

Французское  
ПРОСВЕЩЕНИЕ  
И  
РЕВОЛЮЦИЯ



---

«Наука»

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт философии

# Французское ПРОСВЕЩЕНИЕ И РЕВОЛЮЦИЯ

*Ответственный редактор  
доктор философских наук  
М. А. КИСЕЛЬ*



МОСКВА  
«НАУКА»  
1989

ББК 87.3  
Ф 84

Редакционная коллегия:

Р. А. БУРГЕТЕ, Т. Б. ДЛУГАЧ, Э. Ю. СОЛОВЬЕВ

Рецензенты:

доктора философских наук

В. А. КАРПУШИН, В. А. ЛЕКТОРСКИЙ, В. М. МЕЖУЕВ

Ф 84 Французское Просвещение и революция / М. А. Киссель, Э. Ю. Соловьев, Т. И. Ойзерман и др. — М.: Наука, 1989. — 272 с.

ISBN 5—02—007985—5

В монографии философия французского Просвещения рассмотрена в ее воздействии на социально-политический кризис общества накануне буржуазной революции 1789—1794 гг. и на ход самой революции, а также в связи с последующей идейной борьбой вокруг революции.

Для философов, историков философии.

The French Enlightenment and the Revolution

The philosophy of the french Enlightenment is considered in its influence on the crisis of the feudal society just before the Great French revolution of 1789—1794 and also in the course of the revolution itself and in connection with the subsequent struggle of ideas.

Ф  $\frac{0301030000-013}{042(02)-89}$  1989—11, Кн. 1

ББК 87.3

ISBN 5—02—007985—5

© Издательство «Наука», 1989

## Предисловие

Особенность этой книги обозначена ее названием: это исследование определенного комплекса философских идей в их отношении к социальной революции, причем самой значительной, которую только знал мир до Октября 1917, — Великой французской революции 1789—1794 гг. Ранние буржуазные революции XVII в. в Нидерландах и Англии развертывались под религиозным знаменем протестантизма: «божественному праву» католических королей можно было противопоставить лишь это же право только в иной «редакции», восстанавливающей первоначальный смысл христианского дуализма земной и небесной власти и, следовательно, — право судить и осуждать мирские порядки с позиций верховного закона «чистой совести», исполняющей, разумеется, «волю божью». И хотя Лютер в полемике с Эразмом Роттердамским отрицает способность человека к разумному самоопределению, он производит переворот в самом религиозном сознании, обнаружив в этом последнем спонтанную жизнь личности в противовес внешней принудительной силе традиции и коллективного авторитета<sup>1</sup> Лютер утверждает суверенитет верующего субъекта так же, как спустя сто лет после него Декарт — суверенитет мыслящего субъекта, принимающего или отвергающего что бы то ни было единственно на основании своего собственного усмотрения. Картезианский принцип субъективной рефлексии, стремящейся сначала расчленить любое мыслимое содержание на четко ограниченные элементы, а затем составить из них упорядоченное целое, не сразу обнаружил свой революционный — без всякого преувеличения — смысл. Еще в 70-е годы XVI в. Н. Мальбранш (1638—1715) старался, пользуясь методом Декарта, «видеть вещи в Боге», развивая спиритуалистические мотивы картезианства, но все следующее столетие занято разработкой новой концепции человека на тех же самых основаниях, которые заложил, но не сумел (или не захотел) последовательно провести в учении о человеке Декарт. Вдумчивые историки давно уже поняли, что Локк — вовсе не антагонист, а продолжатель Декарта, потому что его концепция идей есть, в сущности, приложение к правилам «Рассуждения о методе», приложение, которое, правда, опрокинуло некоторые допущения, дорогие сердцу самого Декарта, и прежде всего — идею бога. Сам Локк еще не решился это сделать, но его ученики сделали необходимый вывод, и через сто лет после богобоязненного Декарта в парижских салонах всеобщим вниманием уже завладели атеисты. Но даже те философы (а таких было большинство), кто не разделял крайностей атеизма, но выражали преобладающее настроение

умов, неизменно сходились на том, что ясное и отчетливое мышление не найдет в мире ничего, кроме «природы», хотя человек под влиянием невежества и заблуждений сплошь и рядом уклоняется от ее повелений. Так *возвращение к природе* стало средоточием идеологии Просвещения и одновременно политическим вызовом всеумо «старому порядку» со всеми его безобразиями. Просвещение выработало натуралистическое понимание человека, полный смысл которого раскрывается лишь в сопоставлении с христианским его пониманием, еще преобладавшим в XVII столетии, несмотря на все новации великих рационалистов. И тот же Декарт дает нам пример этого. Формулируя в «*Метафизических размышлениях*» так называемое «антропологическое доказательство бытия Божия», он исходит из фундаментальной предпосылки человеческого несовершенства, в виду которого человек неразрывно и навсегда связан с богом как эталоном абсолютного, не достижимого для человека в принципе совершенства. Источник неизбывных человеческих слабостей — свободная воля, которая «весьма легко впадает в заблуждение и выбирает ложь вместо истины и зло вместо добра; поэтому-то я ошибаюсь и грешу»<sup>2</sup> Именно свободная воля делает непредсказуемым исход любого человеческого замысла, ибо всегда остается возможность отклонения от первоначального намерения или полного изменения его.

Этому учению Просвещение противопоставляет концепцию детерминизма. В социально-историческом контексте Франции XVIII в. принцип детерминизма тоже обрел непосредственный социально-политический смысл. Если поведение человека детерминировано, мы, зная внешние и внутренние факторы, определяющие поступки, можем воздействовать на людей в желаемом направлении, добиваясь оптимального результата. В конечном счете и те и другие факторы сводились к одному — к социальному устройству, так как выяснилось, что внутренние детерминанты («страсти», «интересы», «мнения» и т. п.) тоже формируются под решающим влиянием социальной среды. Идеи разума складываются из впечатлений, а побуждения воли имеют своим источником внутренне поляризованное чувство удовольствия-неудовольствия. Отсюда и решающая роль воспитания, причем воспитания в самом широком смысле — воспитания всей социальной средой, а не одной только школой. Пороки и достоинства людей — зеркало состояния общественных дел, и потому совершенствование человека основывается на оздоровлении самого общества. Но откуда может возникнуть стремление к преобразованию в развращенном обществе — оно ведь должно воспроизводить подобных себе людей? — Выход из порочного круга находят разум и естественное стремление к счастью, запечатленное «природой» в сердце каждого человека. Разум находит путь, а стремление к счастью придает силы.

Эта идея права на счастье — и не в загробном мире, а на земле — разительно отличает французскую идеологию эпохи Просвещения от умонастроения «века Людовика XIV», в котором очень

сильны были мотивы сурового ригоризма и христианского самобичевания. Литература чутко отразила этот сдвиг. Стоит сравнить «Манон Леско» аббата Прево или «Опасные связи» Шодерло де Лакло с самым замечательным французским романом XVII в. «Княгиня де Клэв» мадам Лафайет<sup>3</sup>. Героиня романа, испытывая сильное чувство к другому, остается верной своему долгу замужней женщины даже после смерти супруга, находя горькое утешение в сознании своей власти над собой. Спустя сто лет нравы настолько изменились, что эта история вызывала скорее насмешку, чем сочувствие в высшем обществе, погрязшем в самом вульгарном гедонизме, особенно бесстыдном на фоне хронической нищеты и голода в стране. Счастье не удел избранных, его достоин каждый, и маркиз де Шатлю (1734—1788), ныне основательно забытый, но высоко ценимый Вольтером, делает обобщение: «. повсюду в жизни существует непреодолимая сила притяжения, которая влечет людей искать наилучшие из всех возможных условия, и это можно считать естественным откровением (в отличие от сверхъестественного. — М. К.), чьими неопровержимыми свидетельствами должны руководствоваться все законодатели»<sup>4</sup>. Книга де Шатлю «Об общем благоденствии, или Размышления о человеческом жребии в различные исторические эпохи» появилась в 1772 г., а в 1776 была провозглашена «Декларация Независимости» Соединенных Штатов, в которой было прямо записано: «Мы считаем самоочевидными истинами, что все люди созданы равными, что они наделены Создателем неотчуждаемыми правами, и среди них — Жизнь, Свобода и Стремление к Счастью»<sup>5</sup>. Общественное сознание настолько было пропитано новыми идеями, что, как только чрезвычайные обстоятельства того потребовали, философские постулаты моментально превратились в чеканные формулы социального законодательства и лозунги политической борьбы.

