что в природе «все должно изменяться» (230, I, 107). Универсальную изменчивость Гольбах объяснял неотделимым от материи движением, которое снова рассматривалось с более широкой, чем в механике, точки зрения.

Само утверждение о существующем в природе «порядке» наполнялось Гольбахом трансформистскими представлениями. Разъясняя, что «то, что мы называем порядком в природе, есть строго необходимый способ бытия последней или столь же необходимое расположение ее частей» (230, I, 105), Гольбах указывал, что всевозможные частные природные «порядки», выражающиеся в относительной стабильности определенных материальных образований, с течением времени необходимым образом разрушаются в соответствии с общим «порядком» природы, приводя к возникновению новых «порядков». В полемике с религиозными представлениями Гольбах указывал, что во всех этих преобразованиях, какими бы значительными они ни были и какие бы беды ни проистекали из них для людей, ошибочно видеть «беспорядки» и молить мифического бога устранить их.

В «Системе природы» отчетливо выражено всеохватывающее космогоническое воззрение, диалектически выделяющее восходящую и нисходящую линии развития космических образований. «Природа, — писал Гольбах, — порождает с помощью своих сочетаний солнца, становящиеся центрами соответствующих систем. Она производит пла-

неты, которые в силу собственной сущности тяготеют к солнцам и вращаются вокруг них. Мало-помалу движение изменяет те и другие; и, может быть, когда-нибудь оно рассеет части, из которых составило эти удивительные сочетания...» (230, I, 90).

Трансформистский взгляд распространялся Гольбахом далее на Землю, обосновываясь многообразными научными фактами, установленными естествознанием XVIII в.: «Обширные материка были поглощены волнами, вышедшие из берегов моря захватили часть суши; отступив затем назад, воды оставили нам разительные доказательства своего пребывания на захваченной ими суше в виде раковин, остатков рыб и разных морских организмов, которые внимательный наблюдатель встречает теперь во всех заселенных людьми продородных местностях. Подземные огни в разных местах отверзали гибельные для человека отдушины. Одним словом, разъяренные стихии не раз боролись между собой за владычество над земным шаром, который повсюду покрыт необозримыми горами развалин» (230, I, 90).

Появление на Земле живых существ, которое теологи и деисты считали возможным понять лишь как результат божественного творения, Гольбах освещал с позиций теории «самопроизвольного зарождения», казавшейся ему экспериментально подтвержденной Нидгемом. Согласно Гольбаху, не принимавшему гилозоизма и определявшему жизнь как «совокупность движений, свойственных организованному существу», первоорганизмы возникли вследствие особого рода соединения различных материальных веществ, когда на земном шаре установились благоприятные условия для этого. Полемизируя с идеалистическо-теологическими утверждениями о сверхъестественных причинах возникновения материальных образований со сложной структурой и законосообразными движениями, в особенности живых существ, Гольбах приводил доводы в пользу обусловленности всего этого сугубо естественными, материальными причинами: «В образовании, росте и кратковременной жизни животных, растений и минералов мы найдем лишь вещества, которые комбинируются, соединяются, накапливаются, распространяются и мало-помалу образуют чувствующие, живущие, прозябающие существа или же лишенные этих свойств существа». Гольбах находил далее достаточные основания «в пользу гипотезы о том, что человек возник в определенный период времени», признавая вместе с тем, что «опыт не дает нам возможности» ответить на вопрос, каким именно образом «появился человек». Гольбах полагал, что хотя

современное состояние науки не позволяет охарактеризовать во всей конкретности переходы от низших ступеней материальной организации ко все более высоким ее ступеням, но оно дает возможность сделать вывод о реальности процесса усложнения материи, по сути дела, процесса ее развития: «От камня, образованного внутри земли путем тесного сочетания сходных и родственных, сблизившихся между собой молекул, до солнца, этого колоссального резервуара пылающих частиц, освещающего небесный свод, от пассивной устрицы до активного и мыслящего человека мы видим непрерывное продвижение...» (230, I, 121, 91, 124, 123, 90).

Животный мир, вершиной которого Гольбах считал человека, рассматривался им преимущественно под углом зрения материалистического решения психофизической проблемы. Наличие у животных психических функций Гольбах расценивал как важное свидетельство в пользу того, что последние суть не проявления некоего имматериального существа, сверхъестественным образом соединенного с живым организмом, а свойства самого этого организма как материального образования. Исследование этих функций и их материального субстрата анатомами, физиологами давало, по Гольбаху, надежные основания для вывода, что душу можно отделить от тела только в абстракции, а реально она «есть то же тело, только рассматриваемое в отношении некоторых функций или способностей, которыми наделила человека особенная природа его организации», причем подчеркивалось, что человек — это «материальное существо, организованное так, чтобы чувствовать, мыслить...». Гольбах вплотную подошел к формулированию положения о том, что человеческое сознание — это свойство высокоорганизованной материи. Термин «душа» он считал возможным использовать лишь для обозначения, во-первых, способностей чувствовать и мыслить, а во-вторых, мозга как «внутреннего органа», при помощи которого «совершаются все операции, приписываемые душе» (230, I, 203, 134, 123, 140).

Полагая твердо установленным, что «сложные модификации души», которые «называются мыслями, размышлениями, памятью, воображением, суждениями, желаниями, действиями», «всегда имеют в основе ощущения», Гольбах выразил две встречавшиеся у французских материалистов точки зрения на природу «первичной чувствительности», из которых считалось возникающей психика во всех ее формах: «Ощущение есть или качество, которое сообщается подобно

движению и приобретается путем сочетания; или качество, присущее всей материи». На первом месте как свойственное самому Гольбаху убеждение неизменно фигурирует первая точка зрения, которая в уточненном виде гласит, что ощущение есть «результат свойственного животному телосложению и присущего ему сочетания веществ»; только потом указывается в виде ограниченно принимаемой гипотезы мнение, «что способность ощущения есть всеобщее свойство материи». От гилосенсистских положений Дидро и ряда других французских материалистов Гольбах деликатно, но определенно дистанцировался, считая способность ощущения новообразованием, появляющимся у столь сложных материальных существ, как животные. При этом Гольбах отчетливо видел, что наука еще не в состоянии раскрыть, как именно появляется и функционирует эта способность. Понимал он и то, что трудности такого рода в отношении всех психических функций были питательной почвой для возникновения спиритуалистических представлений о чистой духовности, имматериальности, бессмертии души. Но, указывая Гольбах, «разве теоретические трудности, связанные с вопросом о способе действия души, исчезнут, если мы сделаем из последней некое духовное существо, о котором у нас нет никакого представления и которое, следовательно, не может быть удовлетворительно объяснено, какие бы идеи ни возникали у нас о нем?» Показывая бесплодность спиритуалистических спекуляций о душе, Гольбах настаивал, что имеющиеся знания о том, что она «движется и модифицируется воздействующими на нее материальными причинами», достаточны для философского вывода, что «все операции и способности души показывают ее материальность» (230, I, 149, 144, 143, 153, 154). Этот материалистический вывод давал плодотворный мировоззренческий ориентир для дальнейших научных исследований психики.

«Величайшей заслугой» новоевропейской материалистической философии Энгельс считал то, что, «несмотря на ограниченность современных ей естественно-научных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего» (1, 20, 350).

Гносеологическое основание гольбаховской системы материалистического миропонимания было вместе с тем ее существенным компонентом, органически связанным с материалисти-

ческим пониманием природы и места человека в ней, его сознания, «души».

а) Материалистический сенсуализм. Сенсуалистически трактуя источник познания и рассматривая «ум» как основывающийся на «физической чувствительности», Гольбах при разработке материалистической гносеологии уделил, во-первых, большое внимание критике берклианства как субъективно-идеалистической интерпретации локковского сенсуализма, которой он нанес завершающие — в рамках французского Просвещения — сокрушительные удары. Считая, подобно Дидро, что берклианство, эта «самая сумасбродная из всех систем», в то же время «оказывается самой трудной для опровержения», Гольбах выдвинул против нее весомые теоретические аргументы, в которых обобщались данные физиологии органов чувств, нервной системы и мозга. Главной слабостью анализа Беркли идей Гольбах считал то, что он не доходит до подлинных источников их образования. Согласно Гольбаху, «доводя анализ до конца, мы убеждаемся, что эти идеи могут являться к нам лишь от внешних предметов, которые, действуя на наши чувства, модифицируют наш мозг, или же от материальных объектов, которые, находясь внутри нашего организма, заставляют некоторые части нашего тела испытывать сознаваемые нами впечатления... Если мы способны получать идеи только от материальных образований, как можем мы предположить, что причина наших идей может быть нематериальной?» Фактически вскрывая несостоятельность также юмовского агностицизма с его тезисом о том, что источник впечатлений принципиально непознаваем, Гольбах подчеркивал, что «душа приобретает свои идеи на основе впечатлений, последовательно производимых материальными предметами на наши материальные органы» (230, I, 185, 183).

Материалистическая трактовка процесса чувственного восприятия вписывалась Гольбахом в развитую им глобальную концепцию изменений, с необходимостью происходящих в телах при их взаимодействии, и была неразрывно связана с введением им субъект-объектного отношения в определение материи. Уже этим обосновывалась познавательная значимость ощущений как первых «модификаций», возникающих в органах чувств при воздействии на них материальных объектов, производящих впечатления. Но сами по себе ощущения, согласно Гольбаху, — исходные материалы познания, осуществляется же оно, когда ощущения преобразуются в идеи. В понимании Гольбаха, утверждав-

шего взгляд на познание как отражение объективной реальности в сознании людей, «идея — это образ предмета, от которого происходит ощущение и восприятие»; впечатления, производимые на органы чувств предметами, становятся идеями, «когда внутренний орган относит эти изменения к вызвавшему их предмету» (230, I, 147). Идеи такого рода характеризовались Гольбахом как опыт, который производится людьми на протяжении всей их жизни в процессе взаимодействия с материальными предметами. Основание человеческих знаний выступало в «Системе природы» как чувственно-эмпирическое в противовес концепции рационалистического априоризма, выдвинутой «метафизикой» XVII в.

В отрыве от этого основания Гольбах видел основной источник самых пагубных для человечества заблуждений, к каковым относил религиозно-теологические «системы» вместе с подкрепляющими их «метафизическими» построениями. Гольбах считал, что «лишь только мы покидаем опыт, как низвергаемся в пустоту, где нас сбивает с пути наше воображение». Определяя воображение как «способность мозга видоизменять старые или создавать новые восприятия по образцу тех, которые он получил от воздействия внешних предметов на органы чувств», Гольбах считал, что не соответствующее опыту произвольное комбинирование первоначальных восприятий неминуемо ведет к извращенному представлению о действительности, насаждая ее вымышленными существами: «Именно так человек получает идеи кентавров, гиппогрифов, богов, демонов и т. д.» (230, I, 62, 151).

Надо подчеркнуть, что познавательный-значимый опыт вовсе не сводился Гольбахом к совокупности идей, полученных в результате обыденно-стихийных наблюдений, а трактовался значительно шире и глубже, обязательно включая в себя научное экспериментирование. Выражающееся в «многократных, разнообразных, повторных» опытах, оно, по Гольбаху, необходимо для того, чтобы «исправить недостатки первых опытов», делаемых в ходе обыденных наблюдений, и именно оно дает надежный эмпирический фундамент для естественно-научных выводов и философских обобщений. Существенно, что в научном экспериментировании Гольбах отчетливо замечал проявление рациональности, указывая, что «правильное, безошибочное представление о вещах» дают нам «тщательно продуманные опыты» (230, I, 163).

б) *Опыт и новая рациональность*. Осмысление рассматривалось Гольбахом как неотъемлемая черта верифицирующего опыта: если «наши ощущения, наша природа, наш темперамент могут ввести нас в заблуждение и обмануть», то не просто опыт, а «опыт и размышление возвращают нас на правильный путь», т. е. позволяют установить истину. Подобно Дидро и в значительной мере под его влиянием Гольбах в своих гносеологических разработках, решительно отвергая односторонний рационализм, преодолел вместе с тем односторонне сенсуалистические и эмпирические установки. У него тоже заметно складывание новой концепции познания, в которой сенсуализм, эмпиризм и рационализм тесно соединяются. Замечательно, что в этот синтез Гольбах включал целесообразную активность человека, направленную на обеспечение его жизнедеятельности, т. е. в известной мере учитывал в своей гносеологии человеческую практику: «Наша способность производить опыты, вспоминать об этом, предвидеть последствия различных причин, чтобы устранить те из них, которые могут вредить нам, или обеспечить те, которые полезны для нашего самосохранения и счастья, — ... вот что называют *разумом*» (230, 1, 163, 332, 164). Именно этот разум выступал у Гольбаха как высшая познавательная инстанция и как верховный судья в решении всех человеческих дел. Хотя новая форма рационализма не была четко и последовательно проведена Гольбахом, а только вырисовывалась на горизонте его гносеологических размышлений, изобилующих противоречащими ей декларациями редукционистско-сенсуалистического и односторонне эмпирического толка, однако именно она была той «работающей» гносеологией, которая обусловила его философские обобщения о природе и человеке. Названные же декларации были в значительной степени терминологически неадекватными выражениями взгляда Гольбаха на чувственный опыт как средство выявления несостоятельности теологическо-«метафизических» понятий.

Существенным аспектом гносеологии Гольбаха является антииннеизм, имеющий у него антиспиритуалистическую и антитеологическую заостренность. Концепцию врожденных идей Гольбах ставил в неразрывную связь с декартовским утверждением о субстанциальности нематериальной души и ее зависимости от бога. Гольбах стремился устранить недоразумения в понимании антииннеизма посредством проведения четкого различия между способностью людей к познанию, которая определяется прирожденной им материальной «организацией», и содержанием человеческого

сознания, которое, напротив, не врожденно, а приобретает личностью в ее жизненном опыте. В отсутствии подобного различия Гольбах усматривал важнейшую причину иннейстского заблуждения: «Ясно, что сторонники учения о врожденных идеях, или присущих нашему существованию понятиях, спутали организацию человека, или его природные способности, с модифицирующей его привычкой и с большей или меньшей способностью производить опыты и применять их в своих суждениях» (230, 1, 199).

в) *Разработка когнитивизма.* По вопросу о познаваемости действительности позиция Гольбаха была когнитивистской, хотя ряд общих ему с другими французскими материалистами высказываний — например: «Человеку не дано знать всего; ему не дано... проникнуть в сущность вещей и добраться до первоначальных причин» (230, 1, 129) — воспринимались некоторыми современниками и многими последующими историками философии как скептически-агностические. Тезис о близости этих высказываний кантовскому разграничению познаваемых явлений и непознаваемых вещей в себе, перекочевавший в одну из дореволюционных статей А. М. Деборина, был расценен В. И. Лениным как совершенно несостоятельный (см. 2, 29, 528).

Следует иметь в виду, что Гольбах вслед за Локком наполнял понятие сущности вещей сугубо физическим смыслом, трактуя ее как глубинную «атомно-молекулярную» структуру вещей, обуславливающую их качественную определенность. Познать сущность вещи — значит, по Гольбаху, точно указать, из каких именно мельчайших частиц она состоит, как они расположены и связаны между собой, как они движутся и взаимодействуют, — то была реакция на бесплодность попыток установить сущность спекулятивно-«метафизическим» способом и умозрительно дедуцировать из нее наблюдаемые характеристики тел. Констатация того, что «элементы тел ускользают от наших органов чувств» и мы «не знаем их внутренних сочетаний и пропорций этих сочетаний, из которых необходимым образом вытекают различные способы действия, движения и следствия», и привела Гольбаха к заключению о невозможности «проникнуть в сущность вещей и добраться до первоначальных причин». Реальный смысл этого заключения сводился к тому, что «элементы тел» не могут чувственно восприниматься как таковые и при существовавших в XVIII в. приборах являться объектами наблюдения: это выражало реальные ограниченности чувствен-

ного восприятия и тогдашней наблюдательной техники. Важно учесть, что Гольбах вместе с тем был убежден, что опосредованным образом и путем рациональных обобщений можно прийти к вполне достоверному знанию о составляющих тела мельчайших частицах материи. Начав фразу, посвященную характеристике материи, словами «...мы не знаем элементов тел...», Гольбах завершил ее категорическим утверждением о присущности «молекулам» таких общих свойств, как «протяжение, подвижность, делимость, твердость, тяжесть, сила инерции», и еще специфических для каждой из них свойств (230, 1, 69, 129, 84).

Сушность как философская категория, однако, не устранялась Гольбахом, а лишь получала в его рассуждениях иное, притом достаточно традиционное наименование: «природа вещей». Относительно последней Гольбах выражал уверенность в ее познаваемости: «Разум показывает нам истинную природу вещей и объясняет действия, которых мы можем от них ожидать» (230, 1, 332). Именно о «природе вещей» говорили философские обобщения Гольбаха, входившие в его систему материалистического миропонимания.

Что касается положения «человеку не дано знать всего», то его реальный смысл заключался в осознании Гольбахом неисчерпаемости объектов познания вследствие бесконечности материального мира в пространстве и времени, бесконечного множества связей между вещами и бесконечной сложности их строения. Данное положение не означало постановки для познания каких-то непреодолимых границ, напротив, оно сочеталось с убеждением Гольбаха в принципиально неограниченном прогрессе человеческих знаний. Доказательство этого он видел в истории научных и философских достижений человечества, особенно в последние два-три столетия, т. е. с эпохи Возрождения. Гольбах с воодушевлением писал, что «явления, которые были для наших дедов удивительными, чудесными и сверхъестественными, становятся для нас простыми и естественными фактами, причины и механизм которых мы знаем. Углубляясь в изучение природы, человек открыл причины землетрясений, периодических движений океанов, подземных пожаров, метеоров, которые были для наших предков, да и теперь еще являются для невежественной черни неоспоримыми признаками небесного гнева» (230, 1, 258—259).

Необходимой предпосылкой этих эпохальных открытий Гольбах считал выработку новой методологии естественнонаучного исследования, указывая, что «с помощью опыта

мы часто открываем в природе новые свойства и способности действия, неизвестные предшествующим нам поколениям». Гольбах высказывал когнитивистское убеждение, что «те, кто изучает природу, взяв в руководители опыт, могут разгадать ее тайны и мало-помалу разобраться в часто неуловимой ткани причин, которыми она пользуется, чтобы произвести свои величайшие явления». Гольбах был уверен, что в будущем человеческое познание продвинется бесконечно далеко: «Наши потомки, продолжая и исправляя опыты, сделанные нами и нашими отцами, пойдут еще дальше и откроют такие явления и такие причины, которые совершенно скрыты от наших глаз. Быть может, соединенными усилиями людям удастся проникнуть когда-нибудь в самое святилище природы и открыть там много тайн, которые до сих пор она как будто упорно скрывала от нас...» (230, I, 258, 259).