Этот переход оказался таким легким и естественным потому, что философская антропология Просвещения была органически связана с совершенно определенной социально-политической доктриной. Вернее сказать, учение о человеке стало той общей почвой, на которой объединились под эгидой натурализма философско-этические, юридические и политические воззрения. Г. Гроций (1583—1645) начинает приспособлять традиционную, восходящую еще к стоикам концепцию естественного права к только что народившемуся буржуазному сознанию суверенной независимой личности как субъекта права, конституирующего — по соглашению с другими такими же субъектами — социальный организм. Гоббс освобождает эту концепцию от теологических предпосылок, но ему еще не удается синтез концепций естественного права и общественного договора, потому что он принципиально стоит на платформе абсолютизма и утверждает, что общественный договор означает передачу (отчуждение) естественных прав личности в пользу общественного суверена, который один только получает право принимать политические решения. Гоббса смущали

кровавые перипетии гражданской войны 1640—1649 гг., но в том-то и была особенность его доктрины, что она обосновывала принцип сильной власти как таковой не обязательно в традиционной феодально-абсолютистской форме. Его учение было так построено, что годилось и для нужд законной монархии и для «узурпатора», коль скоро он достиг успеха и водворил в стране порядок после периода кровавой смуты. В свое время Кромвель, в правление которого Гоббс вернулся из эмиграции, превосходно это понял. Но антифеодальный характер учения этого философа ясно запечатлен в том, что государственная власть, согласно Гоббсу, возникла из добровольного соглашения граждан во имя обеспечения их безопасности путем строгого соблюдения законов, призванных охранять свободу граждан. Достаточно было исправить эту концепцию только в одном пункте, чтобы получить социально-политическую философию, радикально несовместимую с феодально-абсолютистским строем. И пункт этот касается понятия «неотчуждаемых прав». Действительно, при образовании государства каждый индивидуум поступает своей возможностью неограниченного удовлетворения своих желаний, которой он обладает «естественном состоянии», и передает общественной власти право действовать от своего имени. Но при заключении общественного договора он не может (даже если бы захотел) отказаться от прав, которые конституируют саму природу его как человека. *Став гражданином, он не перестает быть человеком, а быть человеком — значит иметь право на жизнь (необходимое условие всего остального), свободу и стремление к счастью.* Государство не может посягать на эти права, ибо оно и создано ради того, чтобы их охранять, но если это все же происходит, граждане имеют право сопротивляться властям. Власть законна лишь в той мере, в какой служит общественным интересам, а неотчуждаемые права личности — их неотъемлемый элемент. Так идея общественного права слилась в единое целое с постулатом общественного договора и стала идеологическим знаменем антифеодальных сил.

Таким образом, политизация философской антропологии — отличительная черта Просвещения. Политико-юридические представления, которые мы привыкли считать особой и независимой от философии областью знаний, оказались в самой сердцевине того понятия человеческой сущности, которое отстаивали и пропагандировали просветители XVIII в. Эту непосредственную связь между философией и политикой, характерную для возрений передовых мыслителей XVIII столетия, мы проиллюстрируем выдержками из книги человека, которому суждено было превратить свою мысль в действие, революционера и монархиста, трибуна Учредительного Собрания и тайного советника короля, человека, который начал то, что завершили на свой лад бескомпромиссные якобинцы. Мы имеем в виду, конечно, Мирабо. В том же самом году, когда в Новом Свете провозгласили «Декларацию Независимости» и началась война североамериканских колоний с британской метрополией, в Лондоне вышла его книга «О деспотизме».

Одно название уже говорит о «возмутительном» характере всего сочинения, автор которого задается целью исследовать, «склонен ли человек к деспотизму». Сама постановка вопроса оригинальна и свидетельствует о несомненном практически-прикладном интересе Мирабо к самым абстрактным материям политической рефлексии. С самого начала он ввязывается в старинный и, можно сказать, предрешающий все остальное спор о том, добр или зол человек по своей природе. Мирабо защищает первую точку зрения, но весьма своеобразно: показывает, что для человека «естественное состояние» быть членом общества, а одинокий человек — всего лишь «абстракция». «Общество — естественное состояние человека, основанное на опыте благотворной взаимопомощи, боязни угнетения или, другими словами, деспотизма»<sup>6</sup> Социальный инстинкт, присущий человеку, противится деспотизму, но это только одна сторона дела, потому что есть другая, которую молодой автор, прирожденный политический реалист, не склонен затушевывать, да это и трудно было бы сделать ввиду слишком большой распространенности этого политического явления. В изобилии исторических фактов, относящихся к античности и средневековью, Мирабо видит подтверждение того «закона», что «все страсти можно направить к справедливости» и что для этого нужно только «знать, как оценить и рассчитать свои истинные интересы. и самый порядочный человек будет тот, кто лучше всего умеет это делать»<sup>7</sup> Вот средоточие просветительской теории морали: правильно понятый («истинный») интерес позволяет соединить выгоду и добродетель, нужды отдельного человека с требованиями общества и тем достичь справедливости. Эта моральная проблема является вместе с тем в своей основе и социальной: стоит только установить в обществе справедливость, и в человеке восторжествует его собственная благая природа с присущим ей социальным инстинктом. Пока же этого нет, «желание унижить других неотделимо от стремления возвыситься, и эти две страсти вместе производят на свет тиранию и рабство»<sup>8</sup> Стало быть, приходится признать, что деспотизм со всеми его прелестями имеет корни «в сердце человеческого», а не просто навязывается внешней силой, но чувства, порождающие и поддерживающие это политическое состояние, порождены «извращением» человеческой природы под влиянием социальных условий соответствующего сорта, которые, в свою очередь, обязаны своим появлением недостатку просвещенности и силе предрассудков.

Таким образом, социально-политическая доктрина просветителей (а Мирабо — типичный ее представитель со всеми сильными и слабыми ее сторонами), фиксируя взаимодействие между субъективными и объективными факторами исторического процесса, образом мыслей и социальными учреждениями (человек таков, каковы «нравы», но и «нравы», в свою очередь, таковы, каков человек), вовсе не исключает, говоря словами Г. В. Плеханова, «монистического взгляда на историю». За основу объяснения в конечном счете принимается состояние знаний в ту или иную



эпоху. «Просвещение и свобода суть основы всей социальной гармонии и всякого процветания; я мог бы даже сказать только просвещение, ибо свобода безусловно от него зависит, поскольку всеобщее просвещение — непобедимый враг тиранов»<sup>9</sup> Ведь просвещение позволяет придать «именам, идеям, вещам их истинный смысл»<sup>10</sup> Вот они, плоды картезианской революции в мышлении: расчленяющая рефлексия в поисках самоочевидных оснований познания обращается к уяснению смысла фундаментальных понятий политики, смысла, который был в течение столетий затемнен, искажен и даже чуть ли не полностью погребен под толстым слоем укоренившихся предрассудков! Само собой разумеется, этот подход откровенно антиисторичен, но в этой ограниченности и заключается его сила и историческая правота: когда надо убрать с дороги препятствие так ли уж важно знать, при каких обстоятельствах оно возникло и какие фазы проходило в своем развитии? Куда полезнее сосредоточиться на другом — на оценке настоящего, судить его нелицеприятно с позиций непосредственного сознания гуманистических ценностей и вынести приговор разума с картезианской «отчетливостью и ясностью».

Социальная доктрина просветителей, хотя все еще и находится под обаянием «геометрического метода» (не в такой тяжеловесно-педантичной форме, как у Спинозы, конечно), напоминает речь обвинителя на политическом процессе подсудимого, имя которого — феодализм. Подбираются главным образом «отрицательные факты», однако они не фальсифицированы, ведь список преступлений французского абсолютизма был действительно велик. Тут и угнетение целых классов, и унижение личного достоинства «простолюдинов» (одна из главных тем Бомарше), и беспощадная травля непокорных, кончавшаяся часто физической расправой без юридических «формальностей». Это была не вся правда о феодализме, тем более, что строй этот знавал и лучшие времена, и сразу после победы новых общественных отношений односторонность просветителей была исправлена. Романы В. Скотта и позднейших писателей-романтиков, философско-историческая концепция Гегеля, в самых разнообразных и порой совершенно неожиданных формах господствовавшая на протяжении всего XIX столетия, сочинения летописцев третьего сословия Ф. Гизо (1787—1874), О. Тьерри (1795—1856), Ф. Минье (1796—1884) и Ж. Мишле (1797—1874) привили и популяризовали мысль об уникальной самоценности каждой исторической эпохи и необходимости понимать ее — насколько это вообще возможно — изнутри, с ее собственной системой ценностей, образом мыслей и чувств и неповторимым вкладом в культуру. Историзм «реабилитировал» многое, что с точки зрения абстрактного рационализма казалось грубым «заблуждением» и даже «варварством», но из этого не следует, что вовсе бессмысленно говорить о «неразумности» какого бы то ни было общественного уклада. Любой социальный организм или любой социальный институт обнаруживает свою иррациональность, когда изживает себя, т. е. перестает

быть функциональным в ходе нормального воспроизводства общественных отношений. Это и произошло со «старым режимом» накануне его падения.

Факты, на которых основывали свой приговор просветители, в большинстве своем вряд ли опровержимы, а вот способ анализа основных понятий социально-политической теории, проникнутый юридическим нормативизмом, не отвечает современным требованиям научного изучения. Частноправовое понятие сделки, даже расширенное и обобщенное за счет других областей традиционной юриспруденции, трансформировавшись в понятие общественного договора, было принято за «самоочевидное» основание всей доктрины. Общество создано для пользы всех его членов — вот основополагающий постулат «естественной политики», и все, что противоречит этому постулату, «противоестественно», и в первую очередь деспотизм. Мирабо стремится даже расширить концептуальную базу своих рассуждений за счет политической экономии, и в его доктрину входят понятия труда и частной собственности как «основы всякого законодательства». Отсюда и «главный порок феодального правления» — игнорирование «права собственности питающего класса землепашцев, самой многочисленной и полезной части человечества»<sup>11</sup>. Здесь он следует физиократам, и прежде всего Ф. Кене (1694—1774), которого во Франции тогда славил как «Конфуция Запада». Вообще, связь с физиократами многое проясняет в социально-политической позиции французских просветителей: физиократы уповали на государственную власть, на королевскую инициативу при проведении необходимых реформ, на «государственный разум», и кое-какие основания для такой надежды век XVIII давал (в третьей части нашей книги мы к этой теме еще вернемся).

Но именно во Франции этим надеждам не суждено было сбыться, и, читая Мирабо, можно понять, почему. «Чудовищный принцип слепого повиновения воле одного»<sup>12</sup> действовал в стране уже больше четырех столетий (со времени Филиппа IV) и глубоко развратил правящее сословие. Коррупция, интриги, верноподданническая привычка исполнять приказы свыше, не рассуждая, подорвали эффективность управления, несмотря на то, что изредка появлялись государственные деятели большого таланта — такие, как Сюлли при Генрихе IV, Ришелье при Людовике XIII, блистательные министры «короля-солнца» Кольбер и Лувуа.

Но все их усилия в конечном счете обращались во вред обществу, потому что успехи абсолютизма только увеличивали развращающее действие самовластья.

Французские события истолковываются с помощью античного опыта, запечатленного, прежде всего, древнеримскими писателями-историками (Саллюстий, Тацит, Светоний), философами (Цицерон и Сенека), сатириками и комедиографами (Ювенал и Петроний). Императорский Рим позволял моделировать процесс воздействия политической организации на социально-психологические характеристики общества. Этим приемом французские

просветители, начиная с Монтескье, написавшего «О причинах величия и упадка римлян» (1734), и Мабли, автора «Параллели между римлянами и французами» (1740), пользовались широко. С тех пор редко какое сочинение по социально-политическим вопросам обходилось без таких параллелей. Римский опыт учил одному: «Свободой Рим возрос, а рабством погублен». Поэтический афоризм шестнадцатилетнего Пушкина лаконично подводит итог просветительским экскурсам в древность. Вольнолюбивых подданных абсолютизма во всех странах интересовал Рим не столько исторический, сколько символический: оплот военной тирании, «гордый край разврата, злодеянья». От этого страдала историческая точность, историческое знание, но выиграло историческое творчество: этот символ аккумулировал в себе гражданское негодование, готовое выплеснуться в действие.

Исходная антитеза естественного и противоестественного постепенно принимала вид острейшей политической антитезы свободы и рабства. «Если свобода есть первопружина человеческой деятельности, рабство должно изменить все чувства, притупить и развратить все ощущения, подавить все таланты, смешать все отличия, сделать все сословия продажными, посеять везде семена раздора, источника анархии и революций»<sup>13</sup>. Начав с общих постулатов относительно сущности человека, Мирабо переходит к критике текущей политики правительства, преследующего свободу слова, и кончает прямым призывом к сопротивлению деспотической власти. «Долг, интерес и честь предписывают сопротивляться актам произвола и даже вырвать власть у монарха. если нет других возможностей спасти свободу»<sup>14</sup>. Напомним, все это было написано почти за 15 лет до революции, и можно поэтому судить, насколько общественное мнение было уже подготовлено к необходимости существенных перемен в социально-политическом строе страны. Никто, конечно, не предвидел (и в том числе автор памфлета, взятого нами за образец предреволюционной просветительской литературы), во что выльются эти призывы. Никто тогда не представлял, что такое социальная революция, и только события 1789—1794 гг., да и то не сразу, позволили это понять. Наивное антиисторическое сознание, порой даже «ученых» людей, знакомясь с писателями XVIII в., встречает у них (и довольно часто) слово «революция» и подставляет в текст современное значение его. Между тем тогда это слово того строгого обязывающего, что ли, смысла, которым мы пользуемся сейчас, просто не имело. Не вдаваясь подробно в этимологию, отметим, что когда в те времена говорили о «революциях империй», то имели в виду резкое изменение в положении государства, чаще всего — изменение в худшую сторону. Именно в этом смысле употребляли это слово епископ Боссюэ (1627—1704), Монтескье и крупнейший историк эпохи Просвещения Э. Гиббон (1737—1794)<sup>15</sup>. Отголосок именно такого понимания слышится и у Мирабо.