Размышления Гольбаха о познаваемости действительности противостояли агностицизму и вместе с тем преодолевали метафизическую концепцию абсолютной истины.

Из видных французских философов XVIII в. Дешан был единственным, кто придерживался метафизического идеала абсолютного знания, полагая к тому же, что им самим впервые открыта «Истина, все разъясняющая», которая пребудет неизменной на вечные времена. Убежденный, что «раз не объяснено все», то «не объяснено ничего», он трактовал отход просветителей от притязаний на постижение полной и окончательной истины как не совместимую с философией проповедь непознаваемости Вселенной. Имея в виду учение о природе великих французских материалистов, открытое для дополнений расширяющимися и углубляющимися знаниями, Дешан писал о «недостаточности метафизики», которая не является «ни по одному вопросу вполне исчерпывающей» (102, 342, 350, 157).

Антропосоциальная философия

Усвоение людьми философско-научных истин и преобразование в соответствии с ними всех аспектов человеческой жизни Гольбах считал единственно верным средством ее решительного улучшения. Он был уверен, что «человеческий род стал несчастным» потому, что впал в заблуждения религиозного характера, обусловленные непониманием творческой мощи природы, «создал себе богов, которые стали единственными предметами его надежд и опасений». Самым важным негативным следствием господства религиозных суеверий, закрывающих умам доступ к истине, Гольбах считал то, что «из-за незнания собственной природы и собственных стремлений, своих потребностей и прав человек, живя в обществе, утратил свободу и стал рабом» (230, I, 63).

Выразив с классической четкостью просветительское понимание причин гнетущего людей зла и путей его устранения, Гольбах вступал в область антропосоциальной философии, которая по своему мировоззренческому смыслу фактически оказалась существенно отличной от развитого им материалистического учения о природе, месте человека в ней, его психофизической определенности, отношении мышления к бытию. Сам Гольбах, подобно шедшим аналогичными путями другим французским материалистам, не осознавал и просто не мог осознавать этого отличия, поскольку оно становится понятным лишь в свете созданного марксизмом материалистического понимания общества и истории.

В антропосоциальной философии Гольбаха можно выделить три основные взаимосвязанные концепции: социально-политическую, этическую и атеистическую. Роль введения к этой философии играет гольбаховская концепция человеческой деятельности, освещаемой под углом зрения проблемы свободы и необходимости, теоретически обосновывающей возможность поступков и выбора.

В ходе философского осмысления человеческой деятельности перед Гольбахом стояли две различные задачи: во-первых, преодоление дуалистического воззрения на человека и подтверждение его материального единства; во-вторых, обоснование возможности для людей целенаправленных действий по преобразованию общества в направлении, указанном философским разумом. Первая задача, решавшаяся посредством рассмотрения природного уровня человеческого существования и сосредоточивавшаяся на опровержении спиритуалистического учения о свободе воли как способности имматериальной души, не подвластной влиянию «физических законов, сообразно которым действуют все известные нам существа», имела «ответ» в виде нецесситаристско-фаталистического утверждения, что «человек не свободен ни одну минуту своей жизни» и для него «жить — значит необходимым образом существовать в течение сменяющих друг друга необходимым образом моментов длительности». Эта трактовка человека была сугубо натуралистической, в ней он предстал не только существом природы, но и как всецело обусловленный ее воздействием: «Наша жизнь — это линия, которую мы должны по повелению природы описать на поверхности земного шара, не имея возможности удалиться от нее ни на один момент». Решение же второй задачи, про-

изводившееся посредством рассмотрения специфически человеческого, в том числе социального, уровня существования, приводило к пониманию того, что человек не может быть отождествлен «с телом, которое приводится в действие внешней причиной», и в определенном смысле должен быть признан свободным, поскольку он заключает «в самом себе свойственные его существу причины» (230, I, 236, 208—209, 226).

Первый уровень рассмотрения человеческого существования внутренне ограничен учетом только биологических его аспектов от рождения до умирания организма. Переход ко второму уровню начинается, когда Гольбах принимает в расчет человеческое сознание, замечая, что человека «приводит в движение внутренний орган», т. е. мозг, «который имеет свои внутренние законы и состояние которого необходимым образом определяется влиянием идей, восприятий, ощущений, получаемых им от внешних предметов». Здесь Гольбахом ставился вопрос о воле как «модификации мозга», которая «предрасполагает его к действию или подготавливает приведение в движение соответствующих органов» (230, I, 226, 211).

Но сама воля трактовалась Гольбахом неоднозначно. Он начал с выражения нецесситаристско-натуралистического взгляда на нее как определяемую чисто природными факторами биологического или даже физического характера. Так, «достаточными причинами» решений исторических деятелей, вызывающих величайшие социальные катаклизмы, Гольбах объявлял «излишек едкости в желчи фанатика, разгоряченность крови в сердце завоевателя, дурное пищеварение какого-нибудь монарха...». Еще более «углубляясь» в анализ причин человеческих мыслей, желаний, страстей, Гольбах находил, что «тайными рычагами, которыми пользуется природа, чтобы приводить в движение духовный мир, являются на самом деле атомы». Однако этот взгляд, ограниченный учетом лишь физиологической стороны психических процессов, фактически преодолевался Гольбахом в ходе дальнейших рассуждений, когда он проводил различие между желанием, обозначающим спонтанное и обусловленное чувственными импульсами побуждение к действию, и собственно волей, связанной с сознательно принимаемыми решениями. Солидаризируясь с локковским положением, что волевой акт определяется «умом», Гольбах делал акцент на том, что «размышление, опыт, разум» могут задерживать и останавливать человеческую деятельность, без чего она «неизбежно поддавалась бы первым побуждениям, тол-

кавшим ее к желаемой цели». При рассмотрении ситуаций, когда спонтанные желания влекут человека в одном направлении, а разумная воля определяет совершенно противоположный образ действия (например, томимый мучительной жаждой путник отказывается пить воду, узнав, что она отравлена), Гольбах приходил к выводу, что мысли могут быть более сильными мотивами человеческих поступков, чем самые настоятельные физиологические потребности. Вдумываясь в факты гражданской самоотверженности, Гольбах далее признавал, что сознательные волевые решения способны превалировать даже над чувством самосохранения. На основании всего этого он заключал, что не только материально-природные факторы, но «все может стать импульсом для воли», причем в числе самых сильных импульсов могут оказаться такие духовные реальности, как идеи, мысли, их речевое выражение: «Иногда достаточно одного слова, чтобы изменить весь ход жизни человека и навсегда определить его наклонности». Именно на этом заключении базируется у Гольбаха просветительское убеждение, что «хорошая книга, тронувшая сердце великого государя, может стать могущественной причиной, которая с необходимостью повлияет на поведение целого народа» (230, I, 260, 211, 231, 235).

Это значит, что действительное теоретическое обоснование просветительской активности давала, вопреки уверениям самого Гольбаха, не его «система фатализма» как таковая, а совсем иная концепция человеческой деятельности, развиваемая им без уяснения ее коренного отличия от названной «системы». Это отличие мешало Гольбаху видеть вытекавшая из его материалистических интенций установка на то, чтобы понять общество и место человека в нем с совершенно тех же позиций, с каких им была осмыслена природа и человек в его психофизической определенности. Данную установку можно охарактеризовать как стремление распространить на понимание общества тот материализм, который был выработан при осмыслении природы и места человека в ней. «Система фатализма», явившаяся конкретным результатом такого «распространения» и потому имевшая в глазах Гольбаха высочайшую теоретическую ценность, в действительности, однако, не обеспечивала не только материалистического, но вообще сколько-нибудь содержательного понимания социального бытия, натуралистически искажая его образ. Отдав обильную дань натуралистическим декларациям, Гольбах затем вступал на плодотворный путь осмысления специфики антропосоциаль-

ной реальности. Хотя углубиться до ее действительно материалистического понимания Гольбах не имел возможности, он, опираясь на сделанное в этой области предшествующими передовыми новоевропейскими философами, в том числе французскими просветителями, внес немаловажный вклад в уяснение ряда ее сторон, связей, детерминаций, завершая начатый в эпоху Возрождения процесс устранения из обществоведения теологических мистификаций. Антропосоциальная философия Гольбаха разрабатывалась как антитеза теологическому воззрению на общество и человека, дававшему идеологическое обоснование феодально-абсолютистского строя.

Вытекавшие из «системы фатализма» квиетистские рекомендации — «покоримся своему жребию», «подчинимся же необходимости» — перечеркивались призывами Гольбаха сознательно противодействовать при помощи открываемых в реальном мире средств тому, что как в природном, так и в социальном плане причиняет людям страдания: «противопоставим необходимым бедствиям», которые природа «заставляет нас испытывать, необходимые лекарства, которые она готова нам дать»; «если природа допускает, чтобы человеческий род так долго страдал под бременем пороков и безумий, то она указывает ему надежное средство против всех его слабостей — добродетель». Следует заметить, что «целительная добродетель» рассматривалась Гольбахом не как природная данность, а как необходимый результат целой серии социально-политических преобразований и сопряженной с ними новой системы воспитательного воздействия на граждан. При этом понятие той необходимости, которая определяет жизнь людей в обществе, лишалось Гольбахом природного характера и наполнялось культурно-социальным содержанием: «Воспитание представляет собой... необходимость, преподанную детям. Законодательство — это необходимость, преподанная членам некоторого политического целого. Мораль — это необходимость известных существующих между людьми отношений, преподанных разумным существам» (230, I, 257, 262, 233). Будучи не в состоянии вскрыть присущую обществу объективную необходимость и, по сути дела, редуцируя необходимость к причинности, Гольбах вместе с тем выявлял вполне реальные и практически важные для просветительской деятельности детерминации общественной жизни. При анализе детерминаций деятельности властолюбца, стяжателя, религиозного фанатика Гольбах сумел показать социальную мотивированность

ценностных ориентаций этих типов личности в современном ему обществе.

Гольбах считал, что при всей мощи подобных детерминаций, в конечном счете выступающих важнейшими проявлениями декларируемой им «фатальности», люди все же не бессильны перед ними и как индивиды, способные возвыситься до разумной направленности своего поведения, и особенно как члены сообщества, устанавливающего «просвещенное правление»: «Воспитание, закон, общественное мнение, пример, привычка, страх — все это причины, которые должны изменять людей, влиять на их волю, заставляя их содействовать общему благу, направлять их страсти и сдерживать те из них, которые могут вредить цели общества». Все это подводило Гольбаха к признанию того, что человек в известном смысле является свободным. Отвергая спиритуалистическое воззрение на человеческую свободу, Гольбах стремился понять ее не как то, что отрицает причинность и необходимость, а в единстве с ними, т. е., по сути дела, диалектически. В ходе анализа значительно большего числа существенных ситуаций человеческой жизни, чем у Гоббса и Спинозы, Гольбах выдвигал созвучное им положение, что «для человека свобода есть не что иное, как заключенная в нем самом необходимость» (230, I, 242, 237).

Как направленность философского внимания Гольбаха на общественную жизнь, так и конкретная совокупность проблем его антропосоциальной философии были идеологическим выражением интересов «третьего сословия», протестующего против своего угнетенного положения и стремящегося к освобождению от него.

Социально-политическая концепция.

Социальный евидемонизм и «общественный договор»

«Система природы» начиналась горестно-негодующей констатацией «человек несчастен», а главная задача этого произведения определялась как открытие «единственной дороги», которая «может верно привести к открытию цели его стремлений — счастью». По форме трактовка Гольбахом несчастья и счастья людей подчеркнута натуралистична: «Человек несчастен лишь потому, что отрекся от природы», и потому во имя счастливой жизни необходимо «вернуть человека к природе». Однако конкретное содержание, вкладываемое Гольбахом в интересующие его понятия человеческого несчастья и счастья, является социальным, наполненным экономическими и политическими реалиями. По Гольбаху, «общество пользуется всем доступным ему счастьем, если большинство его граждан

имеет пищу, одежду, жилище — одним словом, может без чрезмерного труда удовлетворять свои физические потребности. Это большинство удовлетворено, если уверено, что никакая сила не может лишить его плодов труда и оно работает на самого себя». В том, что именовалось «естественными законами», без соответствия которым общественной жизни «ни один народ не может быть счастливым» (230, 1, 55, 57, 340, 86), проявлялась, согласно самому Гольбаху, не природная необходимость как таковая, а авторитет философского разума: «Именно разум дает человеческому роду законы, которые называются естественными, поскольку они определяются нашей природой» (230, 2, 97). В облачении «естественных законов», «естественных прав» и требований «человеческой природы» у Гольбаха отчетливо выступали социальные идеалы «третьего сословия», осознанные сквозь идеализирующую их призму просветительской философии.

Образование и сущность общества — первая двуединая проблема, ставившаяся Гольбахом как социальным философом. В отличие от Руссо и многих других мыслителей нового времени он отвергал представление, что первоначально «люди жили разрозненно, поодиночке, без всякой связи с себе подобными» (230, 2, 88). Порывая с идеей социологической «робинзонады», Гольбах заявлял, что «нет ничего более надуманного, фантастического и противоречащего человеческой природе, чем подобное «естественное состояние». Человек «всегда существовал в обществе». В свете этого убеждения договорная теория общества, которой придерживался Гольбах, — «человека с человеком и общество с человеком» связывают «условия общественного договора» — претерпевала существенные изменения. В понимании Гольбаха «общественный договор» не выступал как исторически реальный акт (или серия актов), а приобретал, в сущности, сугубо регулятивное и вместе с тем аксиологическое значение, т. е. рассматривался как высший принцип, в соответствии с которым должно строиться и оцениваться всякое общество. Видя внутреннюю необходимость существования общества в обеспечении удовлетворения потребностей и интересов входящих в него людей, Гольбах писал, что с точки зрения каждого гражданина условия «общественного договора» таковы: «Трудитесь ради моего счастья, если хотите, чтобы я заботился о вашем счастье; проявите участие к моим невзгодам — и я разделю ваши невзгоды». Общество же в обмен на обеспечиваемые им каждому гражданину блага требует от него верного служения общему ин-

тересу: «Отдай объединению свои способности» (230, 2, 88, 96, 95). Назначение верховной власти Гольбах усматривал в таком регулировании действий подданных, которое обеспечивало бы процветание общества на благо всех его членов.

Полагая, что на заре человеческой истории управление людьми осуществлялось в полном соответствии с «общественным договором», Гольбах указывал, что затем, когда под влиянием разнообразных причин — стихийных бедствий, переселений, войн, внутренних раздоров — первоначальные объединения людей распались и образовывались новые общества, верховная власть все более изменяла своему назначению, превращаясь в угнетательную силу, повергающую народы в состояние несчастья.

Тираническая власть —
главная виновница
народных бедствий

Вершины своей этот гибельный процесс достигает, по Гольбаху, при деспотической форме правления, когда государственная власть сосредоточивается в руках абсолютного монарха, правящего обществом по своему произволу и руководящегося узкоэгоистическими интересами. Гольбах писал, что подобные «государя жертвуют своим подлинным счастьем и счастьем своих подданных ради удовлетворения страстей и прихотей, обездоливающих их народы, погружающих их страны в нищету, делающих тысячи людей несчастными... Тирания заставляет подданных проклинать свою жизнь и бросать работу, лишает их охоты иметь детей, которые были бы такими же несчастными, как и их отцы... Несправедливое правительство доводит людей до отчаяния; своими преступлениями оно приводит к обезлюдению деревень, так что земля остается невозделанной; в результате возникает страшный голод с его спутниками — чумой и другими заразными болезнями». Цитируемый отрывок принадлежит к числу самых ярких и в то же время обобщенных характеристик социальных язв феодально-абсолютистского строя во Франции и в других странах. Следует подчеркнуть, что выраженный Гольбахом взгляд утверждался в прямой полемике с религиозными объяснениями страданий народов гневом богов. Именно опровергая эти апологетические по отношению к королевскому абсолютизму мистификации, Гольбах настаивал на том, что «недобросовестные, тщеславные и безнравственные государя — вот истинные виновники народных бедствий» (230, 1, 389, 203). Не углубляясь до первооснов избираемой им формы социального гнета, Гольбах выявлял существенную роль в нем наличной государственной власти. Допускавшаяся Гольбахом абсолютизация этой роли, с одной стороны,

была обусловлена колоссальным значением внеэкономического принуждения в системе феодализма, а с другой стороны, была связана с определением непосредственного основного политического противника «третьего сословия». По-своему, теоретически во многом неадекватно, Гольбах подходил к уяснению того, что вопрос о государственной власти является главным в революции.

Проблема революции Надо заметить, что Гольбах — один из немногих французских просветителей, кто, будучи сторонником мирного и проводимого по воле самого монарха перехода к «просвещенному правлению», восстанавливающему условия «общественного договора», не исключал возможности революционного устранения деспотической власти и даже считал это необходимым, если она упорствует в своем сохранении и доводит бедствия народа до предела. Гольбах угрожающе разъяснял «всякому властителю, что любовь и привязанность народов можно заслужить благодеяниями, что гнет создает лишь врагов, насилие доставляет лишь непрочную власть, сила не может дать никаких законных прав, и существа, по природе своей стремящиеся к счастью, рано или поздно поднимутся против власти, обнаруживающейся лишь в насилии». Не ограничиваясь призывами к благоразумию монархов, Гольбах обращался вместе с тем к народам, которых убеждал обрести смелость для освобождения от тирании. Гольбах подошел к обобщению о неизбежности революций в определенных условиях, замечая, что при этом им предшествует своего рода «идеологическая подготовка»: «Несчастья народов влекут за собой революции; среди людей, ожесточенных бедствиями, начинается брожение умов, неизбежным результатом чего являются перевороты в государствах» (230, 1, 579, 339). Таким образом, в произведениях Гольбаха социальная философия французского материализма приобрела черты революционно-демократической направленности, радикально отличаясь в этом смысле от бэконовско-гоббсовских истоков новоевропейского материализма, которые были аристократическо-консервативными.

**Функции религии
в системе социального
гнета**

Разрабатывая вопрос об идеологическом обосновании угнетательской власти (и по-просветительски абсолютизируя роль последнего), Гольбах осветил существенные социальные функции религии. В противовес официально насаждаемому представлению о «положительном влиянии религии на политику», он утверждал, что «религиозные воззрения в равной мере ослепляют и монар-

хов, и народы и никогда не внушают им правильных понятий ни об истинном долге, ни об их истинных интересах». В становлении и упрочении деспотической власти Гольбах придавал религии первостепенное значение: «Религия, с одной стороны, чаще всего воспитывает самовластных и безнравственных тиранов, а с другой — покорных и забытых рабов, вынужденных им подчиняться» (232, 367). Согласно Гольбаху, религия обосновывает деспотическо-тираническое правление, во-первых, посредством учения о божественном происхождении власти государей; во-вторых, внушая мысль, что «государи отвечают за свои действия только перед богом», т. е. ни в коей мере не ответственны перед подданными; в-третьих, окружая государей «ореолом божественного величия». Именно потому, что «с помощью суеверия каждый монарх стал богом», «простертый перед ним его народ стал нулем. Одному суждено править, другому — беспрекословно повиноваться его непогрешимым приказаниям» (231, 78—79). Уточняя, в каких именно условиях и в какой форме проявляется пособничество религии угнетательской власти, Гольбах указывал, что, «как только люди чувствуют себя на Земле непомерно несчастными, их заставляют молчать, угрожая гневом божьим, их глаза приковывают к небу, чтобы они не заметили истинных причин своих страданий». Гольбах показал, какую важную роль в этом процессе духовного порабощения играют религиозные «потусторонность» и антиевдемонизм, т. е. внушение людям убеждения, что «не Земля их истинная отчизна, что земная жизнь — лишь переходная ступень к жизни потусторонней, что человек создан не для счастья в этом мире» (232, 369). Гольбах подходил также к пониманию того, что социально обусловленное и освящаемое религией «несчастье» людей — это не только результат угнетательской власти, но и необходимая предпосылка ее устойчивого существования, как и существования самой религии.

Осуждение милитаризма
и захватнических войн

Важным аспектом гольбаховской критики «недостойных правителей» было осуждение милитаризма и захватнических войн. Для Гольбаха «война — это состояние насилий и тревог, совершенно противоположное счастью всего общества» (230, 2, 455). Перечисляя наиболее тяжкие бедствия народов, он всегда указывал, что «бесполезные, непрерывные и нескончаемые войны опустошают землю» (230, 1, 203). Узаконенное жестокое взаимоистребление десятков и сотен тысяч людей во время сражений, оставляющих после себя еще большее число изувеченных воинов;

разорение гражданского населения военными налогами, поборами, реквизициями, солдатскими грабежами; отвлечение от производительного труда массы наиболее работоспособных людей; тяжелое экономическое бремя содержания постоянных армий, используемых внутри страны для укрепления деспотической власти, — таково внушительное и реалистичное перечисление Гольбахом основных негативных последствий воинственной политики. Развенчивая пиетет перед Александром Македонским, Юлием Цезарем и последующими «честолюбивыми монархами», Гольбах клеймил «этих кровожадных завоевателей, которые, совершенно не заботясь о том, чтобы сделать счастливыми народы государств, отданных судьбой под их власть, предпочитают нести в другие страны опустошение и смерть». Гольбах призывал «безрассудные народы», устраивающие пышные торжества «после кровавых побед», понять, что их жизнь не становится «богаче и счастливее» от того, что «монарх присоединил к своей несчастной державе еще один разрушенный город». Не ограничиваясь указанием на психологические мотивации воинственных правителей («честолюбие», «любовь к славе»), Гольбах в ряде случаев выражал более глубокое понимание причин военной экспансии, ставя ее в зависимость от неспособности разрешить внутренние социальные проблемы: «Справедливый, трудолюбивый и рачительный государь приводит свое государство в цветущее состояние; кровожадный завоеватель, будучи сам не способен к созиданию, находит, что легче и быстрее завладеть плодами чужого труда». Надо заметить, что Гольбах не был абсолютным пацифистом, считая, что «война является справедливой и неизбежной... если ее ведут, чтобы отразить нападение несправедливого захватчика». Устанавливая существенное различие между справедливыми и несправедливыми войнами, Гольбах указывал, что целью войн, однако, «почти никогда не бывает благополучие и счастье наций», а «обе стороны проливают кровь народов, чтобы увеличить могущество монарха, который и без того уже не в состоянии управлять принадлежащими ему владениями». Отсюда Гольбах делал глубокий вывод, чреватый революционными следствиями: «Действительные враги нации находятся обыкновенно внутри государства» (230, 2, 456, 457, 458, 459).

В своей «социальной системе» Гольбах обосновывал необходимость коренного преобразования международных отношений. Прекращение войн и установление всеобщего мира Гольбах относил к числу насущнейших задач человечества, указывая, что нации, как и индивиды, подчинены

«естественным законам», не позволяющим «наносить друг другу вред, уничтожать друг друга, лишать друг друга выгод, которыми они пользуются», в силу чего «каждая нация обязана уважать свободу и владения другой нации». Наряду с идеей установления всеобщего мира Гольбах формулировал также более широкую задачу развития столь тесного и доброжелательного сотрудничества между нациями, чтобы они образовали сообщество народов и между ними установились такие отношения, как между гражданами внутри одного государства при «просвещенном правлении»: «Каждая нация должна проявлять к другим нациям справедливость, чистосердечие, гуманность и оказывать им помощь, поскольку она желает всего этого и для самой себя». Подчеркнем, что осуществлению «истинных» условий «общественного договора» Гольбах не ставил каких-либо географическо-климатических или национальных границ, утверждая, что повсюду на Земле деспотизм является нетерпимой формой правления и «все народы имеют право на свободу» (230, 2, 112, 363).

Концепцию Гольбаха об обществе и государстве можно по праву рассматривать как одну из вершин социально-политической мысли французского Просвещения и всего XVIII века. Она была конкретным и самым внушительным выражением способности представителей французского материализма выработать широкую программу прогрессивного преобразования общества фактически в соответствии не только с объективной необходимостью ликвидации во Франции феодально-абсолютистского строя, но и с более глубокими, далеко идущими в историческое будущее тенденциями общественного развития.

Специального внимания заслуживает экономический аспект: «теория полезности» экономический аспект социальной философии Гольбаха. Рассматривая свойственную феодализму форму собственности как обрекающую народы на нищету, он в частной собственности буржуазного толка видел воплощение экономической справедливости. Согласно Гольбаху, эта собственность представляет собой «естественное», «необходимое отношение между человеком и продуктами его труда». В противоположность Руссо и представителям утопического коммунизма Гольбах, подводящий частнособственнические отношения под понятие взаимовыгодного обмена, трактовал их как экономическое основание искомой просветителями социальной гармонии. «В обществе, — рассуждал Гольбах, — все выступает как предмет обмена; неравенство человеческих индивидов,

присущее им от природы, отнюдь не является источником их бед; напротив, оно служит действительной основой их благополучия. Именно то, что люди не одинаковы, побуждает и даже принуждает их обращаться друг к другу и оказывать взаимную помощь. Каждый член общества чувствует себя обязанным расплачиваться приобретенными им возможностями за все те выгоды, которые предоставляют в его распоряжение другие люди» (230, 2, 119, 103).

Маркс указывал, что распространенная в буржуазной политэкономии XVIII в., в особенности во французской школе физиократов, «теория полезности», провозглашавшая «сведение всех многообразных человеческих отношений к единственному отношению полезности», имела своим объективным основанием то, что «в современном буржуазном обществе все отношения практически подчинены одному абстрактному денежно-торгашескому отношению» (1, 3, 409). Отмечая, что в философской форме «теория полезности» была сформулирована Гоббсом и Локком в ходе первой и второй английских буржуазных революций XVII в., Маркс находил у Гельвеция и Гольбаха «идеализацию этого течения, вполне соответствующую оппозиционной роли французской буржуазии перед революцией» (1, 3, 409). Отмечая, что «у Гольбаха вся деятельность индивидов в их взаимном общении... изображается в виде отношений полезности и использования», Маркс разъяснял, что «теория Гольбаха есть исторически правомерная философская иллюзия насчет поднимавшейся тогда во Франции буржуазии, чью жажду эксплуатации еще можно было изобразить как жажду полного развития индивидов в условиях общения, освобожденного от старых феодальных пут» (1, 3, 410—411). Весьма существенно, что у Гельвеция и Гольбаха «теория полезности» выражала также стремление «уяснить общение людей из их материальных потребностей и способов их удовлетворения» (1, 3, 411).

Надо заметить, что в отношении распределения национального богатства Гольбах стоял на позициях умеренного эгалитаризма, заявляя, что «руководители государства заинтересованы в том, чтобы все подданные были достаточно богаты и по уровню обеспеченности между ними было наибольшее равенство, какое вообще осуществимо» (230, 2, 420). Резкое имущественное неравенство, выражающееся в расслоении нации на массу бедняков и незначительное меньшинство утопающих в роскоши богачей, Гольбах осуждал, считая его присущим деспотическому правлению и ведущим к упадку государств. Он вообще полагал, что

«государство обречено на гибель, если оно больше всего ценит богатство и если деньги являются для его подданных единственной движущей силой» (230, 2, 507). Это значит, что существенные черты буржуазных отношений были неприемлемы для Гольбаха и капиталистическое общество во всей своей реальности не было его социальным идеалом. Вместе с большинством французских просветителей Гольбах не видел, что в основанном на частной собственности обществе возникают с необходимостью социальные антагонизмы. Возможность появления в нем сколько-нибудь значительных экономических противоречий Гольбах надеялся устранить законодательно-правительственными мерами в условиях «просвещенного правления».

**Этическая
концепция.**

**Критика религиозного
понимания нравственности**

Углубляя по сравнению со своими предшественниками из материалистического лагеря критику религиозного толкования нравственности, Гольбах противопоставил ему детально разработанную и солидно обоснованную атеистическую концепцию морали. В критическом плане он сосредоточил внимание на утверждении апологетов религии о ее благотворном воздействии на нравственность и об абсолютной необходимости для морали веры в бога. Несостоятельность этого утверждения Гольбах выявлял посредством анализа исторически реальных отношений между религией и моралью. В поле его зрения находились из религий преимущественно иудаизм и христианство, поскольку, замечал он, «если верить учителям христиан, на Земле не было никакой морали до прихода основателя их секты» (232, 279) и поскольку, «даже когда христианство окончательно отделилось от иудаизма, христиане продолжали почитать «священные» книги иудеев и считать их патриархов, их пророков, их героев святыми угодниками божьими, непогрешимым орудием всевышнего, достойными образцами подражания» (229, 10).

Пренебрегая многовековыми теологическими запретами, Гольбах «с точки зрения рассудка и правил обычной морали» предпринял обстоятельное исследование поведения «святых», представленных в Библии «как образцы, которыми всякий должен стараться подражать... чтобы обрести вечное счастье». Он показал, что многие ветхозаветные «угодники божьи» изображены совершающими такие действия, которые в отношении обычных людей нельзя квалифицировать иначе, как крайне безнравственные и даже преступные. Рассматривая, в частности, поведение «святого царя Дави-

да», «который и сам был пророком и которого Библия называет человеком, особенно угодным богу», Гольбах в самой этой «священной» книге находил достаточный материал, чтобы охарактеризовать названного «святого» как «плута, противного лицемера... ненавистного узурпатора, гнусного развратника, отвратительного завоевателя, неблагородного негодяя, чудовище, которому были чужды самые священные требования нравственности». Гольбах подчеркивал, что и сам бог, как он обрисован в Ветхом завете, «не знает иных законов, кроме своей прихоти», он «не руководствуется им самим установленными правилами, приказывает совершать убийства, кражи, насилия, несправедливость, жестокость, смуту, вероломство, обман и любит людей, запятнанных самыми ужасными пороками и преступлениями». Касаясь «разъяснений» теологов, что «владыка мира может, когда ему угодно, уничтожать законы нравственности», Гольбах делал важное критическое обобщение: «Вот так религия в противоречии с самой собой опрокидывает устои морали, а между тем выдает себя за самую прочную опору ее» (229, 6, 47, 50, 11, 12).

Обнаружение кричащих противоречий между декларируемыми Библией моральными принципами и ее конкретными поведенческими эталонами приводило Гольбаха к заключению, что «религия имеет две морали и два мерила для суждений о поступках людей». Существо «первой морали» Гольбах усматривал в том, что она «касается только бога и религии», т. е. вменяет верующему в обязанность неукоснительно выполнять культовые правила и беспрекословно повиноваться священникам как выразителям и истолкователям «божьей воли». Что касается «второй морали», то, согласно Гольбаху, она хотя бы в некоторой степени «интересуется общественным благом и запрещает вредить ему» (229, 19). Он указывал, что в состав этой «второй морали» входят такие нормы поведения, которые издавна признавались людьми в качестве нравственных императивов и повсеместно распространены у разных народов, каких бы религиозных воззрений последние ни придерживались. Выражая уверенность в том, что «мораль всегда была необходима людям» (232, 19) и общество не может существовать без нее, Гольбах формулировал атеистическое положение принципиальной важности, что правила нравственности открываются людьми в ходе осмысления своего жизненного опыта, независимы по своему происхождению от религии и предшествуют возникновению веры в бога.

Включение ряда нравственных норм, выработанных

народами уже в глубокой древности, во всевозможные «священные книги» привело, согласно Гольбаху, к тому, что, хотя эти нормы и получили, по видимости, укрепляющую их религиозную санкцию, сфера их действия была вместе с тем фактически серьезно ограничена предписаниями «первой морали»: «Чисто человеческая и естественная нравственность у святош отступает перед моралью божественной, которую священники объявляют бесконечно более важной». Гольбах считал, что вся история религиозных движений, в особенности религиозных войн и преследований «еретиков», свидетельствует о том, что при любом конфликте между моральными принципами как таковыми и собственно религиозными предписаниями о служении богу последние неизменно берут верх в сознании верующих фанатиков: «Как бы отвратительны, опасны, преступны ни казались вначале верующему» некоторые «угодные богу» действия, «живая и покорная вера заставляет его совершать их. Он знает, что рассуждать — не дело доброго христианина, что он должен повиноваться своим руководителям, блюстителям божьей воли, толкователям «священных книг», что он должен следовать примеру святых. Если он видит в Библии преступления, совершаемые по велению самого бога, он отступая без зазрения совести». Беспредельно преданный религии человек, подытоживал Гольбах, не может считать нерушимыми нравственные и даже правовые нормы, поскольку он «убежден, что ему все дозволено в интересах церкви» (232, 19, 20). Наглядное, циничное и широкомасштабное проведение в жизнь такой религиозно обоснованной вседозволенности Гольбах находил на протяжении новейших времен в деятельности ордена иезуитов.

Обоснование
атеистического
понимания морали

Одну из самых серьезных опасностей многотысячелетнего связывания морали с религией Гольбах видел в том, что неизбежное — по мере развития знаний — открытие несостоятельности последней может у поверхностно мыслящих людей породить мнение, будто «мораль такой же фантом, как и религия, на которой она якобы покоится». Гольбах признавал исторически реальным, что «порочные люди, отделавшись от религии, часто бросаются в объятия разврата и преступления... убедившись в призрачности религии, они считают все для себя дозволенным» (232, 286). Такую «обезбоженную» вседозволенность Гольбах осуждал столь же решительно, как вседозволенность религиозного фанатика. В противовес им обеим Голь-

бах утверждал, что «правильно понятый атеизм», т. е. философски продуманное и философски развитое во всех своих следствиях отрицание бога, «основывается на требованиях природы и разума, которые в отличие от религии никогда не оправдывают преступлений дурных людей». Разбивая утверждение христианского теолога Аббади, будто атеист в силу своих убеждений «не может обладать добродетелью», Гольбах указывал, что нарисованному этим апологетом религии отвратительному образу абсолютного аморалиста и преступника «может соответствовать поведение не мыслящего, чувствующего, разумного существа, а какого-то дикого зверя, безумца, не имеющего ни малейшего представления об общественных отношениях, связывающих между собой существа, необходимые друг другу для взаимного счастья» (230, 1, 630, 624).

Отвергнув натуралистическо-гедонистическое сведение человеческого счастья к потоку чувственных наслаждений, Гольбах показывал, что даже в чисто физиологическом аспекте последнее невозможно без разумного контроля над ними и их ограничения. Еще большее значение Гольбах придавал разуму в регулировании индивидом, подвижным стремлением к счастью, своих отношений с окружающими людьми. Он разъяснял, что если «природа побуждает человека любить себя, думать о своем самосохранении, непрестанно увеличивать сумму своего счастья», то разум приводит человека к выводу, что «невозможно быть счастливым в одиночку», т. е. без помощи других людей и без его ответного содействия их счастью. Этот вывод лежит, по Гольбаху, в основе философского учения о морали, являющегося «наукой об отношениях, существующих между живущими в обществе людьми». Краеугольным камнем этого учения является тезис о том, что нравственное поведение не только не препятствует реализации стремления индивидов к счастью, но, наоборот, именно «добродетель является для каждого человека вернейшей дорогой к счастью». В самой общей форме это означает, что каждый человек «с нормальной организацией» и «способностью к правильным наблюдениям» должен прийти к выводу, что «для того, чтобы обеспечить себе самосохранение и длительное счастье, ему следует бороться с зачастую слепыми порывами собственных желаний, а чтобы снискать благосклонность окружающих, надо поступать в соответствии с их желаниями; рассуждая так, он узнает, что такое добродетель; применяя на деле это знание, он будет добродетелен» (230, 1, 572, 676, 626, 571—572). Предлагая евдемонистичес-

ко-утилитаристское обоснование добродетельного поведения, Гольбах фактически серьезнейшим образом переосмысливал понятия счастья и пользы индивида, которые наполнялись высоким нравственно-социальным содержанием.

а) *Гражданские добродетели*. Обоснование четко очерченного комплекса республикански ориентированных гражданских добродетелей высоко поднимало этическую концепцию Гольбаха над индивидуалистическим мировоззрением, свойственным ряду философов-материалистов предшествующих эпох. «Будь гражданином, — писал Гольбах, — потому что твое отечество необходимо для твоей безопасности, твоих удовольствий, твоего благополучия. Будь верным и послушным законной власти, потому что она необходима для сохранения общества, в свою очередь необходимого для тебя самого. Повинуйся законам, потому что они — выражение общественной воли, которой должна быть подчинена твоя частная воля. Защищай свою страну, потому что она делает тебя счастливым и в ней все самые дорогие для тебя существа. Не допускай, чтобы эта общая для тебя и твоих сограждан мать подпала под иго тирании, потому что тогда родина превратится для тебя в темницу» (230, 1, 677). Гольбах ясно видел, что борьба с иноземными поработителями и внутренними тиранами чревата смертельной опасностью для индивидов, и его этика, подобно гельвециевской, но более четко и прямо, учила граждан самоотверженности. По-просветительски преобразуя традиционное воззрение на философию, Гольбах выступал против распространенного мнения, что она «воспитывает в гражданах равнодушие и ослабляет их способность служить родине». По его убеждению, «при просвещенном правлении, у свободного народа, в стране, подчиняющейся разумным законам, философ всегда будет активным гражданином, который думает о благе граждан, воспламенен любовью к родине, трудится ради увеличения ее счастья» (230, 2, 391).