Тем не менее в исторической ретроспекции все выглядит несколько иначе. Политизированная философская антропология

просветителей готовяла революционное сознание, причем не только своего времени. При этом в обосновании программы социальных изменений религиозная идеология уже не играла никакой роли (хотя то тут, то там встречаются деистические рассуждения, но они уже не определяют ни содержания, ни формы социального мышления). Из этого, однако, не следует, что социальная философия просветителей была полностью адекватна своей социальной задаче. Мы до сих пор прослеживали лишь *логику идей, логику становления революционного сознания*, не задаваясь вопросом о реальном историческом содержании просветительских понятий-лозунгов. Это реальное содержание выявилось опять-таки лишь *post factum* в ходе осмысления исторического опыта самой революции. Уже через четверть века после великих событий замечательный военный теоретик К. Клаузевиц писал: «Совершенно изменившееся положение знати, двусмысленное место, которое она занимала в новом политическом сообществе, и подъем буржуазии породили высокую степень напряженности, которая так или иначе должна была быть разрешена — постепенно, посредством добровольного изменения или сразу, насильственным способом. Эту напряженность мы считаем первой и основной причиной французской революции. Вторая причина — административные злоупотребления»<sup>16</sup> Просветители, как оказалось, были не адвокатами человечества, каковыми они хотели выглядеть в своих собственных глазах, но глашатаями политического сознания «среднего класса» с его особенными интересами. Понимание этого обстоятельства создало теоретические предпосылки всего последующего движения за *социальную демократию*.

Знаменательно, что просветительское мышление в своем наиболее зрелом выражении зафиксировало различие между юридическим и фактическим, правовой нормой и социальной реальностью и тем сделало попытку выйти за пределы «юридических иллюзий», в которых марксизм и усматривает характерную ограниченность буржуазной идеологии вообще. Вот цитата из Кондорсе, которая подтверждает этот тезис: «Обозревая историю обществ, мы будем иметь случай показать, что существует часто большое различие между правами, которые закон признает за гражданами, и теми, которыми они действительно пользуются; между равенством, установленным политическими учреждениями, и фактически существующим; мы докажем, что это различие было одной из главных причин уничтожения свободы в древних республиках, оно вызывало потрясавшие их бури и слабость, которые сделали их добычей иноземных тиранов.

Эти различия обусловлены тремя главными причинами: неравенством богатства, неравенством между состоянием человека, средства существования которого. переходят по наследству к его семейству, и состоянием человека, для которого обладание этими средствами находится в зависимости от продолжительности его жизни или, скорее, от той части жизни, когда он способен к труду; наконец, неравенством образования»<sup>17</sup> Равные «по при-

роде» в философско-антропологическом смысле, люди не равны социально, и это социальное неравенство нельзя устранить политико-юридическими средствами, хотя можно и нужно с помощью этих средств свести к минимуму «реальное неравенство», «не открывая в то же время (неосторожным вмешательством. — М. К.) еще более обильных источников неравенства, не наносимых правам людей еще более непосредственных и губительных ударов»<sup>18</sup> Так почти двести лет тому назад была реалистически сформулирована проблема социальной справедливости, над разрешением которой не перестает трудиться человечество.

\* \* \*

Мы не могли исчерпать всю совокупность возникающих здесь проблем, некоторые из них только намечены, тем более, что авторы ставили своей целью более четко определить само идеологическое ядро французского Просвещения, что потребовало специального исследования. В нашей стране имеется богатейшая традиция марксистского изучения этого идеологического явления, начиная с «Очерков по истории материализма» Г. В. Плеханова и вплоть до недавно вышедших работ Л. Л. Альбиной, С. Д. Артамонова, В. Я. Бахмутского, В. М. Богуславского, П. Р. Заборова, М. Т. Кочаряна, В. Н. Кузнецова, Г. С. Кучеренко, Х. Н. Момджяна, Б. Ф. Поршнева, И. И. Сиволапа, К. Е. Яма.

Книга подготовлена коллективом сектора истории философии стран Западной Европы и Америки Института философии АН СССР.

Авторы книги: Предисловие — М. А. Киссель. Часть первая: гл. I — Э. Ю. Соловьев, гл. II — Т. И. Ойзерман, гл. III — Р. А. Бургете. Часть вторая: гл. I — Н. С. Автономова, гл. II, III — Т. Б. Длугач, гл. IV — В. В. Лазарев. Часть третья и Заключение — М. А. Киссель.

Профессора В. А. Карпушин, В. А. Лекторский и В. М. Межуев просмотрели рукопись и сделали ценные замечания, которые помогли улучшить текст. Приносим им искреннюю благодарность.

Научно-вспомогательная и организационная работа выполнена И. А. Лаврентьевой.

<sup>1</sup> См.: *Мартин Лютер. О рабстве воли* // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986.

<sup>2</sup> *Декарт. Метафизические размышления*. СПб., 1901. С. 63.

<sup>3</sup> Я принимаю новый перевод названия этого романа, предложенный А. В. Чичериным. См.: *Чичерин А. В. Ритм образа*. М., 1980. С. 237—257.

<sup>4</sup> *Hazard P. La Pensée européenne au XVIII siècle*. P., 1946. P. 35.

<sup>5</sup> *Morison S. E. The Oxford History of the American People*. N. Y. 1972. Vol. I. P. 296.

<sup>6</sup> *Riquetti-Mirabeau G. H. Essai sur le Despotisme*. P., 1972. P. 30.

<sup>7</sup> Ibid. P. 10. <sup>8</sup> Ibid. P. 23.

<sup>9</sup> Ibid. P. 58—59. <sup>10</sup> Ibid. P. 59.

<sup>11</sup> Ibid. P. 102.

<sup>12</sup> Ibid. P. 106. *Курсив Мирабо*. — М. К.

<sup>13</sup> Ibid. P. 268. <sup>14</sup> Ibid. P. 303—304.

<sup>14</sup> Ibid. P. 303—304.

<sup>15</sup> *Edward Gibbon and the Decline and Fall of the Roman Empire* // *Proceeding of the American Academy of Arts and Science*. Richmond, 1976. Vol. 105, N 3. P. 37—47.

<sup>16</sup> *Journal of the History of Ideas*. 1988. Jan.—Mar. P. 165.

<sup>17</sup> *Кондорсе Ж.-А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума*. М., 1936. С. 228.

<sup>18</sup> Там же. С. 229.

## Эпоха и люди



### ГЛАВА I

## АГОНИЯ ФРАНЦУЗСКОГО АБСОЛЮТИЗМА

В политической жизни нет, пожалуй, зрелища более жалкого, чем обанкротившийся, дряхлеющий деспотизм, который вынужден выпрашивать у общества средства на старость и выдавать общую расслабленность воли за гуманность и терпимость, нажитые долгим социальным опытом.

Именно таким предстал перед мыслителями последней трети XVIII в. режим французской неограниченной монархии. В канун революции он, по строгому счету, уже просто не имел убежденных приверженцев и защитников. Апология гибнущей монархии удавалась еще только тем, кто был откровенно продажен, раболепен или рутинерски глуп.

Растущие несообразности абсолютистского порядка: унылое единообразие правительственных распоряжений, за которым крылись пестрота и живописная неповторимость местнического произвола; меркантильность и продажность, расцветающие на почве самой щепетильной регламентации всякого независимого производства на рынок; отсутствие четко очерченных прав при невероятном обилии законов; обилие привилегий и льгот при отсутствии гражданских свобод — давали массу пищи для критического мышления и способствовали выработке его образцовых, «классических», хрестоматийных форм. Зрелище дряхлеющего деспотизма уже само по себе внушало решительное нормативное противопоставление «естественного» и «произвольно установленного», «разумного» и «предрассудочного», «существующего по вечному праву природы» и основывающегося всего лишь на обычае или историческом прецеденте.