б) *«Частные» добродетели*. Новым для французского материализма было обоснование в этической концепции Гольбаха широкого спектра так называемых частных добродетелей, проявляющихся на уровне межличностного общения, особенно в «частных обществах» (семьи, «союзы» друзей). Гольбах считал, что поскольку общество должно всемерно способствовать счастью своих членов, постольку должна быть признана высокая общественная ценность «частных» добродетелей и их следует культивировать не с меньшей заботливостью, чем гражданские добродетели.

Так, общество, по Гольбаху, кровно заинтересовано в том, чтобы в отношениях между супругами царили взаимная любовь и верность, обоюдная помощь и уважение, потому что без этого люди, связанные брачными узами, были бы несчастны. С этих же позиций Гольбах обосновывал нравственную ценность взаимной любви, помощи и уважения между родителями и детьми. Высокую моральную ценность Гольбах придавал также дружбе. Заявляя, что «иметь истинного друга — подлинное благо», Гольбах превозносил при этом такую дружбу, которая, по его собственному выражению, является «бескорыстной», поскольку руководствуется не стремлением приобрести при помощи другого человека «богатство, влияние в обществе, власть» и т. п., а зиждется исключительно «на сердечном расположении, честности и порядочности, доброте, хорошем характере, талантах и достоинствах человека» (230, 2, 51).

в) *Альтруизм и гуманность*. Прямо выступая, таким образом, за «незаинтересованное» поведение и признавая его реальность, Гольбах связывал бескорыстие с тезисом о детерминированности всех человеческих поступков личными интересами лишь посредством переосмысления последних в альтруистическом духе: «Бескорытным называют того, кто видит свое благополучие и свою выгоду в чувствах признательности людей, которым он делает добро и оказывает полезные услуги». Действительная суть этической концепции Гольбаха состоит как раз в обосновании альтруизма в межличностном общении людей. Он прямо утверждал, что «интересы человеческого рода требуют, чтобы мы были всегда склонны делать людям добро, всегда готовы приносить пользу любому человеческому существу и чтобы эта готовность стала нашей привычкой». Гольбах точно именовал такую привычку «гуманностью, или человечностью», подчеркивая, что это «сгусток, квинтэссенция и основа всех добродетелей». Производными от гуманности он считал такие добродетели, как «сострадание к людям, доброжелательность, щедрость, великодушие, снисходительность, доброта, терпение, способность прощать людям обиды и оскорбления». Гольбаховское понимание гуманности включало в себя также нравственное требование, чтобы в отношениях между людьми всегда проявлялось уважение достоинства личности, поскольку она без этого не может чувствовать себя счастливой. Он настаивал на том, что «ко всем людям, с которыми мы связаны какими-либо отношениями», следует проявлять не просто доброту, но вместе с тем «мягкость, любезность, услужливость, вежливость и

уступчивость, чуткость и предупредительность..., стараться не задеть, не оскорбить, не обидеть их» (230, 2, 51, 59, 55, 56, 64). Нужно заметить, что принцип гуманности Гольбах считал обязательным и в действиях государства по отношению к гражданам. В гуманизации политики, вообще в насыщении ее нравственными началами Гольбах видел одну из важнейших задач современности.

г) *Добродетель как «главный интерес».* Принципиальное значение имеет тот факт, что по мере развертывания своей этической концепции Гольбах от указания на «выгоды» и «преимущества», проистекающие для личности из ее добродетельности поведения, переходил к выявлению его внутренних, собственно нравственных оснований. Гольбах ясно замечал, что для многих альтруистических поступков личности невозможна эквивалентная «компенсация», более того, ответом на них может быть неблагодарность и даже зло. Очевидным было для Гольбаха и то, что при существующем социальном строе республиканские добродетели не только не вознаграждаются какими-либо благами, но, напротив, навлекают на их носителей несчастья. Снова отходя от «системы фатализма» и реально признавая человеческую свободу, а вместе с тем наполняя новым смыслом евдемонистическо-утилитаристские положения, Гольбах считал, что и в этих неблагоприятных внешних обстоятельствах личность имеет возможность совершать добродетельные поступки и должна это делать. Он указывал, что, «с какими бы несправедливыми и ослепленными существами» ни довелось жить добродетельному человеку, никакая сила на Земле не может отнять у него «внутреннего удовлетворения — этого чистейшего источника всякого счастья» (230, 1, 677). Переосмысливая в этом духе также понятие интереса, Гольбах провозглашал, что «при любых обстоятельствах главным интересом человека остается добродетель» (230, 2, 43). Используя кантовский термин, можно сказать, что Гольбах, по сути дела, выдвинул «категорический императив», т. е. общеобязательное и безусловное правило нравственности. Достоинством гольбаховского «категорического императива» является то, что он связан с материалистическо-атеистической философией, обосновывается рациональными аргументами, является социально содержательным, пронизан четкими гуманистическими ориентациями и требует своей обязательной реализации в поступках людей.

д) *Долг и этические чувства.* Этическую концепцию Гольбаха увенчивало понятие долга, которое на заре французского материализма подверглось дискредитации со сто-

роны Ламетри. Гольбах настаивал на том, что к области предрассудков относятся лишь теологическо-спиритуалистические обоснования и истолкования морального должностования, но не оно само в своем истинно человеческом содержании. Определяя мораль как «науку о человеческих обязанностях», Гольбах уточнял, что «обязанность — это то же самое, что долг и необходимость». По разъяснению Гольбаха, «моральный долг — это необходимость для каждого человека выполнять обязанности, от которых, как показывает жизненный опыт и разум, неотделимо его счастье, поскольку он живет с другими людьми» (230, 2, 22, 23).

Существенное значение в этической концепции Гольбаха имел вопрос о противодействии порокам, при рассмотрении которого он сделал значительный шаг вперед по сравнению не только с Ламетри, но и Гельвецием. Очерчивая широкую сферу «несправедливых» действий, не подпадающих под политическо-правовое регулирование, Гольбах указывал на необходимость эффективного нравственного наказания за их свершения. Он видел его в презрении окружающих и потому отводил важнейшую нравственную роль чувствам стыда и совести. Гольбах рассматривал стыд как «мучительное чувство, которое мы внутренне испытываем всякий раз, когда страшимся презрения других людей», а совесть — как «порождаемое жизненным опытом знание того, как наши добрые или дурные поступки должны соответственно вызвать к нам чувство любви и признательности или чувство ненависти в людях, с которыми мы живем. В первом случае мы обладаем чистой совестью, которая представляет собой действительное и драгоценное благо. Во втором мы наделены так называемой нечистой совестью, которая заставляет нас испытывать тягостное и удручающее чувство» (230, 2, 78). Таким образом, для Гольбаха в отличие от Ламетри стыд и совесть — это не вредоносные «предрассудки», а необходимые для блага людей моральные чувства, которые формируются в условиях общественной жизни и которые необходимо всячески культивировать. Социальную значимость угрызений совести Гольбах считал тем более высокой, что, по его мнению, их власть может простираться и на преступников, побуждая их к изменению своего поведения.

Пройдя через непродолжительный период по-своему драматических исканий и колебаний, связанных с радикальным разрушением религиозного понимания морали, французский материализм XVIII в. к 70-м годам выработал в лице Гольбаха этическую концепцию, которая с невиданной

прежде убедительностью и широтой обосновывала рациональными аргументами непререкаемую ценность нравственности для человечества. Подобная детеологизация морали сопровождалась у Гольбаха таким переосмыслением ее содержания, при котором оно, полностью сохранив комплекс традиционных общечеловеческих норм, существенно обогатилось целым рядом новых гуманистических ценностей, выработанных просветительской мыслью и органически связанных с борьбой за освобождение людей от различных форм духовного и социально-политического гнета. Эта концепция Гольбаха представляет собой высшее достижение материалистической философии XVIII в. в области этики и является одной из важнейших вех в истории этики.

**Концепция
атеизма.**

**Происхождение
веры в богов
и корни религии**

Атеизм Гольбаха представляет собой многоплановую и детально разработанную теоретическую концепцию, ряд существенных аспектов которой был уже охарактеризован в связи с

рассмотрением понимания им природы, человеческого бытия и сознания, политики и морали. Центральное место в этой концепции занимают трактовка Гольбахом происхождения веры в бога, корней и сущности всякой религии, возникновения и распространения христианства, а также программа атеистическо-антиклерикальных преобразований.

Не удовлетворяясь суммарным взглядом на богов как на продукты человеческого воображения и мыслью Мелье о религии как всецело политическом установлении угнетательского характера, Гольбах во всеоружии современных ему знаний углубленно рассмотрел происхождение и корни религиозных верований. Воспроизведение в общих чертах традиционной для свободомыслия триады религиозных факторов — невежество, страх, обман — сопровождалось у Гольбаха существенно новым толкованием их содержания. Разрабатывая элементы историко-генетического подхода, наметившиеся в предшествующих религиозно-философских изысканиях французских просветителей, Гольбах выделил в генезисе религии три последовательные стадии: фетишизм (в который фактически были также включены феномены того, что в XIX в. стали именовать тотемизмом), политеизм (началом которого выступал — если пользоваться позднейшим термином — анимизм) и монотеизм.

а) «Невежество». При разработке положения о невежестве как источнике религии Гольбах указывал прежде всего на то, что у всех народов ссыла на волю богов служит стандартным способом объяснения интересующих их непо-

нятных явлений. Отсюда он заключал: «сущность наших представлений о божестве» состоит в том, что «словом «бог» люди обозначают скрытую причину наблюдаемых ими явлений; они употребляют это слово, когда перестают разбираться в механизме естественных и известных им причин...». Отмечая, что в пору зарождения религиозных верований у древнейших людей не могло быть глубокого знания причинно-следственных отношений, Гольбах считал неизбежным, что «для наших диких предков все явления были чем-то таинственным, а вся природа — загадкой; все явления должны были казаться чудесными и грозными...». В основе религиозных иллюзий лежало, по Гольбаху, отчуждение, «отвлечение» от природы той присущей ей силы, которая все приводит в движение: «Эту энергию природы, этот активный принцип люди и олицетворили, мысленно отделив его от реальности и снабдив его либо мнимыми, либо заимствованными у самих себя качествами. Таков тот призрачный материал, из которого они создали себе бога...» (230, I, 368, 360, 500).

Под «мнимыми», «метафизическими» качествами Гольбах имел в виду совокупность тех «отрицательных» атрибутов (нематериальность, бестелесность, неизменность и т. д.), которыми религиозное сознание стремится охарактеризовать бога как «чистый дух», совершенно отличный от природы. Гольбах разъяснял, что это абсолютное противопоставление бога материи говорит, по сути дела, лишь о том, чем он не является, что в сочетании с неизбежным отсутствием подлинно положительных «метафизических» определений бога фактически низводит его до положения «чистого ничто». По Гольбаху, этот результат доказывает «тщетность усилий человеческой мысли определить существо, которое вовсе не существует». Здесь, как и во всех других случаях, выявление Гольбахом истоков и механизмов формирования идеи бога шло рука об руку с разоблачением ее несостоятельности. Под «заимствованными у самих себя качествами» Гольбах понимал приписываемые богу религиозным сознанием «моральные» (духовно-психические) атрибуты, характеризующие его как обладающую сознанием личность (ум, воля, намерения, страсти, эмоции). При анализе этих атрибутов Гольбах обогатил давнюю идею свободомыслия об антропоморфности представлений о богах. Он отмечал, что еще в глубокой древности, когда «невежественные люди» считали «господами своей судьбы животных, камни, бесформенные и неодушевленные существа-фетиши», они в силу неоправданных спонтанно возни-

кающих аналогий с собой приписывали этим первым объектам религиозного поклонения «разум, желания и волю». При анализе развитых религий, в которых «моральные» атрибуты приписываются бесплотным духам, Гольбах указывал, что представление людей о своей душе послужило «образцом мировой души», их страсти и желания стали прототипом страстей и желаний бога, а их ум — моделью для божественного разума: «Так, несмотря на все свои усилия, теологи всегда оказывались — да и будут оказываться впредь — антропоморфистами, видящими в человеке единственную модель своего божества». Гольбах подчеркивал, что приписываемые божеству человеческие психические свойства искажаются путем их отрыва от материальной основы и их гиперболизации, призванной объяснить порождение явлений, намного превосходящих человеческие возможности. Гольбах показывал, что «метафизические» и «моральные» атрибуты являются, в сущности, взаимоисключающими, так что для пронизательного философа их соединение в боге само по себе уже свидетельствует о том, что под именем последнего «выдуманно какое-то фантастическое существо». «Пусть нам не говорят поэтому, — заключил Гольбах, — будто бытие божье можно рассматривать хотя бы как проблему. Бог, каким его изображает нам теология, совершенно невозможен» (230, 1, 202, 364, 386, 534, 512).

Много внимания уделил Гольбах развенчанию претензий религии на выражение «высшей мудрости», показывая, что действительное знание воплощается в созданной и развиваемой людьми науке, а не в «священных книгах», наполненных самыми дикими заблуждениями о мире и человеке. На большом фактическом материале Гольбах обосновывал фундаментальное атеистическое положение о несовместимости знания с верой, науки — с религией: научные исследования шаг за шагом разрушают религиозное миропонимание, а священнослужители делают все возможное, чтобы помешать выходящей из-под их контроля деятельности ученых. Гольбах вскрывал глубокую иррациональность религии и при попытках ее приверженцев поставить себе на службу науку и философию. Сокрушительная критика «рациональных» доказательств бытия бога сочеталась у Гольбаха с разоблачением несостоятельности представления о «тайнах» религии как ступках сверхъестественной «мудрости». Анализ главных догматов религии приводил Гольбаха к убийственному для нее выводу, что в ней «всякая тайна сводится лишь к противоречию, к явной нелепости, к очевидной бессмысли-

це, на которые, по желанию богословов, человек должен закрыть глаза...». Гольбах убедительно показал, что с какими бы претензиями на рациональность ни вступала и какие бы изощренные формально-логические средства ни использовала теология в своих рассуждениях, она фактически «представляет собой непрестанное поправление человеческого разума» (231, 333, 17).

б) «*Страх*». Существенной чертой человеческого отношения к действительности Гольбах считал его эмоциональную окрашенность, указывая, что «все явления природы неизбежно порождают в людях различные чувства» в силу своей практической значимости для них: «одни полезны им, другие вредны»; первые вызывают положительные эмоции — «любовь, восхищение, признательность», вторые порождают отрицательные эмоции — «беспокойство, отвращение, отчаяние», страх, ужас, которые тем сильнее, «чем обширнее, непонятнее, непривычнее, интереснее для них поражающие их явления». Отрицательные эмоции Гольбах рассматривал как важнейший религиозный фактор, подчеркивая, что «в мастерской печали несчастный человек создает призрак, из которого он делает себе бога». В понимании Гольбаха эмоции такого рода являются выражением человеческих страданий, обусловленных реальными тяготами их существования. Вопреки идиллическим представлениям Руссо о безмятежном счастье человека в «естественном состоянии» Гольбах был убежден, что, хотя первобытные люди были свободны от ига угнетательской власти, их жизнь была тем не менее мучительно тяжела из-за множества «физических» зол, которым они были не способны эффективно противодействовать. Нередко страдая от голода, неблагоприятных климатических условий, несчастных случаев, болезней, древнейшие люди временами становились еще и жертвами гигантских природных катаклизмов, вроде землетрясений, извержений вулканов, разрушительных наводнений: «Как должен был трепетать человек, видя, как на него обрушивается вся природа!» (230, 1, 370, 363, 361).

По убеждению Гольбаха, именно бедствия и вызванные ими страдания, сопровождаемые сильными отрицательными эмоциями, побуждали древнейших людей задумываться над не известными им причинами вредоносных явлений и с помощью разыгрывавшегося в этих условиях воображения измышлять богов. Подчеркнем, что Гольбах отвергал представление о дикаре как некоем созерцательном философе, который из чистой любознательности пытался устано-

вить причины всего сущего, указывая, что если бы природа дала человеку «возможность легко удовлетворять свои неизбежно возобновляющиеся потребности или испытывать лишь приятные ощущения, то... у него не было бы поводов исследовать неизвестные причины вещей. Размышлять — дело нелегкое». Таким образом, гносеологические основания религии, состоящие в невежестве и «заблуждающемся воображении», рассматривались Гольбахом в неразрывной связи с тяжелыми условиями жизни и практическими заботами первобытных людей, причем в качестве соединительного звена выступало их подавленное эмоционально-психологическое состояние: «Невежество, тревоги, бедствия были источником первых представлений людей о божестве...» (230, 1, 357, 362).

Далее Гольбах сосредоточил критическое внимание на утверждении апологетов религии, что вера в бога порождает жизненно необходимые человеку позитивные эмоции и рассеивает его страхи. Гольбах показывал, во-первых, что вопреки видимости определяющую роль в структуре сознания верующего играют негативные эмоции, в том числе продуцируемые самой религией. Так, даже жизнь христиан, религия которых в наибольшей степени декларирует божественную благодать и учит о «бесконечной любви» бога к своим творениям, проходит, по сути дела, в паническом страхе перед страшными карами, которые может обрушить на них в любой момент почитаемый ими сверхъестественный «владыка Вселенной». Во-вторых, Гольбах разъяснял, что позитивные религиозные эмоции — «сыновняя» или «дочерняя» любовь к «творцу», восхищение его «совершенствами», надежда на его «бесконечное» милосердие, радость от рабского «угождения» ему и т. д. — не являются аутентичными, поскольку эти чувства не спонтанно возникают у верующего, а строго предписаны ему; они составляют существенную часть культа, и их отсутствие или просто недостаточность у верующего клеймятся священниками как тяжкий грех, сурово наказываемый богом. В-третьих, Гольбах вскрывал прозрачность религиозных утешений страдающему человеку, вводимому в заблуждение мифом о посмертном «вечном блаженстве» праведников в «царстве божием». Тут же подчеркивалось, что с этим мифом связано внушение человеку тягостной убежденности, дезориентирующей его практическую деятельность, что на Земле ему запрещено счастье: «...он пришел на Землю как будто для того, чтобы грезить на ней, вздыхать, стенать, вредить самому себе, лишать себя всякого удовольствия, отравлять

себе жизнь или нарушать счастье других людей» (230, I, 424).

в) «Обман». Глубже и тоньше многих предшествующих вольнодумцев Гольбах осветил роль так называемого обмана в генезисе и утверждении религиозных верований. Он, как и Дидро, указывал на большую роль в этом процессе галлюцинаций, видя в болезненной игре воображения искренно и сильно верующих людей ключ к пониманию того, что в действительности представляет собой «божественное откровение». Как исторические свидетельства, так и современные факты давали Гольбаху основание для вывода, что в роли «боговдохновенных» пророков, основывающих религии и секты, выступали люди с болезненно неуравновешенной психикой, страдающие галлюцинациями, которые еще и стимулировались их монашеско-аскетическим образом жизни. Гольбах указывал, что подобные визионеры, субъективно полностью убежденные в явлении им богов и в своей вдохновенности ими, сильно воздействовали на окружающих их необразованных людей и заражали своей верой массы населения, считающие «видениями то, что другие назвали бы безумием, галлюцинацией, мозговым расстройством» (230, I, 369). Эти люди оказывались, таким образом, введенными в заблуждение, «обманутыми» теми, кто был жертвой невольного самообмана. Такова была одна сторона того «обмана», который рассматривался Гольбахом в числе главных религиозных факторов.

Другой его стороной выступало уже сознательное введение в заблуждение верующих людей духовенством, т. е. обман, даже мошенничество в собственном смысле слова. Гольбах приводил многочисленные примеры из истории всевозможных религий, показывающие, что служители культа с целью укрепления авторитета представляемого ими вероучения и ради своекорыстных интересов занимались инсценировкой «чудес», фабриковали ложные «свидетельства», прибегали к подлогам. В подобных действиях Гольбах усматривал вопиющее пренебрежение церковников к нравственным нормам и правовым законам.

Распространению визионерами своего бессознательного «обмана» о явлении им богов Гольбах придавал первостепенное значение на стадии возникновения религий, тогда как умышленное введение верующих в заблуждение священнослужителями считал доминирующим в уже достаточно развитых религиях. Учитывая, что Гольбах постоянно подчеркивал потребность угнетательской власти в религии как своей духовной опоре, освящающей эту власть, можно сказать, что в ходе рассмотрения названного «обмана» он

обрисовывал также социальные функции религии и подходил к постановке вопроса о ее социальных корнях.

Все это показывает, что, размышляя над проблемами происхождения корней, сущности и функций веры в богов, Гольбах рассмотрел предельно широкий для своего времени круг гносеологических, эмоционально-психологических, жизненно-практических, в том числе социально-политических, оснований религии, высказав относительно каждого из них немало плодотворных соображений, намечающих перспективы для дальнейшего, более глубокого, подлинно научного решения этих проблем, преодолевающего ограниченности просветительства.

Развенчание
богословской концепции
происхождения
и распространения
христианства

Понимание Гольбахом происхождения и утверждения религии конкретизировалось, обогащалось и корректировалось в ходе рассмотрения им этого процесса на примере

христианства и органически связанного с последним древнего иудаизма. Необходимость такого синтетического рассмотрения определялась тем, что, по христианским воззрениям, бог вначале выразил свою волю — через пророка Моисея — только покровительствуемому им древнееврейскому народу, а много веков спустя, разочаровавшись в этом своем избраннике, преподал через своего сына Иисуса видоизмененные религиозные заповеди всему человечеству. Как отмечал Гольбах, «в почитаемой христианами Библии, в которой якобы каждое слово внушено богом, собраны вперемешку священные книги евреев, известные под именем Ветхого завета, и более поздние произведения, написанные основателями христианства также по откровению и известные под именем Нового завета. Эти книги служат основой и кодексом христианской религии...» (232, 274). Не исследуя вопроса об исторической реальности людей, изображенных в Библии выразителями божественного откровения, Гольбах, опиравшийся на достижения предшествующей вольнодумной библеистики и сам вносящий в нее много нового, сосредоточил внимание на выявлении несостоятельности этого религиозного воззрения.

В ходе критического анализа Ветхого завета Гольбах солидаризировался с мыслителями, включая Спинозу, которые «осмелились усомниться в том, что Моисей действительно автор Пятикнижия, т. е. первых пяти книг Библии». Гольбах обращал внимание на то, что в этих книгах, излагающих фундаментальные положения иудаистского вероучения и культа, «упоминаются города, которых не существо-

вало в эпоху Моисея. Там рассказывается о царях задолго до того, как у евреев они появились. Наконец, в этих книгах говорится о смерти и погребении Моисея». По Гольбаху, из этих фактов с несомненностью следовало, что «произведения, приписываемые Моисею, написаны разными людьми в разное время» (229, 175), а это на материале самой Библии подрывало легенду о боговдохновенности Пятикнижия.

Важнейшее значение Гольбах придавал уяснению того, что в Ветхом завете (как и во всей Библии) не проявляется не только некоей сверхчеловеческой мудрости в характеристике природы, но и самых элементарных — с точки зрения современной науки — знаний о ней. По заключению Гольбаха, ветхозаветная картина природы «могла удовлетворить только дикий, грубый и невежественный народ», представители которого в действительности и создали ее по своему чисто человеческому разумению, так что является «наглостью» приписывать ее «духу святому» (232, 275). К аналогичным выводам Гольбах приходил относительно этических и политических представлений Ветхого завета.

Против веры в «боговдохновенность» древнееврейской религии была направлена и мысль Гольбаха о том, что она в своем содержании вовсе не является абсолютно оригинальной, а «переняла обряды, понятия и часть верований от тех народов, с которыми евреи входили в соприкосновение» (232, 233). Речь шла о древних египтянах, вавилонянах, финикийцах, персах и т. д., религии которых зачислялись иудеями и христианами в разряд созданного самими людьми недостойного «идолопоклонства».

Непосредственно связывая критическое исследование Ветхого завета с опровержением основ христианского вероучения, Гольбах настаивал на том, что в словах древнееврейских пророков о грядущем божественном спасителе Израиля ошибочно видеть предсказания о пришествии Иисуса: «Как можно отождествлять безвестного, преданного казни еврея с царем, который будет править народом израильским?... Как можно видеть царя-избавителя, восстановителя древнееврейского народа, в человеке, который не только не освободил своих соотечественников, но пришел уничтожить закон Израиля, в человеке, после прихода которого небольшая Иудея была разгромлена римлянами?» (232, 256—257).

При анализе Нового завета Гольбах, как и Дидро, выразил серьезные сомнения в реальном существовании Иисуса, но не отрицал возможности того, что в Иудее первой трети I в. мог действительно жить именуемый так

человек, критиковавший ортодоксальный иудаизм, учивший о необходимости нового толкования этой религии, именовавший себя посланцем бога (что в древнееврейском языке обозначается словом «мессия», а в переводе на древнегреческий язык звучит как «христос») и казненный за свою проповедническую деятельность по настоянию высшего духовенства страны. Вместе с другими французскими материалистами и в целом просветителями Гольбах был уверен, что существование Иисуса (а также любого другого упоминаемого в Новом завете лица, включая апостолов) не в большей мере может считаться доводом в пользу истинности христианской религии, чем, например, историческая реальность «пророка» Мухаммеда (Магомета) может свидетельствовать о «боговдохновенности» ислама. Что категорически отрицалось всеми просветителями, так это то, что Иисус мог в действительности быть «сыном божьим», выразителем сверхъестественной воли и мудрости, глашатаем «богооткровенной» религии.

Сосредоточив внимание на выявлении «земных» источников христианского вероучения, Гольбах первым из них назвал иудаизм. При этом он высказал чрезвычайно интересные соображения о том, что те заповеди Иисуса (как он изображен в Евангелиях), которые ориентировали верующих на уход от «мира» и монашеский образ жизни, «заимствованы, очевидно, из поведения набожных и фанатичных евреев, известных под именем эссенов, ессеев или терапевтов...» (229, 248). Это была очень важная конкретизация тезиса о генетической связи христианства с иудаизмом. Стоит заметить, что нашумевшее в 40—50-е годы нашего столетия открытие «кумранских свитков», хранившихся в пещерах Иудейской пустыни, документально и детально подтвердило замеченную Гольбахом на гораздо более скудном материале зависимость раннехристианских представлений от верований секты эссенов.

Другой реальный источник христианского вероучения Гольбах усматривал в «языческих» религиях. Обобщая результаты самых солидных религиозно-ведческих исследований XVII—XVIII вв., Гольбах писал: «Восходя к источнику большей части христианских обычаев и взглядов, мы найдем их у египтян, халдеев, финикийян, греков, римлян и кельтов. Эта религия представляет хаос, в котором можно найти следы всех древних сумасбродств». Так, веру в Иисуса как «вочеловечившегося» бога Гольбах считал генетически связанной с «воззрениями египтян, индусов и греков, которые в своей детской мифологии принимали богов в образе челове-

ка». В христианском представлении о борьбе бога с сатаной Гольбах видел модификацию ряда древневосточных мифов, в частности о противоборстве «Озириса и Тифона египтян, Ормузда и Аримана халдеев». По мнению Гольбаха, «в христианской религии нашли место Тартар и Елисейские поля языческой мифологии, переименованные в рай и ад» (232, 196, 262, 269, 267).

Гольбах находил в христианстве и фетишистские представления (почитание всевозможных реликвий), и проявления политеизма (троичность божества, злокозненный сатана как антипод «всеблагого» бога, сонм добрых и злых духов низшего порядка, множество «святых»), тем самым развенчивая богословскую легенду о «чистом монотеизме» христианства.

Гольбах указал, наконец, на такой «языческий», притом сугубо мирской источник христианской догматики, как античная идеалистическая философия, прежде всего платонизм. Фундаментальный в христианстве «догмат троичности божества, — считал Гольбах, — явно заимствован из фантазий Платона... Платон допускал три ипостаси или вида существования божества. Первая — это всевышний бог, вторая — логос, слово, божественный разум, порожденный первым богом, и третья — дух, или душа, мира. По-видимому, первые учителя христианства были платониками. Если бы они не проявляли неблагодарности, они должны были бы объявить Платона пророком или отцом церкви» (232, 261).

Существенной линией критики тезиса о «боговдохновенности» христианства было выявление Гольбахом того, что в проповедях Иисуса еще не было четко очерченного свода специфически христианских догматов и культовых правил, в силу чего они еще не выходили за рамки сектантских отклонений от иудаистской ортодоксии. Только в посланиях, приписываемых апостолу Павлу, Гольбах усматривал начало превращения этих отклонений в новую религию. Он подчеркивал, что в своих новациях догматического и ритуального характера автор названных посланий руководствовался не мифическими внушениями «святого духа», а практическими заботами проповедника, который, столкнувшись с неприятием поучений Иисуса подавляющим большинством жителей Иудеи, стал искать прозелитов в среде «язычников», для чего счел целесообразным освободить их «от выполнения некоторых иудаистских церемоний и обрядов, которые им были противны», в частности «от такой нелепой и болезненной церемонии, как обрезан-

ние». Гольбах считал, что благодаря этим нововведениям, которые вследствие оказываемого им благоприятного притока быстро расширились и углубились, «Павел стал вожаком течения, сильно отличавшегося во многих отношениях от направления остальных апостолов. Последние хотели сохранить иудаизм и сочетать его с христианством, которое в первое время заключалось лишь в признании Иисуса мессией и в обряде крещения. Между тем апостол язычников требовал полной отмены закона Моисея. Он повсюду изображает его как религию аллегорическую, которую Иисус отменил» (229, 96—97, 99). Торжество взглядов этого апостола Гольбах объяснял такой естественной причиной, как большое численное преобладание среди тогдашних приверженцев христианства тех, кто был обращен в новую веру из «язычества».

Обращая затем внимание на то, что «Евангелия и писания апостолов недостаточно ясно определяли христианское учение» (229, 104), Гольбах указывал, что дальнейшая его разработка производилась «отцами церкви», т. е. ведущими церковными деятелями II—IV вв., а фиксирование его осуществлялось соборами епископов. Гольбах подчеркивал, что снова в качестве фактических созидателей христианской религии выступали люди, и только они, причем в их деятельности непредвзятый взгляд не может заметить никакой «бог вдохновенности»: будучи в своем большинстве людьми малообразованными и не поднимаясь над уровнем распространенных суеверий, они использовали в борьбе за утверждение соборами поддерживаемых ими воззрений самые низменные человеческие средства.

Гольбах основательно рассмотрел процесс распространения христианства в позднеантичном обществе, показывая несостоятельность богословских уверений, будто «самым поразительным чудом, в котором проявляется могущество божие, является самый факт утверждения христианской религии, здание которой, скрепленное кровью мучеников, воздвигнуто среди бушующего моря гонений» (229, 126).

Вскрывая «земные», реальные причины успеха новой религии, Гольбах считал существенным, что «христианство при своем возникновении вынуждено было обращаться к простонародью». Из этого важного социального факта Гольбах прежде всего делал вывод, что в данном слое населения вследствие его необразованности и темноты самые нелепые верования христианства находили благоприятную почву, ибо «на людей этого склада больше всего

действует чудесное» (232, 234). Вместе с тем причиной «большого наплыва» в христианстве «приверженцев из народа» Гольбах считал соответствие его проповедей умонастроению «бедняков» и «неимущих». Гольбах замечал, что христианский «страдающий бог, невинная жертва злобы людей, враг богачей и сильных мира сего, должен был стать утешением для несчастных. Суровые нравы, презрение к богатству, кажущееся бескорыстие первых проповедников Евангелия, стремившихся управлять только душами, равенство, которое религия провозглашала среди людей, общность имуществ, взаимопомощь и солидарность членов этой секты — все это весьма способно было возбуждать желания неимущих и умножить число христиан». Таким образом, в противовес утверждениям богословов о постоянной помощи христианству «свыше» Гольбах находил разгадку первоначального распространения этой религии в притягательности ее для социальных низов не только в силу их невежества и любви к чудесному, но и по причине их тяжелейшего социально-экономического положения: «Оно стало религией неимущих, оно провозглашало нищего бога, бедняки проповедовали эту религию беднякам и невеждам, она давала им утешение в их положении, самые мрачные идеи ее отвечали состоянию этих жалких и несчастных людей» (232, 234, 235). Хотя подобные анализы, затрагивающие важнейший вопрос о социальных корнях христианства, немногочисленны у Гольбаха, они относятся к наивысшим достижениям его религиозоведения и представляют собой подход к материалистическому пониманию религии. Надо сказать, что социально-экономические предпосылки распространения христианства в народных массах освещались и при рассмотрении Гольбахом вопроса о так называемой общей кассе раннехристианских общин, образованной пожертвованиями верующих. Он придавал большое значение тому, что, «распоряжаясь средствами общины, апостолы, надо полагать, находили верных приверженцев в числе наиболее жалких нищих. Надежда на долю в благотворительности вовлекала, должно быть, в новую секту массу голодных» (229, 93).

Гольбах замечал, что на том же экономическом основании происходило возвышение христианских пастырей, которые, будучи распорядителями все возрастающих общинных средств, «скоро соединили духовную власть над душами с властью над земными благами...» (229, 92). Гольбах указывал, что образование слоя профессиональных

священнослужителей, возвышавшихся над массой рядовых верующих и все более подчинявших ее себе, представляло существенный отход конституировавшейся христианской церкви от антижреческого смысла проповедей Иисуса. Формирование и развитие разветвленной церковной организации, все звенья которой связывались друг с другом и в которой сложилась строгая иерархия с епископами во главе, Гольбах рассматривал как важнейший источник силы христианства, позволивший ему упрочить свое влияние в «языческом» мире и выстоять в столкновениях с императорской властью.

Что касается последней, то Гольбах считал необходимым уточнить, что римские власти более столетия не оказывали активного противодействия распространению христианства: «Покорность властям, долготерпение в страданиях, нищета и темнота христиан делали эту новую секту неопасной в глазах режима, привыкшего терпеть всякого рода секты...» (232, 234). Причину начавшихся во II в. гонений на христиан Гольбах видел в том, что последние, окрепнув, стали проявлять воинственную нетерпимость к «язычеству» вообще, а в особенности к той его древнеримской форме, которая включила в себя воздание божеских почестей императору: вызывающий отказ христиан принимать участие в этом государственном культе был расценен властями как недопустимая политическая нелояльность, заслуживающая самых жестоких репрессий. Их неэффективность Гольбах объяснял, по сути дела, социально-психологическими причинами: «Казни вызвали сочувствие к христианам, преследования лишь увеличивали число симпатизирующих... и тирания создавала лишь новых защитников секты, которую она хотела задушить». Касаясь вместе с тем того факта, что «стойкость христиан во время пыток казалась очевидцам сверхъестественной» и «энтузиазм мучеников заражал других» (232, 235), Гольбах в полемике с христианскими богословами разъяснял, что феномен мученичества показывает «не силу справедливого, всемогущего и благодетельного бога», а силу религиозной веры, «фанатизма и убежденности» (229, 126).

Хотя Гольбах замечал наличие в раннем христианстве бунтарских настроений, от него осталась скрытой их отнюдь не социальная прогрессивность. Он, как и другие просветители, был поглощен выявлением непродуктивности и ущербности раннехристианской формы социального протеста, показывая, как он трансформировался в пагубный религиозный фанатизм и довольно скоро оказался

направленным не против угнетательской власти как таковой, а против инаковерующих и инакомыслящих, порождая новый тягчайший духовный гнет в дополнение к деспотическому правлению, а затем и в подкрепление его. Отмечая уже в первоначальном христианстве тенденцию к примирению с угнетательской властью, Гольбах подчеркивал, что легализированное в начале IV в. императором Константином и довольно быстро после этого получившее статус государственной религии, оно вступило в лице церковных иерархов в прямой союз с этой властью. Развенчивая благочестивую легенду о «светлом чуде» поворота Константина к христианству, Гольбах разъяснял, что в действительности тут действовал тонкий и в то же время циничный политический расчет: поскольку к началу правления Константина «христианская секта распространилась в Римской империи, стала весьма многочисленной и грозной», новый император, которому предстояла еще трудная борьба с соперниками за упрочение своей власти, «счел более разумным привлечь на свою сторону главарей христианских — епископов» (229, 217), Гольбах отмечал, что поддержка епископов, обязавших христиан (в том числе — и это особенно важно — служивших в войсках) быть верными Константину, серьезно помогла ему утвердиться на троне.

Рассматривая, наконец, пресловутое «торжество» христианства над «язычеством», Гольбах показывал, что практически полное вытеснение последнего из религиозной жизни Римской империи к концу IV в. было обеспечено не «всемогуществом божим», как утверждали богословы, а такой сугубо земной и весьма неприглядной силой, как жесточайшее административно-государственное принуждение. Оно началось уже при Константине, который в угоду христианским епископам приказал закрыть храмы «языческих» богов, «убрать оттуда все статуи и снять крыши с этих зданий, чтобы помешать народу собираться в них. Он запретил под страхом смерти жертвоприношения и приказал, чтобы приносящих жертву безжалостно убивали «мечом-мстителем»... Кроме того, он приказал конфисковать имущество казенных и таким же образом и с такой же строгостью наказывать правителей провинций, которые проявят небрежность в исполнении столь жестоких распоряжений...». Дискриминация в отношении «язычников» довершала то, что было начато явным насилием: «Когда цари усваивают какое-нибудь мнение, оно скоро становится мнением знати и всех, кто

старается выдвинуться... Жители богатейших городов обращались в христианство, чтобы получить доступ к муниципальным должностям...» Указывая на репрессии против «язычников» со стороны преемников Константина, в особенности Феодосия, и вместе с тем затрагивая аналогичную проблему в отношении другой мировой религии, возникшей несколькими веками позже и с тех пор ставшей главным антиподом христианства — ислама, Гольбах писал: «Приведенного достаточно для доказательства того, что христианские императоры распространяли христианство путем насилия и тиранических действий, которые делают этой религии так же мало чести, как и гнусные методы, которые впоследствии применял Магомет для пропаганды своего Корана. Наши богословы, которым их интерес всегда диктовал противоречивые суждения, находят поведение мусульманского пророка бесчеловечным, отвратительным и в то же время смеют расхваливать Константина и Феодосия, как достойные подражания образцы» (229, 219, 220, 221, 225).