Аристократ А. Токвиль, которого никак нельзя заподозрить в злостной предвзятости по отношению к предреволюционному «старому порядку», замечал по этому поводу: «Наблюдая столько нескладных и причудливых учреждений, детищ далекого прошлого, которых давно уже никто не пытался ни согласовать между собой, ни приспособить к новым потребностям и которым, казалось, предстояло, утратив свое значение, увековечить свое существование, — философы легко проникались неприязнью к старине»<sup>1</sup>

Удивительная простота и определенность социально-критической работы, смелость и уверенность в отвержении преднайданных

отношений и порядков — приметная общая черта французского Просвещения и французской буржуазной революции. Именно отчетливость критического пафоса выводит просветительскую философию за пределы салонов, кружков и масонских лож, делает ее компонентом литературы, театра, университетской политико-правовой полемики и, наконец, все более оживляющегося общественного мнения. Именно решительность критического расчета с прошлым выводит самое революцию за границы Франции, превращает ее опыт в эталон, с которым будут сверять свои действия радикальные оппозиционные партии всей Европы.

Но не менее существенно и другое. Как ни велика была сила критического отталкивания от дряхлеющего и агонизирующего французского абсолютизма, ее оказалось недостаточно, чтобы и в мышлении, и на практике освободиться от «родимых пятен» абсолютизма как такового, ведавшего не только застойные годы, но и свои победы, свои периоды стабилизации и подъема. Напомним в этой связи известное замечание К. Маркса об односторонности революционного Конвента, который вынужден был «развить далее то, что было начато абсолютной монархией, то есть централизацию и организацию государственной власти, и расширить объем и атрибуты этой власти, число ее пособников, ее независимость и ее сверхъестественное господство над действительным обществом»<sup>2</sup> Напомним о кровавом опыте термидора, когда просветительский лозунг «разумно понятого интереса» использовался Наполеоном для формирования своеобразного «нового дворянства» и превращения гибкой и сложной машины, полученной от революции, в «механизм раблепства» (Ф. Шлоссер)<sup>3</sup>

Агония абсолютизма и воздействие этого процесса на просветительскую предреволюционную мысль во Франции — не просто ситуационно-историческая проблема. Здесь приходится выходить в пространство эпохи (эпохи генезиса капитализма), проследить — пусть вкратце — историю французской неограниченной монархии, обращаться к характеристике социальных отношений, обусловивших как эволюцию самого абсолютистского режима, так и развитие общественного класса, которому суждено будет стать его критиком и могильщиком.

## 1. Полемика о классово-социальной природе абсолютизма

Вопрос о социальной природе абсолютной монархии — один из самых сложных в политической истории Нового времени. Этот позднефеодальный институт кажется независимым от всякого особого классового интереса: все выглядит так, словно в известный исторический момент государство получает «сверхъестественное господство над действительным обществом», принимает решения в качестве «надсловного субприора» и делает всех подданных «равными в несправии» (Ж.-Ж. Руссо).

В буржуазной исторической литературе анализ абсолютистских режимов издавна был одним из главных направлений, по которому устремлялась «критика стерильного социально-экономического детерминизма, видящего в исследовании материального базиса ключ к исчерпывающему объяснению духовной и идеологической надстройки»<sup>4</sup> В литературе марксистской проблема абсолютизма оказалась поприщем, на котором долго и трудно изживались механицистские и вульгарно-редукционистские версии классово-социального анализа.

Первый акт этой историко-научной драмы приходится на начало 30-х годов, когда М. Н. Покровский выдвинул идею «двуопорности» абсолютизма, его феодально-буржуазной (для России — «помещичье-купеческой») природы<sup>5</sup> Н. Н. Розенталь и В. Д. Преображенский, отталкиваясь от феномена меркантилистской политики (феномена, исчерпывающее объяснение которого не найдено еще и сегодня), пытались доказать существование в XVII—XVIII вв. особой «торгово-капиталистической» субформации. При развитых абсолютистских режимах, утверждали они, власть феодального дворянства — это не более чем «сословная видимость»; в сущности же «экономическое и политическое господство принадлежит здесь классу торговых капиталистов»<sup>6</sup>

В 30—40-х годах эти утверждения навлекли на себя резкую и не всегда продуктивную критику. Наиболее взвешенные и убедительные возражения были выдвинуты П. П. Щеголевым в работе «Карл Маркс и проблемы истории докапиталистических формаций»<sup>7</sup> Далекий от какого-либо обвинительного догматизма, автор вместе с тем неукоснительно настаивал на том, что абсолютистские режимы XVII—XVIII вв. должны быть поняты как форма политической надстройки периода генезиса капитализма, *феодальная по своей сути*. Условия становления неограниченной монархии (соответственно ее генетически ранние особенности, воспроизводящиеся затем в стиле и приемах абсолютистской политики) было бы неверно принимать за разгадку социальной природы абсолютизма как зрелого, «ставшего» государственно-политического образования. В этой связи П. П. Щеголев справедливо предостерегал от концептуальной переоценки известной характеристики абсолютной монархии, содержащейся в работе Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства».

В истории, писал Энгельс, «в виде исключения встречаются периоды, когда борющиеся классы достигают такого равновесия сил, что государственная власть на время получает известную самостоятельность по отношению к обоим классам, как кажущаяся посредница между ними. Такова абсолютная монархия XVII и XVIII веков, которая держит в равновесии дворянство и буржуазию друг против друга; таков бонапартизм Первой и особенно Второй империи во Франции»<sup>8</sup>.

Как верно подметил П. П. Щеголев (а затем и другие исследователи), эти суждения Энгельса, стоявшие под знаком злободневной



проблематики бонапартистских режимов, лишь конспективно — а потому не вполне точно — передавали смысл более дифференцированных, стадияльно-конкретных характеристик неограниченной монархии, содержащихся в других работах основоположников марксизма.

Задержимся на этой проблеме.

В «Анти-Дюринге» Энгельс следующим образом высказывается о конфликте феодализма с городами и спланивающимся «третьим сословием» в XVI—XVIII вв.: «... в течение всей этой борьбы политическое насилие было на стороне дворянства, за исключением одного периода (во Франции это правление Генриха IV, время *перехода* от централизованной сословной монархии к монархии абсолютной. — Э. С.), когда королевская власть в своей борьбе с дворянством пользовалась буржуазией, чтобы сдерживать одно сословие с помощью другого»<sup>9</sup>

Неограниченная монархия совершенно определенно трактуется здесь в качестве инстанции феодально-дворянского насилия, а игра на «равновесии сословий» получает значение эпизода, связанного с особыми условиями ее формирования. То, что в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» конспективно означено в качестве исключительного периода мировой истории, совпадающего с эпохой абсолютизма в целом, в «Анти-Дюринге» более конкретно определяется как исключительный период в истории самой неограниченной монархии.