Религиоведение XIX—XX вв. ознаменовалось крупными достижениями в понимании генезиса, формирования, распространения и утверждения христианства на территории Римской империи. Марксизм позволил на подлинно научной основе поставить и решить проблему первостепенной важности о социальных корнях христианства, а также раскрыть сложную диалектику его социального смысла в процессе превращения оппозиционной общины верующих в государственную церковь. Ныне в гольбаховской концепции возникновения и утверждения христианства нетрудно заметить пробелы, упрощения, деформации, неправильно расставленные акценты. Но с высоты современного научного религиоведения ясно видны также сильные стороны этой концепции, ее громадная историческая роль в исследовании мировой религии, которая на протяжении более полутора тысячелетий воспринималась европейскими народами как неоспоримо и единственно «боговдохновенная» и «истинная». При всей ограниченности религиоведческих положений Гольбаха они затрагивали реальные предпосылки христианства, привлекали внимание к его действительным чертам, ставили научно значимые проблемы и развенчивали богословские легенды об этой религии.

Творчество французских материалистов знаменовало новый важный этап в развитии атеистической мысли, которая уже не ограничивалась отрицанием реальности бога и необходимости религиозного культа. Для этих мыслителей конфронтация с религией не сводилась к констатации противоположности двух систем понимания сущности мира и человека. Речь шла о противоборстве двух несовместимых видов воззрений на общество и государство, право и экономику, на весь спектр моральных проблем и ценностных ориентаций личности. Противопоставлялись не только материализм, углубленный до полного отрицания реальности богов, и теологический спиритуализм (идеализм); одновременно оптимистический гуманизм, наполненный прогрессивным социальным содержанием, противопоставлялся мрачному теоцентризму, сросшемуся с реакционными угнетательскими силами; активная деятельность по улучшению условий человеческой жизни на Земле — сохранению нищенского существования для массы трудящегося населения; политическая свобода полноправных граждан — порабощенному бытию подданных под игом обожествленного деспотизма; приобщение, всех людей к высшим достижениям культуры — невежеству, темноте, духовной забитости народных масс. Разъяняя «ослепленным страхом смертным» вздорность поповской выдумки об атеистах как «врагах человеческого рода», Гольбах писал, что если атеист своими воззрениями «разрушает храмы и опрокидывает алтари, столь часто орошавшиеся слезами, почерневшие от жестоких жертвоприношений и от дыма рабских кадил, то его цель — воздвигнуть прочный памятник миру, разуму, добродетели... Если он борется с надменными притязаниями обоготворенных суеверием тиранов, которые, подобно вашим богам, жестоко правят вами, то его цель — предоставить вам возможность быть свободными людьми, а не рабами, навеки прикованными к нужде, и, наконец, добиться того, чтобы вами управляли люди и граждане, любящие и защищающие людей, подобных им, и граждан, вручивших им власть» (230, I, 674).

На передний край борьбы против вредоносного суеверия французские материалисты ставили свою философию, вырабатывающую на основе обобщения всех человеческих знаний атеистическое понимание мира. Именно этот смысл вкладывал Гольбах в варьируемое им на все лады положение, что «если незнание природы породило богов, то

познание ее должно их уничтожить» (230, 1, 375). Но французские материалисты были далеки от нередко приписываемого им упрощенного представления, будто одна только просветительская деятельность способна решить задачу перехода массы людей на позиции атеизма и радикального устранения религиозных верований из общественного сознания. В работах Гольбаха имеется несомненно множество высказываний, абсолютизирующих роль атеистической пропаганды, но вместе с тем в них содержатся и иные положения, которые более реалистично, не узкопросветительски очерчивают пути и средства атеизации общества. Данные положения связаны с пониманием Гольбахом того, что религия держится не на одном лишь невежестве, а также на силе многовековой традиции, церковном принуждении и том страхе народов, который порожден их реальными бедствиями и страданиями. Поэтому Гольбах был убежден, что недостаточно распространять идеи атеизма и опровергать религиозные суеверия, а надо вместе с тем провести в русле установления «просвещенного правления» обширный комплекс преобразований в области политики, права, экономики, культуры, устраняя, с одной стороны, давление религиозной традиции, а с другой — материально-социальные опоры религии.

Первоочередной задачей в этом плане Гольбах считал секуляризацию государственной власти, т. е. отделение церкви от государства. Он призывал уничтожить всякую зависимость от церкви дела управления обществом и вместе с тем прекратить государственную поддержку какой-либо религии. Государям, которые могут встать на путь «просвещенного правления», Гольбах разъяснял: «Правьте на основании справедливости, и вы будете править без священников. Вам не понадобится помощь лжи для управления людьми, которых ваши бдительные попечения делают действительно счастливыми» (232, 202). Надо заметить, что при этом Гольбах, как и другие просветители, предусматривал определенный государственный контроль за деятельностью церковей и сект, направленный на то, чтобы они неукоснительно соблюдали гражданские законы и не занимались разжиганием религиозного фанатизма, вражды между приверженцами различных вероисповеданий. Важную задачу «просвещенного государя» Гольбах видел в том, чтобы лишить духовенство статуса привилегированного сословия, отобрать у него «все льготы и привилегии, все иллюзорные и опасные права». Особенно настаивал Гольбах на необходимости лишить духовенство

«хотя бы части его колоссальных имуществ», находя в высшей степени справедливым, чтобы значительная доля «церковных сокровищ, с самого начала предназначавшихся беднякам и прилипшая к рукам алчных священников», была возвращена «беднякам, своим законным владельцам» (231, 184, 189).

Требование частичной, но достаточно значительной секуляризации церковных имуществ дополнялось у Гольбаха обоснованием необходимости ликвидировать институт монашества.

К числу главных антиклерикальных задач «просвещенного правления» Гольбах относил также лишение священнослужителей права держать под своим контролем систему народного образования, т. е. ставил задачу отделения школы от церкви. Будучи убежден, что «воспитание имеет самое существенное значение для благосостояния государства», Гольбах считал недопустимым, чтобы «дело народного образования целиком отдавалось священникам, которые с детства внушают своим воспитанникам бесчисленные мистические понятия и настроения, прививают им суеверные обычаи и делают их фанатиками». Идеалом Гольбаха была руководимая философски просвещенными людьми сугубо светская система народного образования, дающая учащимся действительные знания о мире, человеке, обществе и воспитывающая их как свободных ответственных граждан. В качестве противоядия религиозной мистификации морали он предлагал ввести в учебных заведениях «преподавание разумной социальной этической системы, соответствующей с интересами государства, способствующей благополучию граждан» (231, 216, 309, 188—189).

Указания на роль «просвещенного правления» в подрыве влияния церкви и изживании религиозных суеверий сочетались Гольбахом с положением о недопустимости принуждать верующих отказываться от своих воззрений.

Следует обратить внимание на мысли Гольбаха о том, что атеистические взгляды могут полностью восторжествовать в обществе лишь в том случае, если в результате «просвещенного правления» будет достигнуто столь радикальное улучшение условий человеческой жизни, что люди почувствуют себя на Земле действительно счастливыми. Народы, освобождающиеся от религиозных суеверий, Гольбах призывал: «Научитесь искусству жить счастливо; улучшайте свои нравы, свои правительства, свои законы; думайте о воспитании, о возделывании земли, об истинно полезных науках; заставьте своим трудом природу быть

полезной вам, и тогда боги не сумеют сделать вам ничего» (230, I, 609), т. е. тогда исчезнет страх перед богами и потребность обращаться с мольбами о помощи к потусторонним мифическим существам.

Предвидя очень большие трудности в деле повсеместного утверждения атеистического мировоззрения, Гольбах все же оптимистически оценивал перспективы этого процесса, который считал неотъемлемой и существенной стороной созидания счастливой жизни для людей. Он выражал твердое убеждение, что «истина должна в конце концов восторжествовать над ложью; государи и народы, устав от религиозного кошмара, вернуться к истине, разум разобьет свои цепи, властный голос его, долженствующий один повелевать мыслящими существами, разобьет оковы суеверия...» (232, 341).

Историческое
значение атеизма
великих французских
материалистов

Атеизм великих французских материалистов, имевший прямые и глубокие «выходы» в область политики, экономики, права, сыграл существенную роль в процессе идеологической подготовки Великой французской революции. Однако он оказался неприемлемым для большинства ее активных деятелей, включая руководителей главных политических фракций, которые по философским соображениям и социальным мотивам считали правильным не идти дальше деизма. Действия же в период революции небольшой группы противников всякой религии, пытавшихся жесткими административными мерами «дехристианизировать» Францию в один-два года и потерпевших на этом пути закономерную неудачу, по существу, компрометировали атеизм и не соответствовали той программе изживания религиозных верований, которая была намечена великими французскими материалистами.

Младшее поколение французских материалистов — Нежон (1738—1810), Марешаль (1750—1803), Вольней (1757—1820), Дюпюи (1742—1809) — отстаивало, пропагандировало и в известной мере развивало атеизм в отмеченное революцией последнее десятилетие XVIII в. Однако с начала следующего столетия во Франции сложились крайне неблагоприятные условия для этой деятельности. В послереволюционный период французская буржуазия, завоевавшая политическую власть и обеспечившая свои экономические позиции, довольно скоро взяла курс на использование христианства в своих классовых интересах, выражением чего явился конкордат, заключенный в 1801 г. Наполеоном Бона-

партом с римско-католической церковью. Правда, в дальнейшем в связи с поддержкой церковниками неоднократных (и достигавших временного успеха) попыток реакционных сил реставрировать феодально-абсолютистский строй буржуазный антиклерикализм получил во Франции значительное развитие, но он не ставил перед собой атеистических задач. Что касается буржуазного атеизма в стране, то в силу изолированности от революционного движения народных масс он приобрел в XIX в. сектантский характер и стал именно в это время узкопросветительским.

Не будучи в состоянии развернуть серьезной теоретической критики атеистического наследия великих французских материалистов, клерикалы и философы-спиритуалисты стремились с порога отвергнуть его как якобы крайне поверхностное и в то же время социально опасное, что привело к фактическому замалчиванию его содержания. Выдающиеся религиоведы XIX в. из среды буржуазных исследователей игнорировали, как правило, достижения французских материалистов, хотя при всем богатстве нового фактического материала, вовлеченного в научный оборот, они в трактовке иудаизма и христианства приходили к выводам, которые несколькими десятилетиями ранее были, по существу, уже сделаны Дидро, Гольбахом и многими просветителями-деистами.

Лишь с позиций революционного пролетариата, нашедших свое адекватное мировоззренческое выражение в марксистском материализме, благодаря которому атеизм был поднят на качественно высшую ступень и ему был придан последовательно научный характер, оказалось возможным выработать исторически конкретное понимание значения предшествующих ступеней атеистической мысли. Никто с такой глубиной не выявил действительные ограниченности атеизма великих французских материалистов, как классики марксизма. В то же время именно Маркс, Энгельс, Ленин признавали наличие в нем несомненных крупных достижений, подчеркивая необходимость их активного использования марксистами. Энгельс, указывая в 1874 г на важность атеистического воспитания народных масс под углом зрения классовых задач революционного пролетариата, советовал не ограничиваться собственно марксистской критикой религии, а вместе с тем «позаботиться о массовом распространении среди рабочих превосходной французской материалистической литературы прошлого века, той литературы, которая до сих пор как по форме, так и по содержанию является высшим достижением французского духа...» (1, 18, 514)

Ленин, определяя задачи воинствующего материализма в нашей стране после совершения победоносной социалистической революции, писал в 1922 г., что не утратил актуальности совет Энгельса «руководителям современного пролетариата переводить для массового распространения в народе боевую атеистическую литературу конца XVIII века» (2, 45, 25). В первые годы Советской власти, когда только начиналась великая культурная революция, которой было суждено коренным образом изменить духовный облик нашей страны и гигантски поднять образовательный уровень народных масс, Ленин делал акцент на том, что «бойкая, живая, талантливая, остроумно и открыто нападающая на господствующую поповщину публицистика старых атеистов XVIII века сплошь и рядом окажется в тысячу раз более подходящей для того, чтобы пробудить людей от религиозного сна, чем скучные, сухие, не иллюстрированные почти никакими умело подобранными фактами пересказы марксизма...» (2, 45, 26).

Ныне, когда религиозность в нашем обществе во все большей мере уже не является неким спонтанным результатом традиций и образа жизни, а нередко представляет собой плод мировоззренческих исканий недостаточно зрелой мысли, не нашедшей правильных ориентиров, произведения французских материалистов могут оказать немалую помощь в развеивании этих «вторичных» религиозных иллюзий и своей содержательной стороной, которая, по характеристике Энгельса, «еще и сейчас стоит бесконечно высоко» (1, 18, 514). По двум причинам большинство атеистических аргументов французских материалистов сохраняет свою значимость в наше время: во-первых, потому, что при всей имевшей место в последние десятилетия модернизации религиозного сознания оно сохранило в себе очень многое из своего прежнего теологического оснащения; во-вторых, потому, что в последние годы наметилась линия апологетов религии на оживление ее самого традиционного содержания.

Следует учитывать и то, что со стороны ревизионистов уже давно является модным призывать марксизм к «примирению» с религией и квалифицировать воинствующий, атеистически заостренный материализм как якобы устаревшее наследие XVIII в. Вкупе с ревизионистами чрезвычайно активно выступают в настоящее время поборники так называемого религиозного возрождения, уверяющие о величайшей благотворной роли религий в истории человечества, списывая в графу досадных «недоразумений» и «случайных» уклонений, а то и просто замалчивая те действия церковни-

ков в прошлом, которые людьми нашей эпохи, включая массы верующих, осуждаются как бесчеловечные и преступные. Обращение к трудам французских материалистов и вообще просветителей помогает разоблачать апологетические в отношении религии фальсификации ее истории и сущности. Эти труды являются живыми и убедительными свидетельствами того, какими страшными вредоносными силами были религия и церковь в те мрачные эпохи, когда они занимали господствующее положение в обществе. Запечатленные в этих трудах уроки прошлого со всей очевидностью говорят о том, что если люди начинают искать решения своих насущных проблем на путях обращения к религии, то это заводит человечество в зловещие тупики. Французские материалисты вместе с другими просветителями XVIII в. сыграли громадную прогрессивную роль в том, что человечество встало на путь освобождения от религиозного дурмана и ига клерикализма, сосредоточивая усилия на решении задач по созданию на Земле достойных людей условий жизни.

Исторические
судьбы французского
материализма XVIII в.

К концу XVIII в. система идей, развитых великими французскими материалистами, сошла с национальной философской сцены¹, которую стали занимать учения Шотландской школы, кантовский идеализм и спиритуализм Мен де Бирана (1766—1824). При всем обилии опровержений этого материализма со стороны его французских противников начала XIX в. он в теоретическом плане оставался, в сущности, непоколебленным в своих главных положениях, против которых не было выдвинуто убедительных аргументов. На своей родине французский материализм XVIII в. утратил авторитет главным образом по социальным причинам, среди которых наряду с политической буржуазного правительства важнейшую роль играло то,

¹ Последним представителем материалистической мысли французского Просвещения является Кабанис (1757—1808), лекции которого «Соотношение физического и духовного в человеке», прочитанные в 1796—1797 гг. в парижском Национальном институте, были изданы отдельной книгой в 1802 г. По характеристике Маркса, «Кабанис завершил картезианский материализм» (1, 2, 140). Однако от философски развитого материализма своих великих предшественников XVIII в. Кабанис отступал к его естественно-научной форме и временами даже к вульгарному материализму. Ключ к пониманию «духовной природы человека» Кабанис видел в исследовании физиологической стороны образования понятий и нравственных побуждений. Он вместе с Вольем и Дестютом де Траси (1754—1836) полагал, что таким путем создается научное понимание законов возникновения идей — «идеология».

что восприимчивая к философским идеям общественная аудитория, в большинстве своем состоявшая тогда из представителей имущих слоев населения, смертельно напуганных революционной активностью народных масс, перестала поддерживать это «подрывное» учение и начала проявлять жадный интерес к всякой критике в его адрес.

Следует учесть, что классическая немецкая философия, в которой, как отмечал Маркс, «*метафизика XVII века, побитая французским Просвещением и в особенности французским материализмом XVIII века, пережила свою победоносную и содержательную реставрацию...*» (1, 2, 139), развивалась от Канта до Шеллинга без непосредственного теоретического соприкосновения с французским материализмом. В своих «критических сражениях» с материализмом эти мыслители имели дело лишь с эпикуреизмом, картезианской «физикой» и Спинозизмом. Гегель, в учении которого диалектический идеализм классиков немецкой философии достиг вершины, лишь в последнее десятилетие своей жизни начал уделять внимание французскому материализму XVIII в., но его основательного критического рассмотрения произвести не успел. Последующая младогегельянская трактовка этой формы материализма оказалась поверхностной и грешащей принципиальными ошибками, выявленными Марксом в «Святом семействе». Содержащийся здесь параграф «Критическое сражение с французским материализмом» положило начало научному пониманию роли этого течения в развитии философской мысли нового времени. Маркс показал, что учения Ламетри, Дидро, Гельвеция, Гольбаха, имевшие в качестве своих теоретических источников декартовское учение о природе и локковскую сенсуалистическую гносеологию, существенно обогатили материалистическую мысль своей эпохи и подняли ее на новую ступень, которая оказалась необходимой предпосылкой для дальнейшего, еще более значительного прогресса материализма, связанного с его превращением в мировоззрение революционного пролетариата.

Маркс сосредоточил внимание на выявлении того факта, что представляемое в наибольшей мере Гельвещием и Гольбахом направление французского материализма XVIII в. «ведет прямо к социализму», «вливается непосредственно в социализм и коммунизм» (1, 2, 139, 145). Под последними имелись в виду утопические формы начала XIX в. Обосновывая тезис о важнейшем значении французского материализма для социалистической теории, формировавшейся в условиях развития капиталистического общества и насы-

щающейся новыми положениями, Маркс указывал, что «не требуется большой остроты ума, чтобы усмотреть необходимую связь между учением материализма» о равенстве умственных способностей людей, «о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека, о высоком значении промышленности, о правомерности наслаждения и т. д. — и коммунизмом и социализмом» (1, 2, 145). Маркс обратил внимание далее на те выводы французских материалистов, которыми обосновывалась необходимость коренного преобразования наличного общества для утверждения в нем гуманистических отношений между людьми и создания достойных человека условий жизни. Маркс отмечал, что опиравшиеся на французский социализм утопические социалисты и коммунисты Фурье, Оуэн, Кабе, Дезами, Гей и другие развивали «учение материализма как учение реального гуманизма и как логическую основу коммунизма» (1, 2, 146).

Таким образом, посредством гельвециевско-гольбаховского эдукационизма и общепросветительских идеалов социальной справедливости французский материализм становился философским основанием утопического социализма первой половины XIX в., который явился одним из трех основных теоретических источников марксизма. Тем самым устанавливалась одна из принципиально важных линий преемственности между французским материализмом XVIII в. и марксизмом, на которую обращали особое внимание его основоположники.

Вторую линию преемственности образует последовательно материалистическое учение о природе и материальном единстве человека, выработанное Ламетри, Дидро, Гельвецием, Гольбахом. Наличие этой линии преемственности всегда отрицалось ревизионистами, пытавшимися изобразить энгельсовскую критику ограниченностей французского материализма XVIII в. в понимании природы (и общества) как полное отмежевание от него. Смысл этого извращения, выявленный В. И. Лениным в ходе критического разбора воззрений русских махистов из среды социал-демократов, заключался в стремлении выхолостить материалистическое содержание из марксизма, заменяя его содержание идеалистическо-агностическими положениями буржуазной философии конца XIX — начала XX в. Разъясняя, что Энгельс критиковал французский материализм XVIII в. исключительно и только за три существенные ограниченности (механицизм и метафизичность в понимании природы, «сохранение идеализма «вверху», в области об-

ственной науки»), Ленин подчеркивал, что «по всем остальным, более азбучным, вопросам материализма (извращенным махистами) *никакой разницы* между Марксом и Энгельсом, с одной стороны, и всеми этими старыми материалистами — с другой, *нет и быть не может*» (2, 18, 253—254). В работе «Три источника и три составных части марксизма» французский материализм характеризуется Лениным как исходный пункт для осуществленного марксизмом дальнейшего развития материалистической философии, ставшей в результате этого действительно целостным, глобальным мировоззрением: «Маркс не остановился на материализме XVIII века, а двинул философию вперед»; обогатив материализм диалектическими «приобретениями немецкой классической философии», особенно гегелевской, Маркс «довел его до конца, распространил его познание природы на познание *человеческого общества*» (2, 23, 43—44).

Третью линию преемственности составляет воинствующий атеизм великих французских материалистов, который классики марксизма считали необходимым использовать коммунистами в деле атеистического воспитания народных масс.

Наследие французского материализма XVIII в. активно использовалось в следующем столетии идеологами революционного антифеодального движения в различных европейских странах, в том числе и особенно в России.

Несомненно, однако, что именно марксизм решающим образом способствовал тому, что с середины XIX в. осмысление теоретического наследия французского материализма и сыгранной им социальной роли, вовсе не ограничивающейся идеологической подготовкой Великой французской революции, становилось во все большей мере неотъемлемым компонентом передовой философской культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Список содержит цитированную, упомянутую и использованную литературу. Эта литература расположена в следующем порядке. Сначала названы издания, имеющие значение для всей книги: произведения классиков марксизма-ленинизма, обобщающие историко-философские работы советских исследователей, труды классиков европейской философии, советские и зарубежные исследования по истории естествознания и техники, наконец, наиболее известные книги зарубежных авторов по истории философии, требующие к себе критического отношения. Затем дается литература по разделам и главам книги.

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч.
3. Деборин А. М. Очерки по истории материализма XVII—XVIII веков. М.—Л., 1930.
4. История диалектики XIV—XVIII веков. — М.: 1974.
5. История философии. В 3 т. — М.: 1941. — Т. 2.
6. История философии. В 6 т. — М.: 1957. — Т. 1.
7. История философии и вопросы культуры. М., 1975.
8. История и теория атеизма. М., 1962.
9. Крызевел И. А. История религий. В 2 т. — М.: 1975.
10. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века. — М.: 1974.
11. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII века — М.: 1973.
12. Ойзерман Т. И. Главные философские направления. М., 1971.
13. Соколов В. В. Европейская философия XV—XVII веков. — М.: 1984.
14. Философия эпохи ранних буржуазных революций. — М.: 1983.
15. Философская энциклопедия. В 5 т. — М.: 1960—1970.
16. Антология мировой философии. В 4 т. — М.: 1970. — Т. 2.
17. Бейль П. Исторический и критический словарь. В 2 т. — М.: 1963.
18. Бэкон Ф. Соч. В 2 т. — М.: 1971—1972.
19. Гассенди П. Соч. В 2 т. — М.: 1966, 1968.
20. Гоббс Т. Избр. произв. В 2 т. — М.: 1964.
21. Декарт Р. Избр. произв. — М.: 1950.
22. Лейбниц Г. В. Соч. В 4 т. — М.: 1982—1985.
23. Локк Д. Избр. филос. произв. — М.: 1960.
24. Спиноза Б. Избр. произв. В 2 т. — М.: 1957.
25. Данеман Ф. История естествознания. — М.: 1936, 1938. — Т. 2—3.
26. Плавильщиков Н. Н. Очерки по истории зоологии. — М.: 1941.
27. Ярошевский М. Г. История психологии. — М.: 1976.
28. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии, кн. 3-я. — Соч. — М.—Л.: 1935. — Т. XI.
29. Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящем. — Киев — Харьков 1899. — Т. I.
30. Рассел Б. История западной философии. — М.: 1948.
31. Bréhier E. Histoire de la philosophie. Paris, PUF, 1981, v. II.
32. Chevalier J. Histoire de la la pensée. Paris, 1961, v. 3.
33. Copleston F. History of philosophy. London, 1960, v. 6.
34. Histoire de la philosophie. Sous la direction d'Ivon Belaval. Paris, 1973, v. 2.
35. Histoire de la philosophie. Sous la direction de François Chatelet. V 4. Le XVIII^e siècle. Paris, 1977.

36. *Randall J.* The career of philosophy. V. 1—2. London—New York, 1965.
37. *Revel J.-F.* Histoire de la philosophie occidentale. Paris, 1975, v. 3.
38. *Rivaud A.* Histoire de la philosophie. V. 4. Philosophie française et philosophie anglaise de 1700 à 1830. Paris, 1962.
39. *Weber A. et Huisman.* Tableau de la philosophie moderne. De la Renaissance à 1850. Paris, 1965.
40. *Wolf A. A.* History of science, technology and philosophy in the eighteenth century. London, 1952.

Раздел I

Английская философия XVIII века

Главы 1—6

41. Английские материалисты XVIII в. Собр. произв. В 3 т. — М.: 1967—1968.
42. Английское свободомыслие: Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз. — М.: 1981.
43. *Беркли Д.* Соч. — М.: 1978.
44. *Болингброк.* Письма об изучении и пользе истории. — М.: 1978.
45. *Быховский Б. Э.* Джордж Беркли. — М.: 1970.
46. *Вавилов С. И.* Исаак Ньютон. Научная биография и статьи. — М.: 1961.
47. *В. Виндельбанд.* История новой философии. — СПб.: 1908.
- 47а. *Голосов В. Ф.* Очерки по истории английского материализма XVII—XVIII вв. — Красноярск: 1958.
48. *Гольдберг Н. М.* Свободомыслие и атеизм в США (XVIII—XIX вв.). — М. — Л.: 1965.
49. *Каримский А. М.* Революция 1776 г. и становление американской философии. — М.: 1976.
50. *Лейбниц Г. В.* Полемика Г. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания (1715—1716). — Л.: 1960.
51. *Мандевиль Б.* Басня о пчелах. — М.: 1974.
52. *Мееровский Б. В.* Английский материализм XVIII в. // Вступительная статья к изданию: Английские материалисты XVIII в. — М.: 1967, Т. 1.
53. *Мееровский Б. В.* Английские моралисты XVIII в. о «природе человека» (А. Шефтсбери, Ф. Хатчесон, Б. Мандевиль). // История философии и вопросы культуры. — М.: 1975.
54. *Мееровский Б. В.* Бернард Мандевиль и его «Басня о пчелах». // Вступительная статья к изданию: Мандевиль Б. Басня о пчелах. — М.: 1974.
55. *Мееровский Б. В.* Джон Толанд. — М.: 1979.
56. *Мееровский Б. В.* Свободомыслие Д. Локка, Д. Толанда и А. Коллинза. // Вступительная статья к изданию: Английское свободомыслие: Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз. — М.: 1981.
57. *Мельвилл Ю. К., Сушко С. А.* Аргумент доктора Джонсона. С. Джонсон как критик Беркли. // Вопр. философии. — 1981. — № 3.
58. *Михайлов А. В.* Эстетический мир Шефтсбери. // Вступительная статья к изданию: *Шефтсбери.* Эстетические опыты. — М.: 1975.
59. *Нарский И. С.* У истоков субъективного идеализма. // Вступительная статья к изданию: Беркли Д. Соч. М.: 1978.
60. *Недзельский Ф. В.* Толанд о делимости материи. // Некоторые философские проблемы естествознания. — М.: 1969.
61. *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. // *Крылов А. Н.* Собрание трудов. — М. — Л.: 1936. — Т. 1.

- 62 *Ньютон И* Оптика М, 1954.
 63 *Орбинский Р В* Английские деисты XVII и XVIII столетий — Одесса 1868
 64 *Тревелиян Д* Социальная история Англии М, 1959
 65 *Хатчесон Ф, Юм Д, Смит А* Эстетика М, 1973
 66 *Шефтсбери* Эстетические опыты М, 1975
 67 *Ayer A J* British empirical philosophers London, 1952
 68 *Berkeley G* The works Ed by A A Luce and T E Jessop, v 1—9 London, 1948—1957
 69 *Berkeley G* Critical and interpretive essays Manchester, 1982
 70 *Cook R I* Bernard Mandeville New York, 1974
 71 *Coward W* Second thought concerning human soul London, 1702
 72 *Crook R E* A bibliography of J Priestley London, 1966
 73 *Frazer A* Berkeley Edinburgh — London, 1881
 74 *Luce A A* Berkeley's immaterialism London, 1945
 75 *Mandeville B* The fable of the bees London, 1724
 76 *Mandeville B* A letter to Dion Liverpool, 1954
 77 *Munstermann P* Mandevilles Bienenfabel Kohn, 1960
 78 *O'Higgins J A Collins* The man and his works The Hague, 1970
 79 *Ossowska M* Myśl moralna oświecenia angielskiego Warszawa, 1966
 80 *Shaftesbury A* Characteristics of men, manners, opinions, times, v 1—2 London, 1900
 81 *Stephen L* History of english thought in the 18th century, v 1—2 London, 1927
 82 *Sullivan R* John Toland and the deist controversy London, 1982
 83 *Warnock G J* Berkeley London, 1953
 83a *Yolton J W* Thinking matter Materialism in 18th century in Britain Oxford, 1983

Глава 7

- 84 *Юм Д* Соч В 2 т — М 1966
 85 *Нарский И С* Философия Давида Юма — М 1967
 86 *Нарский И С Юм* — М 1973
 87 *Михаленко Ю П* Философия Д Юма — теоретическая основа английского позитивизма XX века — М 1962
 88 *Мур Дж* Принципы этики — М 1984
 89 *Ayer A J* Hume Oxford, 1980

Глава 8

- 90 *Рид Т* Лекции об изящных искусствах — В кн Из истории английской эстетической мысли XVIII века М, 1982
 91 *Грязнов А Ф* Философия Шотландской школы М, 1979
 92 *Reid T* The Works V 1—2 Edinburgh, 1872

Раздел II

Философия французского просвещения XVIII века

- 93 Атеизм и борьба с церковью в эпоху Великой французской революции — М 1933 — Ч I
 94 *Богуславский В М* У истоков французского атеизма и материализма — М 1964
 95 Век Просвещения — Москва — Париж 1970

96. *Волгин В. П.* Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке. — М.: 1977.
97. *Волгин В. П.* Французский утопический коммунизм. — М.: 1960.
98. *Вольней К. Ф.* Избр. атеист. произв. Вступ. статья Х. Н. Момджяна. — М.: 1962.
99. *Герцен А. И.* Избр. филос. произв. В 2 т. — М.: 1948.
100. *Д'Аламбер.* Очерк происхождения и развития наук. // Родоначальники позитивизма. — СПб.: 1910. — Вып. I.
101. Да скроется тьма! Французские материалисты XVIII века об атеизме, религии, церкви. — М.: 1976.
102. *Дешан Л. М.* Истина, или Истинная система. — М.: 1973.
103. *Залманович А. В.* Французские материалисты XVIII века об аморальности религий. — Тула: 1970.
104. *Иоаннисян А. Р.* Коммунистические идеи в годы Великой французской революции. — М.: 1966.
105. История в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера. — Л.: 1978.
106. *Канаев И. И.* Жорж Луи Леклер де Бюффон. — М.: 1966.
107. *Коломиец Т. А.* Концепция человека во французском материализме XVIII века. — Киев: 1978.
108. *Кондорсе Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. — М.: 1936.
109. *Кузнецов В. Н.* Актуальность атеистического наследия французских материалистов. — М.: 1979.
110. *Кузнецов В. Н.* Французский материализм XVIII века. — М.: 1981.
111. *Кучеренко Г. С.* Исследования по истории общественной мысли Франции и Англии. — М.: 1981.
112. *Лейст О. Э.* Политическая идеология утопических социалистов Франции в XVIII веке. — М.: 1972.
113. *Лившиц Г. М.* Французские просветители XVIII века о религии и церкви. — Минск: 1976.
114. *Мабли Г.* Избранные произведения. — М. — Л.: 1950.
115. *Марешаль.* Избранные атеистические произведения. Вступ. статья Х. Н. Момджяна. — М.: 1958.
116. *Морелли.* Кодекс природы. — М.: 1956.
117. *Момджян Х. Н.* Французское Просвещение XVIII века. — М.: 1983.
118. *Писарев Д. И.* Избранные философские и общественно-политические статьи. — М.: 1949.
119. *Плеханов Г. В.* Избр. филос. произв. В 5 т. — М.: 1956—1958.
120. *Плеханов Г. В.* Сочинения в двадцати четырех томах. — М.: 1923—1927.
121. *Политцер Ж.* Избранные философские и психологические труды. — М.: 1980.
122. *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. В 10 т. — М. — Л.: 1940—1949.
123. *Робинс Ж. Б.* О природе. — М.: 1935.
124. *Рокэн Ф.* Движение общественной мысли во Франции XVIII века. — СПб.: 1902.
125. *Сэв Л.* Современная французская философия. Исторический очерк от 1789 года до наших дней. — М.: 1968.
126. *Торез М.* Избр. произв. — В 2 т. — М.: 1959.
127. *Торез М.* Сын народа. — М.: 1960.
128. *Тюрго А. Р.* Избр. филос. произв. — М.: 1937.
129. *Фонтенель Б.* Рассуждения о религии, природе и разуме. — М.: 1975.
130. Французские просветители XVIII века о религии. — М.: 1960.

131. *Цебенко М. Д.* Французские материалисты XVIII века и их борьба против идеализма. — М.: 1955.
132. *Ям К. Е.* Формирование научной критики религии во французском Просвещении XVIII века. — Барнаул: 1972.
133. *Adam A.* Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIII^e siècle. Paris, 1967.
134. *Belin J. P.* Le mouvement philosophique en France de 1748 à 1789. Paris, 1913.
135. *Brandes F. A.* Au siècle des Lumières. Paris, 1970.
136. *Buffon G.-L.* Oeuvres philosophiques. Paris, 1966.
137. *Callot E.* La philosophie de la vie au XVIII^e siècle. Paris, 1965.
138. *Cassirer E.* Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.
139. *Deprun J.* La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle. Paris, 1979.
140. *Ewald O.* Die französische Aufklärungsphilosophie. München, 1922.
141. *Goyart F.* La philosophie des Lumières en France. Paris, 1972.
142. Grundpositionen der französischen Aufklärung. Berlin, 1955.
143. *Gusdorf G.* Les principes de la pensée au siècle des Lumières. Paris, 1971.
144. *Gusdorf G.* Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières. Paris, 1971.
145. *Groethuysen B.* Philosophie de la Révolution française. Paris, 1956.
146. *Hazard P.* La pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing. Paris, 1964.
147. *Keohane N.* Philosophy and the state in France: from Renaissance to Enlightenment. New York, 1970.
148. Les matérialistes français de 1750 à 1800. Textes choisis et présentés par R. Desné. Paris, 1965.
149. *Mauzi* L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle. Paris, 1960.
150. *Mornet D.* Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715—1789). Paris, 1954.
151. *Mornet G.* Les sciences de la nature en France au dix-huitième siècle. Paris, 1911.
152. *Mounier R.* et Labrousse E. Le XVIII^e siècle — l'époque des "Lumières". Paris, 1963.
153. *Rolland R., Maurois A. and Hériot E.* French Thought in the eighteenth century. New York, 1953.
154. *Schröder W.* u. a. Französische Aufklärung: Bürgerliche Emanzipation. Leipzig, 1979.
155. *Soury J.* Bréviaire de l'histoire du matérialisme. Paris, 1881.
156. *Spink J.* French free-thought from Gassendi to Voltaire. N. Y., 1969.
157. *Wade J. O.* The clandestine organization and diffusion of philosophy ideas in France from 1700 to 1750. New York, 1967.
158. *Wahl J.* Tableau de la philosophie française. Paris, 1962.

Г л а в а 1

159. *Мелье Ж.* Завешание. В 3 т. — М.: 1954.
160. *Кучеренко Г. С.* Судьба «Завешания» Жана Мелье в XVIII веке. — М.: 1968.
161. *Поршнев Б. Ф.* Мелье. — М.: 1962.
162. *Domtanget M.* Lu curé Meslier. Atheé, communiste et révolutionnaire. Paris, 1965.

Глава 2

163. *Монтескье Ш. Л.* Избр. произв. — М.: 1955.
164. *Монтескье.* Персидские письма. — М.: 1956.
165. *Баскин М. П.* Монтескье. — М.: 1955.
166. *Корецкий В. М.* Монтескье. — Киев: 1955.
167. *Althusser L.* Montesquieu. La politique et l'histoire. Paris, 1959.
168. *Baum J. A.* Montesquieu and social theory. Oxford, 1979.
169. *Benrekassa G.* Montesquieu. Paris, 1968.
170. *Quoniam T.* Montesquieu: son humanisme, son civisme. Paris, 1977.