О ее надсословной политике («кажущемся посредничестве») Маркс и Энгельс еще в 1845 г. говорили так: в странах Западной Европы конституирование государства «в мнимую самостоятельную силу... было преходящим (переходной ступенью)». И если в Германии подобная «мнимая самостоятельность» сохранилась до конца XVIII столетия, то это как раз свидетельствовало о том, что феодально-абсолютистский режим существовал здесь «в самой уродливой, полупатриархальной форме»<sup>10</sup>

Там, где королевский абсолютизм становится развитым, устоявшимся, «классическим», он не оставляет места для иллюзии в отношении его «двуопорности» или способности к окольному, стихийно объективному выражению интересов вызревающей буржуазии. В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс иронически замечали по адресу М. Штирнера: «Святой Макс думает, что абсолютный король... мог бы защищать буржуазию так же успешно, как она сама защищает себя. Пусть святой Макс назовет нам такую страну, где при развитой торговле и промышленности, при сильной конкуренции, буржуа поручают защиту своих интересов „абсолютному королю“»<sup>11</sup>

Абсолютизм, писал Маркс, возникал в Европе «в связи с ослаблением враждовавших между собой феодальных классов: аристократии и горожан». Сформировавшись, абсолютная монархия покровительствовала торговле и промышленности, одновременно поощряя тем самым возвышение класса буржуазии. Но она позволяла себе это ровно в той мере, в какой «видела в них (тор-

говле и промышленности. — Э. С.) необходимое условие как национальной мощи, так и собственного великолепия»<sup>12</sup>

Своекорыстный и ограниченный характер монархического покровительства обнаруживался тем определеннее, чем яснее в контурах традиционного конфликта аристократии и горожан проступала противоположность феодальных и буржуазных интересов в собственном смысле слова. Генетически исходное «уравновешивание и сдерживание» борющихся сословий превращалось соответственно в момент конъюнктурного классово-политического лавирования, в расчетливую тактику государства, пекущегося «о защите дворянства от натиска буржуазии»<sup>13</sup> И история Англии в XVII, и история Франции в XVIII в. достаточно ясно продемонстрировали, что «абсолютная монархия. не желает добровольно превращаться в буржуазную монархию»<sup>14</sup>

Королевский абсолютизм есть феодальный абсолютизм. Он «пробуржуазен» лишь в меру незрелости самого капиталистического уклада.

Выделение этих простых, но чрезвычайно важных констатаций в многомерном материале высказываний основоположников марксизма было несомненной заслугой автора работы «Карл Маркс и проблемы истории докапиталистических формаций». Вместе с тем нельзя не отметить, что работа эта еще сама страдала той же механицистской односторонностью, которая так непримиримо осуждалась в конце 30-х годов критиками М. Н. Покровского, В. Д. Преображенского и Н. Н. Розенталя.

Абсолютная монархия несомненно понималась П. П. Щеголевым как исторически развивающийся институт, изучение которого предполагает стадийное расчленение и оценку незрелых форм в свете развитых. Однако сам класс, с особыми интересами которого П. П. Щеголев соотносил абсолютизм, как бы вообще не имел истории. «Феодалы» и «феодализм» превращались, если угодно, в понятия «векторные». В них жестко фиксировалась сила исторического торможения, патриархальной инертности, традиции, слепого сопротивления всем и всяческим новшествам. Заведомо исключив возможность того, что в эпоху генезиса капитализма феодальное сословие само активно трансформируется и вступает в фазу классово-социального созревания<sup>15</sup>, П. П. Щеголев в беспомощности останавливается перед существенной констатацией, заключенной именно в тех высказываниях основоположников марксизма, которые он сам упорно акцентировал:

— развитие неограниченной монархии сопровождается усилением феодального начала в социальной политике; последнее делается тем более выраженным, чем выше экономические притязания мануфактурного капитализма.

Как это возможно, П. П. Щеголев не рассматривал. Более того, он пытался подкрепить идею ретроградной устойчивости абсолютизма соображениями о его совершенно неправдоподобной давности. Рождение французской неограниченной монархии П. П. Щеголев относил к 1459 г. (к моменту первого узаконения

тали), когда, по строгому счету, не завершился еще даже процесс формирования централизованной сословной монархии.

«Векторное» понимание классов и классовых интересов, конечно же, присутствовало не только в работе П. П. Щеголева. В 40—50-х годах оно определяло сам стиль исторического анализа. Чем громче декларировалась плодотворность классово-социального подхода, тем схематичнее и примитивнее трактовалось само поведение классов. Общественные группы делались похожими на сценических персонажей эпохи классицизма, когда плут всего лишь плут, скупец неизлечимо и показательно скуп, а злодей зол от рождения и до гроба. У них нередко отсутствовал всякий социальный возраст, всякая диалектика характера, всякое расхождение между бессознательными и осознанными мотивами. Рассуждая о классах и сословиях, историк, строго говоря, просто переставал быть представителем гуманитарного знания; он напоминал скорее спекулятивного зоопсихолога.

Серьезные и отрадные изменения в способе классово-социального объяснения абсолютистских режимов произошли в 60—70-х годах. В работах С. Д. Сказкина, Б. Ф. Поршнева, А. Д. Люблинской классы и сословия впервые утратили одномерность сценических амплуа и получили статус лично организованных субъектов исторического процесса. Это позволило по-новому взглянуть на проблему феодальности абсолютной монархии, жестко очерченную П. П. Щеголевым.

Первый шаг был сделан С. Д. Сказкиным, связавшим вопрос о стабилизации абсолютизма с вопросом о реофеодализации хозяйственной и социальной жизни, совершавшейся в континентальной Европе в конце XVI—первой половине XVII в.<sup>16</sup>

В известных публикациях Б. Ф. Поршнева было показано, что в Новое время все конфликты между буржуазией и феодальным сословием разворачивались на почве традиционного, но постоянно модифицировавшегося антагонистического отношения феодалов и крестьян. Именно длительный и все более жестокий опыт аграрной эксплуатации (в дальнейшем — еще и опыт антиповстанческой репрессии) сформировал характер феодалов как класса, способного противопоставить отнюдь не патриархальные хитрости абсолютизма хозяйственной трезвости развивающегося мануфактурно-промышленного предпринимателя. Интерес к сохранению и ужесточению внеэкономического принуждения стоял на заднем плане всех покровительственных маневров неограниченной монархии в качестве своего рода бессознательного регулятора<sup>17</sup>

В работах А. Д. Люблинской, прямо посвященных истории французского абсолютизма в XVII столетии, феодалы предстали как класс адаптивно регенерирующий, «омолаживающийся», смело обновляющий свой персональный состав за счет наиболее инициативных представителей недворянских сословий. Институт аноблирования, неизвестный средневековью, позволял трансформировать предпринимательскую энергию ранних буржуа и торговцев в новые формы чиновно-служебной, управленческой активности, необходи-

мые для перестройки, упрочения и развития средневековой по своему происхождению системы феодальной эксплуатации<sup>18</sup>

Примечательно терминологическое новшество, введенное А. Д. Люблинской и едва ли возможное в контексте классово-социального подхода, каким он практиковался в 40—50-х годах. В работе «Франция при Ришелье» слой, приобщенный к господствующему феодальному сословию через аноблирование, был назван «новым дворянством»<sup>19</sup>

Прежде это выражение применялось лишь к джентри, т. е. обуржуазившимся феодальным землевладельцам в Англии. А. Д. Люблинская обозначает им как раз противоположное по смыслу социальное явление — «одворяневшуюся» предбуржуазию, которой к концу XVII в. суждено будет превратиться в главную опору феодального абсолютизма, а к концу XVIII в. — в инициатора «новоаристократической» парламентской реакции, противящейся всем попыткам преобразования неограниченной монархии в «просвещенную»<sup>20</sup>

А. Д. Люблинская впервые терминологически зафиксировала тот факт, что «новое» в эпоху генезиса капитализма далеко не всегда было раннебуржуазным или хотя бы антифеодальным. Эта эпоха переполнена как раз приспособительными, защитными и имитаторскими новациями, обнаруживающими в дальнейшем свой консервативный, а то и реакционный смысл. Выражение «новодворянский», как оно употреблено А. Д. Люблинской, заключает в себе возможность введения еще более парадоксального и тем не менее оправданного термина, а именно — «неофеодальный».

Изменения в способах классово-социальной интерпретации, наметившиеся в 60—70-х годах, получили методологическую фиксацию в том направлении советской историографии Нового времени, которое носит название «стадиального анализа генезиса капитализма».

Историкам, представляющим это направление, удалось показать, что логика (идеальный тип) становления промышленного капитализма, выявленная Марксом на классическом примере экономической истории Англии, в странах континентальной Европы подверглась серьезным искажениям и нарушениям, в свою очередь поддающимся типологизации<sup>21</sup> Процесс первоначального накопления капитала оказался здесь на многие десятилетия отделенным от собственно капиталистического применения накопленных денежных состояний; пролетаризация не вела непосредственно к образованию класса промышленных наемных рабочих; ранние мануфактуры зачастую претерпевали процесс обратного превращения в мелкотоварные формы производства; переходные (уже не феодальные, но еще не буржуазные) экономические категории обретали длительную, как бы субформационную устойчивость. «Стадиальный анализ» позволил преодолеть переоценку степени зрелости капиталистических отношений в Италии, Германии и Франции XVI—XVIII вв. и степени кризисности и «нежизнеспособности»

способности» европейского феодализма<sup>22</sup> Он привлек внимание к негарантированности («обратимости») буржуазного хозяйственного развития, а также к удивительной способности позднего феодализма ужиться с иными экономическими укладами и суммировать их<sup>23</sup>

Это открывало новые возможности для понимания всей классово-социальной динамики в эпоху генезиса капитализма и для более глубокого освещения проблемы «абсолютизм и ранние буржуазные революции».

А. Н. Чистозвонов, один из инициаторов и признанных лидеров «стадиального анализа», посвятил проблеме абсолютизма специальный методологический очерк.

Французская неограниченная монархия XVII—первой половины XVIII в. предстала в нем, если говорить коротко, как тип государства, обеспечивший сперва феодальное освоение развивающихся товарно-денежных отношений, а затем достаточно успешное феодальное приручение мануфактурно-капиталистического производства.

«Экономической основой роста авторитета королевской власти в период развитого феодализма, — писал А. Н. Чистозвонов, — было укрепление городов и товарно-денежного хозяйства»<sup>24</sup>. Абсолютизм при своем возникновении также «опирался на города, которые эволюционировали в буржуазном направлении»<sup>25</sup> Он был монархическим режимом, который мог появиться на свет только в пору формирования национального рынка и уже начавшегося развития мануфактурного капитализма. Последнее, однако, нимало не мешало тому, что неограниченная монархия «оставалась феодальным государством во всех своих модификациях»<sup>26</sup>

Опираясь на постоянную армию и на подвластный ему лично управленческий аппарат (бюрократию), учреждая централизованную постоянную систему налогов и подчиняя церковь целям своей политики, король получал значительную независимость по отношению как к отдельным фракциям феодального сословия, так и к «суммарному», «усредненному» выражению их воли через традиционные институты сословного представительства. Но, несмотря на это (более того: благодаря этому), королевская политика оказывалась как никогда тесно связанной с основными условиями существования феодального сословия и получала возможность поддерживать их с помощью самых широких хозяйственных и социальных маневров. «Абсолютизм располагал известной свободой по отношению к господствующему классу в целом именно потому, что он наиболее последовательно осуществлял интересы данного класса»<sup>27</sup>

Перед нами парадокс, еще подлежащий расшифровке. Но, как мы увидим в дальнейшем, именно он позволяет правильно понять и длительную устойчивость абсолютистского режима во Франции, и его стремительное обессыление (стагнацию, кризис и агонию) в канун революции 1789—1794 гг.

«Стадиальный анализ генезиса капитализма» оказал заметное воздействие на исследование процессов, совершающихся в современном мире. Особенно примечательны в данном отношении некоторые новые работы, посвященные изучению хозяйственных и социально-политических отношений в развивающихся странах. Разрабатывая типологию государственных режимов применительно к этому актуальному проблемному контексту, известный советский востоковед Н. А. Симония предложил свою динамичную социальную характеристику абсолютизма, близкую, как нетрудно убедиться, к основным утверждениям Н. А. Чистозвонова.

Рассматривая проблему в предельно широком (формационно-социологическом) аспекте, абсолютную монархию можно трактовать как «первый шаг в процессе превращения феодальной монархии в буржуазную, как синтезированный<sup>28</sup> тип государственности, в котором причудливо переплелись буржуазное и феодальное начала»<sup>29</sup>

Постулировав этот исходный (так сказать, экспозиционный) тезис, Н. А. Симония тут же вводит, однако, существенное стадиальное уточнение: важно помнить, что «этот шаг и этот синтез остаются пока в рамках феодализма, а сам тип абсолютистского государства принадлежит к государственности феодального рода. Феодальное начало остается доминирующим. Буржуазия, рождающаяся из недр феодализма, живет и действует еще в рамках общих условий породившего ее общества и по-феодальному. Ее собственные интересы бывают подчас не чисто буржуазными. Она тяготеет к феодальным титулам и знатности. Она зачастую пользуется полуфеодальными методами эксплуатации и т. п. Словом, она еще не стала классом и существует пока в словесной оболочке». И далее: «В глазах абсолютной государственности буржуазный интерес имеет сугубо подчиненный и инструментальный характер, и она ставит совершенно четкие пределы удовлетворению этого интереса»<sup>30</sup>. Вот почему для завершения процесса превращения феодальной монархии в буржуазную необходима политическая буржуазная революция»<sup>31</sup>

Оставим пока в стороне последнее утверждение, превращающее буржуазные революции в национальные политические события и тем самым (как это действительно имело место в национальной истории Англии и Франции) — в радикальное средство перехода от феодальной к буржуазной монархии. Присмотримся к тому, как Н. А. Симония рисует саму классово-социальную динамику эпохи абсолютизма.

Сложные процессы, происходящие сегодня в развивающихся странах Востока, научают исследователя и при обращении к прошлому (к, казалось бы, давно уже изученной эпохе европейской истории) оперировать общественными группами как «переменными социальными величинами», уделяя самое пристальное внимание их «сословно-классовому возрасту». Это позволяет зафиксировать такие причудливые явления, как *застойная незрелость нового и приспособительная цепкость традиционного.*

На арене западноевропейской истории XVI, XVII и даже XVIII вв. буржуазии, которая еще «живет по-феодальному» и «существует в сословной оболочке», противостоит, как выясняется, феодальное сословие, живущее уже не по-средневековому и консолидирующееся по типу нового класса частных собственников. Налицо антагонизм между самими переходными структурами; между затрудненным процессом классообразования и затянувшимся отживанием сословности, сопровождающимся новыми и новыми актами приспособительной мимикрии. Для фиксации последнего феномена Н. А. Симония и его коллеги по книге «Эволюция восточных обществ» используют (к сожалению, лишь несистематически, лишь «очеркистски») примечательное выражение «модифицированный феодализм».

Отважмся отнести к этому выражению как к полноценному понятию и обрисовать картину общественных процессов, оправдывающих именно такое (понятийное) его употребление в анализе социальной природы абсолютизма. Отважмся вынести это выражение (хотя и в несколько иной, более краткой транскрипции) в заголовок нижеследующего раздела.