Глава 3

171. *Вольтер.* Бог и люди. В 2 т. — М.: 1961.
172. *Державин К. Н.* Вольтер. — М.: 1946.
173. *Кузнецов В. П.* Вольтер. — М.: 1978.
174. *Сиволан И. И.* Социальные идеи Вольтера. — М.: 1978.
175. *Voltaire.* Oeuvres complètes. V. 1—52. Paris, 1877—1882.
176. *Besterman T.* Voltaire. London, 1969.
177. *Desnoiresterres G.* Voltaire et la société au XVIII^e siècle. V. 1—8. Paris, 1871—1876.
178. *Pomeau R.* La religion de Voltaire. Paris, 1956.
179. *Torrey N. L.* The spirit of Voltaire. New York, 1938.
180. *Wade J. O.* The intellectual development of Voltaire. Princeton, 1969.

Глава 4

181. *Руссо Ж.-Ж.* Избр. соч. В 3 т. — М.: 1961.
182. *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. — М.: 1938.
183. *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. — М.: 1969.
184. *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании. — М.: 1913.
185. *Асмус В. Ф. Ж.-Ж. Руссо.* — М.: 1962.
186. *Рыклин М. К.* Социальная философия Руссо в свете современных исследований. // Вопросы философии. — 1976. — № 11.
187. *Верцман И. Е. Ж.-Ж. Руссо.* — М.: 1976.
188. *Дворцов А. Т. Ж.-Ж. Руссо.* — М.: 1980.
189. *Rousseau J.-J.* Oeuvres complètes. V. 1—20. Paris, 1960—1968.
190. *Ahrbeck R. J.-J. Rousseau.* Leipzig, 1978.
191. *Ansart-Dourlen M.* Dénaturation et violence dans la pensée de J.-J. Rousseau. Paris, 1975.
192. *Brandt R.* Rousseau's Philosophie der Gesellschaft. Stuttgart, 1973.
193. *Gouhier H.* Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau. Paris, 1970.
194. *Havens G. R.* Rousseau. Boston, 1978.
195. *Josephson M. J.-J. Rousseau.* New York, 1979.
196. *Launau M. J.-J. Rousseau et son temps.* Paris, 1980.
197. *Lecerle J. L. J.-J. Rousseau.* Modernité d'un classique. Paris, 1973.
198. *Namer G.* Le système social de Rousseau: de l'inégalité économique à l'inégalité politique. Paris, 1979.

Глава 5

199. *Кондильяк Э. Б.* Соч. В 3 т. — М.: 1980—1983.
200. *Кондильяк Э. Б.* Трактат об ощущениях. — М.: 1935.
201. *Кондильяк Э. Б.* Трактат о системах. — М.: 1938.

202. *Богуславский В. М.* Кондильяк. — М.: 1984.
203. *Lefebvre R.* Condillac. Paris, 1966.

Глава 6

204. *Ламетри Ж. О.* Соч. — М.: 1983.
205. *Богуславский В. М.* Ламетри. — М.: 1977.
206. *Огородник И. В.* Философские взгляды Ламетри. — Киев: 1979.
207. *Lemée J. P. J. O.* de La Mettrie. Mortain, 1955.
208. *Mendel L.* La Mettrie, Arzt, Philosoph und Schriftsteller. Leipzig, 1965.
209. *Poritzky J. F. J. O.* de La Mettrie. Berlin, 1900.

Глава 7

210. *Дидро.* Избр. атеист. произв. — М.: 1956.
211. *Дидро Д.* Избр. филос. произв. — М.: 1941.
212. *Дидро Д.* Собр. соч. В 10 т. — М. — Л.: 1935—1947.
213. *Дидро.* Соч. В 2 т. — М.: 1986.
214. *Луппол И. К.* Дени Дидро. — М. — Л.: 1960.
215. *Кузнецов В. Н.* Дени Дидро. — М.: 1963.
216. *Длузач Т. Б.* Дидро. — М.: 1975.
217. *Кузнецов В. Н.* Атеистические взгляды Дени Дидро. — М.: 1984.
218. *Diderot D.* Oeuvres choisies. V. 1—6. Avec les introductions et notes de Jean Varloot, Yves Benot et autres. Paris, 1952—1971.
219. *Fontenay E.* Diderot ou le matérialisme enchanté. Paris, 1981.
220. *Lefebvre H.* Diderot. Paris, 1949.
221. *Mayer J.* Diderot. Homme de science. Rennes, 1959.
222. *Proust J.* Diderot et l'Encyclopédie. Paris, 1962.

Глава 8

223. *Гельвеций К. А.* Соч. В 2 т. — М.: 1973—1974.
224. *Момджян Х. Н.* Философия Гельвеция. — М.: 1955.
225. *Силин М. А.* Клод Адриан Гельвеций — выдающийся французский материалист XVIII века. — М.: 1958.
226. *Helvétius.* Oeuvres complètes. Paris, 1818.
227. *Grossman M.* The philosophy of Helvétius. New York, 1926.
228. *Keim A.* Helvétius, sa vie, son oeuvre. Paris, 1907.

Глава 9

229. *Гольбах П. А.* Галерея святых. — М.: 1962.
230. *Гольбах П. А.* Избр. произв. В 2 т. — М.: 1963.
231. *Гольбах П. А.* Письма к Евгению. Здравый смысл. — М.: 1956.
232. *Гольбах П. А.* Священная зараза. Разоблаченное христианство. — М.: 1936.
233. *Акулов И. Б., Малик О. П.* Поль Гольбах — критик религиозных догматов. — М.: 1965.
234. *Кочарян М. Т.* Гольбах. — М.: 1978.
235. *D'Holbach.* Textes choisis. Préface, commentaires et notes explicatives par P. Charbonel, Paris, 1957, v. 1.
236. *Cushing M. P.* Baron d'Holbach. Paris, 1914.
237. *Hubert R.* D'Holbach et ses amis. Paris, 1928.
238. *Naville P.* D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle. Paris, 1967.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абстракция 75—77, 83, 87—88, 106
Агностицизм 5, 11, 73, 108, 112,
133—134, 236—237, 343
Активность (материи) 18—21, 42,
43, 84, 292—293
Активность (социальная) 315,
346—347
Альтруизм 62, 63, 66, 72, 128,
189, 361
Анализ 39
Ассоциация (ассоцианизм) 35—39,
44, 52, 104—105, 141
Атеизм 4, 10, 25, 29, 33, 34, 49, 60,
74, 75, 82, 90, 96, 100, 118, 156, 191,
199, 231—233, 255, 263, 306,
323, 359, 364, 379—384
Атомы (атомистика) 158, 186,
286
Атрибут 158, 255
- Берклианство 4, 186, 338
Бесконечность 23, 87—89, 107, 156,
246, 292
Бессмертие души 118, 231, 233,
249—295, 356—357, 370—371
Благо 62—71, 91—95
Бог 14, 20—32, 48—55, 64—66,
80—95, 109, 114, 131—133, 157—
159, 188, 191—201, 258—259,
298, 323, 343, 364—366
Бытие 109, 133, 237, 292, 328
- Вера (гнос.) 112—113, 141
Вечность 23, 327
Вещь 109, 139, 186, 237, 267
Взаимодействие 331, 338
Войны 352—353
Вольтерьянство 4, 184—185
Воля 27, 28, 36, 50—54, 81—86,
95, 114, 128, 225, 344—346
Воображение 36, 92, 103, 109, 118,
276, 339
Воспитание 227—229, 258—259,
300, 303
Восприятие 28, 35, 44, 47, 79,
82—84, 87, 92, 101—103, 109,
117—120, 141, 143, 186, 237, 240
Впечатление 101—103, 114, 116,
307
Время 21, 22, 84—85, 89
Вселенная 245, 260, 284, 327—328
- Гилозоизм 24, 286, 287
Гилосенсизм 253
Гипотеза 28, 45—49, 93, 131
— космогоническая 139, 244—245,
276—277, 281
Государство 129—130
Гуманность 301, 354, 361, 387
- Движение 18—22, 42, 76—79, 81—
83, 89, 93, 156, 192, 232, 237,
255—256, 292, 327, 329—331
Деизм 10—13, 20—34, 47—52,
60—66, 73, 91, 93, 132—134, 156,
164—165, 191—201, 258—259
Деспотизм 221—222, 318—320
Детерминизм 27—31, 36, 50—54,
60, 114, 331—332
— географический 175—178, 222,
227
Деятельность 189, 313, 344
Диалектика (диалектический) 20,
107, 221—222, 270, 285, 288,
292, 330—331
Добродетель 25, 53, 64—71, 90—
91, 175, 228—229, 299, 316—318,
360—362
Долг 126—127, 362—363
Достоверность 39, 267
Дуализм 45—46, 240
Дух 24, 27, 38, 101, 136, 139
— законов 174
— народов 246—247
Душа 44—52, 62, 65, 78—85, 90—
92, 107, 118—124, 156—159,
187, 339
- Евдемонизм 63, 153
Естествознание 164, 187
- Животные (живое) 287
- Заблуждение 108, 120, 264, 309
Закон (законы)
— природы 129, 139, 333
— в обществе 270, 300
— «естественный» 170, 260, 349
Законодательство 170, 174, 304
Здравый смысл 4, 15, 120, 132—
143
Зло 69—72, 199—200
Знак (знаки) 141—258

Знание 101, 105, 110, 123, 137, 143, 267
Зрение 108, 142, 280

Идеализм (идеалисты) 11, 37, 45, 65, 67, 73—83, 89, 92, 101, 115, 134, 140, 280, 294
Идеи 35—39, 44, 52, 76, 81, 83, 101—105, 134, 139—140, 209, 243, 251, 338—339
«Идея» 39, 60, 111, 138
Иннеизм 260—261, 310
Интерес (интересы) 130, 303, 314—316
Истина 31, 92, 301, 308, 343
История 167—168, 201—211
Иудаизм 356, 370

Качество 108—109, 122, 126—127, 142, 293, 328—329
Когнитивизм 252, 272, 308, 341—343
Количество 105, 107
Коммунизм 386, 387
— утопический 152—153, 219—221
Красота (прекрасное) 62—66, 122
Культура 4, 5, 144—145, 209

Лейбницеанство 4, 186, 200, 285
Логика 37, 100, 138
«Любовь к себе» 189, 314

Математика 100, 105, 138—139
Материализм 10—13, 20—29, 40—49, 52, 59, 74—75, 85, 93, 98, 117, 164, 186, 194, 237, 268, 270, 281, 306, 325—326, 385—390
Материя 18—22, 37, 42—50, 75, 77, 83—85, 89, 100, 110, 157—159, 187, 195, 253—256, 292, 326—327
Метафизичность (метафизический) 20, 21, 30, 40, 76, 85, 105, 111, 138, 245, 285, 288, 322, 343
«Метафизика» («метафизический») 4, 156, 242—243, 306, 309, 365, 386
Метод 39, 40, 60, 111, 126, 141
Механицизм 4, 23, 28—31, 40, 47, 52, 54, 93—94, 237, 293
Мир (соц.) 311, 354
Мифы 202, 295, 373, 295
«Мнения» (идеи) 204—205
Мозг 23, 35—38, 44—47, 59, 254, 277

Монархия 151, 320
Мораль (нравственность) 53, 62—72, 89—91, 94, 116, 126, 188—191, 260—263, 300, 303
Мышление (мысль) 23, 35—39, 43—47, 76—77

Народы (нации) 151, 203, 204, 269
Натурализм 222
Наука (науки) 49, 60, 77, 84, 87, 92, 94, 147, 267
Невежество 309, 364—367
Необходимость 28—31, 50—53, 111—115, 332—334, 347
Неравенство 214—216, 354
Несправедливость 297
Нетерпимость 297—299, 322, 376
Несчастье 189, 304, 343, 348
Нецесситаризм 332—334
Номинализм 75, 77, 85, 88, 107, 306

Обман 155, 203
Обобщение 250—251, 307
Общество 174—175, 188—190, 216—219, 263, 349—354
Объект 79, 92, 104, 115—117, 121, 141
Опыт 100—101, 133, 250—251, 339—341
Органицизм 286
Отношение 102, 105—106, 124
Отталкивание 282
Отчуждение 224—225
Осязание 142, 186, 238—239
Ощущение 28, 35—39, 43—47, 78—79, 86, 101, 141, 237—238, 286, 307

Память 36, 103, 119
Пантеизм 4, 23—26, 34, 60, 156, 194
Панэдукационизм 312—313
Познание 11, 36—39, 60, 75—79, 92—93, 241, 273
Политика 262, 304
Польза (полезность) 318, 334—335
Понятие 292, 309
Порок 53, 64—71, 89—96, 313—318
Правительство (правители) 225—226, 350
Правление (образцы, формы) 171—178
— и просвещение 181, 206, 215, 271, 356

Право 130, 170—171, 223, 301
Принципы 137—138, 143, 175, 242, 267, 311, 322
Природа 20, 23—25, 108, 140, 259, 282, 326—327
Причина (причинность) 28—31, 36, 46, 50, 51, 54, 64, 84, 86, 91, 104, 110—113, 128, 134, 138, 331—334
Провиденциализм 167, 203—204
Прогресс 169, 208—215, 267, 273
Происхождение
— миров 334—335
— животных 256, 290—291
— человека 256, 290—291
Просвещение 4—5, 9—10, 60—61, 100, 114, 129—132, 144—145, 150—151, 169, 215, 262
Пространство (протяженность) 21—22, 42—43, 50, 84—85, 89, 107—108, 237
Психика (психическое) 35—40, 47, 175
Психофизическая проблема 251, 336—337

Раб (рабство, порабощение) 151, 223, 343
Равенство 310—311, 355
Развитие 146, 292
Разнородность (гетерогенность) 285, 329
Разум 13—14, 24, 27, 65—66, 92, 125, 137, 155, 240, 250, 252, 340, 349
Рационализм (рациональность) 4, 60, 63, 92, 101, 124, 128, 156, 272, 310
Реализм 75, 134, 136, 140
Реальность 103, 186, 237
Революция 4, 5, 7, 55—59, 150, 234, 350
Редукционизм 340
Религия 9—16, 24—27, 31—34, 47—48, 60—67, 75, 82, 89—91, 94—98, 120, 131—133, 148—149, 154—155, 229—231, 248, 321—323, 340, 351—352
Релятивизм 316
Республика 167, 320
Рефлексия 103, 106, 186

Свобода 27—31, 52—59, 151, 171—172, 223, 306, 348
— воли 128

Свободомыслие 8—13, 31—33, 59—60, 64—65, 73, 89, 91, 94
Сенсуализм 4, 38, 75—79, 92, 97, 101—103, 125, 146, 156, 236, 240—241, 250—251, 291, 307, 338—339
Силы 111, 115
Системы 242—243
Скептицизм 108, 112, 120, 132, 134, 146, 272—273
Случайность (случай) 28, 30, 54, 113—114, 116, 311, 332—333
Собственность 129, 217—218, 225, 304, 354
Совесть 9, 262, 299, 363
Сознание 30, 35—42, 45, 47, 59, 77, 79—81, 106, 237
Солипсизм 79—82, 97, 120, 140
Спинозизм 4, 386
Спиритуализм 4, 379
Способности 240, 310—311
Справедливость 300—318
Страх 175, 367—368
Субстанция 19, 21, 27, 42—50, 77, 79, 82, 83, 186, 281, 326
Суверенитет 203, 225, 269
Суеверия 147, 206—207
Суждение 137—138, 144, 240, 307
Сущность 81, 133, 251, 341—342
Счастье 63—64, 123, 189, 262, 304, 323, 348

Теизм 73, 131—132, 192
Телеология 192—193
Тела 116, 186, 306
Теология 4, 109, 144, 188
Тирания 152, 350—351
Трансформизм 257, 334—335
Труд 166, 398, 318
Тяготение 115, 187

Ум 24, 107, 139, 141, 267, 273, 310
Утилитаризм 128, 136
Утопический социализм 145

Фанатизм 279—280, 323, 376
Фатализм 29, 52, 333—334
Феноменализм 11, 79, 85, 93, 98, 101, 107, 120, 134—135
Феодализм 3, 147—148, 163, 167, 169
Фидеизм 136, 272
Физика 245
Фиксизм 192, 256

- Философия** 3, 4, 5, 8, 9, 11, 15—18, 24, 40—41, 59—62, 65, 74—83, 86, 94—98, 262—265, 271
— истории 167—168, 203—211
- Химия** 255, 324, 330
- Христианство** 13—17, 31—32, 82, 89, 91, 206—208, 232, 294—298, 303, 322, 356—357, 370—378
- «Царство разума»** 210—211
- Целое** 292, 327—328, 333
- Целесообразность (цель)** 134
- Церковь** 131, 271, 298—299
- Цивилизация** 189, 207, 208, 218, 308
- Человек** 280—281, 288
- «Человеческая природа»** 105, 123, 137—138
- Чувствительность** 253, 288, 313
- Чувства** 103, 125, 128, 141—142, 251, 273, 277
- Эволюционизм** 227, 288—290
- Эволюция** 283
- Эгалитаризм** 225, 256
- Эдукационизм** 261
- Эксперимент** 339
- Элементы** 285
- Эмоции** 121, 367—368
- Эмпиризм** 4, 101, 107, 124, 156, 271, 310
- Энциклопедисты** 268
- Эпикуреизм** 386
- Эстетика** 37, 61, 64—66, 73, 122, 138
- Этика** 61—66, 70—73, 89—91, 99—100, 124—127, 138, 304
- Юмизм** 135, 338
- «Юридическое мировоззрение»** 170, 222
- Язык** 107, 143, 241, 258
- Язычество** 15—17, 372—373

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
РАЗДЕЛ I. АНГЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII ВЕКА	7
I. Философы-материалисты	11
Глава 1. Толанд	11
Глава 2. Коллинз	26
Глава 3. Гартли	34
Глава 4. Пристли	40
II. Просветительские идеи в английской этике	61
Глава 5. Шефтсбери, Хатчесон, Мандевиль	61
III. Идеалистические и агностические учения	73
Глава 6. Беркли	74
Глава 7. Юм	99
Глава 8. Шотландская школа	135
РАЗДЕЛ II. ФИЛОСОФИЯ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕ-	
НИЯ XVIII ВЕКА	144
I. Ранний атеистический материализм и утопический коммунизм	
Глава 1. Мелье	149
II. Деистический материализм и социально-философские учения	
Глава 2. Монтескье	161
Глава 3. Вольтер	178
Глава 4. Руссо	212
Глава 5. Кондильяк	235
III. Великие французские материалисты	249
Глава 6. Ламетри	249
Глава 7. Дидро	266
Глава 8. Гельвеций	301
Глава 9. Гольбах	324
Список литературы	389
Предметный указатель	396