## 2. Абсолютная монархия как неофеодальная форма государственности

1. Социальные коллизии позднего средневековья определялись развитием рынка и товарно-денежных отношений, вторгшихся в патриархальный или полупатриархальный хозяйственный быт. Одним из результатов этого развития был рост экономического, культурного и военно-политического значения городов. Используя слабую феодальную государственную власть, они вырывали привилегии у монархов и сеньоров, окружали себя крепостными стенами и становились теплицами, в которых вырастали первые побеги буржуазной предприимчивости. «Следует подчеркнуть, что именно бюргерство как средневековый торгово-промышленный класс, а не крупное посредническое купечество и не влиятельные ссудно-ростовщические дома, связанные с аристократией, верхами клира и дворами, воплощало в себе новые общественно-экономические тенденции, будучи прообразом национальной буржуазии наиболее передовых стран Европы. В то время это был достаточно массовый имущий слой, тесными нитями связанный как с городским плебсом, так и с крестьянством»<sup>32</sup>

Не менее существенно, однако, что и в конце средневековья, и в начале Нового времени поднимающаяся буржуазия в собственном смысле слова составляла лишь весьма ограниченный сегмент внутри хозяйственно активного бюргерского сословия<sup>33</sup>. Развитие капиталистического хозяйственного уклада в XIV—XV вв. было, по выражению Маркса, явлением «спорадическим». Более того, ранние ремесленные мануфактуры, возникшие в средиземноморских городах и других центрах европейской экспортной торговли, оказались, как обнаружило детальное историческое изучение,

«промежуточными или тупиковыми образованиями и позднее в преобладающей своей части, если не полностью, претерпели обратную эволюцию в разного рода мелкотоварные, средневековые формы производства»<sup>34</sup>

Эта эволюция была одним из обнаружений многопланового процесса рефеодализации: она сопровождалась упадком самой системы свободного ремесла, кризисом городских республиканских учреждений и аристократическим перерождением ренессансной культуры<sup>35</sup>.

В XVI—XVII вв. становление капиталистического производства выходит за рамки «спорадического процесса», однако даже в Англии до революции 1642—1649 гг. имеет неустойчивый, или, как сегодня предпочитают говорить историки, «обратимый» характер. Его хозяйствующий агент — это, как правило, еще «предбуржуа», «прокапиталист», не уверенный в достоинстве предпринимательских занятий и многими нитями связанный со средневековыми институтами<sup>36</sup>. Торгово-промышленная деятельность обычно практикуется им как средство для окольного приобщения к феодальному или полуфеодальным формам эксплуатации. Он вовсе не чувствует себя субъектом такой хозяйственной практики, которой принадлежит будущее, и обладателем такого богатства, которое дает право на политическую власть<sup>37</sup>.

2. В большинстве западноевропейских стран незрелому и робкому бюргерски-предпринимательскому слою противостоят достаточно консолидированные традиционные привилегированные сословия, которые вплоть до середины XVIII в. не обнаруживают еще никакой растерянности, никакого сознания своей исторической обреченности.

В начале Нового времени феодализм заявляет о себе как общественная система, способная ужиться с различными хозяйственными укладами и успешно адаптировать механизмы развивающегося рынка. Как показывают новейшие исследования, расширяющиеся товарно-денежные отношения поначалу подрывают не основы феодальной эксплуатации как таковой, а лишь ее традиционно-патриархальные формы. Развивается кризис сеньорального строя, основанного на барщинной системе, внеэкономическое же принуждение не только сохраняется, но и ужесточается. Множатся формы личной зависимости производителя; утверждается уклад торгового земледелия, основанного на кабальных отношениях, а в ряде стран Центральной Европы (Германии, Дании, Венгрии, Польше) дело доходит, как говорил Энгельс, до «второго издания крепостничества».

Если «классическим феодализмом» считать формы хозяйствования, характерные для европейского «высокого средневековья», то можно утверждать, что в XVI—XVII вв. в странах континентальной Европы утверждается своего рода «неофеодализм». Он возникает в ответ на начавшееся развитие буржуазного хозяйственного уклада и во многих отношениях представляет собой, как выразился М. А. Барг, «феодальную реакцию, поднявшуюся



на раннекапиталистических дрожжах»<sup>38</sup> Он является таким же естественноисторическим порождением расширяющегося товарно-денежного обмена, как бюргерское богатство и раннее мануфактурное производство.

Главная примета европейских «неофеодальных» порядков — это соединение традиционных методов эксплуатации со вновь родившимися утилитарно-прагматическими и торгашески-меркантилистскими устремлениями. «Наживалы из землевладельцев», как и представители молодого торгово-промышленного сословия, гонятся за крупными денежными состояниями, стяжая их за счет чрезмерного труда не вольнонаемных, а закрепощенных или полусвободных производителей. Новая феодальная знать, для которой деньги уже сделались силой всех сил, проявляет неведомую «сонному средневековью» практическую энергию и хитрость. Бок о бок с ранним буржуазным *предпринимательством* развивается оголтелое позднефеодальное *приобретательство*, которое захватывает все модифицирующиеся традиционные сословия (рыцарей, ландскнехтов, священников, чиновников, юристов и т. д.).

Приобретателю еще чужда ориентация на деньги как капитал, на неустанное движение прибыли, которое не замыкается больше ни на какую потребительскую стоимость. Деньги влекут его к себе как *универсальное средство платежа*. Чаще всего они накапливаются для отсроченной социально эффективной затраты (покупки земельной собственности, званий, должностей и протекций). Тем не менее всевластие денег приобретатель уже вполне сознает и не уступает предпринимателю ни в алчности, ни в прагматизме. Более того, соединяясь с феодальным правом на насилие, с вотчинным произволом и властолюбием, алчность приобретателя становится до конца авантюристичной и хищнической. Феодальное накопление денежных богатств совершается за счет особо безжалостного расточения труда, истощения почв, разбазаривания национальных природных ресурсов.

Маркс неоднократно разъяснял, что первоначальное накопление капитала, по строгому счету, относится к предыстории последнего. Капитал появляется на свет как «осадок процесса разложения некоторой другой формы общества»<sup>39</sup> Капитализирующиеся независимые производители в городе и деревне накапливают лишь незначительную его часть; львиная доля денежных богатств сосредоточивается в руках меркантилизирующихся землевладельцев, коммерсантов духовного звания, чиновников-спекулянтов, дворян, ринувшихся в пиратство и колониальный разбой, и т. д.<sup>40</sup> На деятелях позднего (приобретательского) феодализма, а не на первых представителях буржуазного предпринимательства как такового лежит главная вина за ту «кровь и грязь», которую «новорожденный капитал источает. из всех своих пор, с головы до пят»<sup>41</sup>

Меркантилизирующиеся привилегированные сословия — главный очаг процесса, о котором Маркс писал: «. в течение ману-

фактурного периода общественное мнение Европы освободилось от последних остатков стыда и совести»<sup>42</sup>

Нередко случается, что в нашей литературе такие установки, как гедонизм, эгоизм, расчетливость, алчность, беспринципность и т. д., жестко и однозначно соотносятся с капиталистической хозяйственной практикой. Выражение «буржуазный» сопровождает их в качестве своего рода постоянного эпитета. В действительности, установки эти древнее капитализма и утверждаются всюду, где происходит рыночное разложение общинно-патриархальных порядков. В XVI—XVIII вв. они проникают во все сословия (как традиционные, так и зарождающиеся), цинической же завершенности достигают в «неофеодальных» верхах, эксплуатирующих сам кризис средневековых устоев. Именно в качестве таковых себялюбие, гедонизм, алчность и т. д. превращаются в устойчивый объект *раннебуржуазной этической критики*, начиная с лютеровского протеста против индульгенций, кончая социальными диагнозами физиократов, Руссо и теоретиков «разумного эгоизма». Ригорист Кант выступает как последовательный завершитель данной традиции. Утилитарная беззастенчивость, против которой заострено его моральное учение, — это по сей день не изученное интегральное выражение *позднефеодального* нравственно-психологического климата.

Дело не только в том, что из-под пера образованных представителей тогдашней знати выходят почти ницшеанские по духу манифесты вседозволенности<sup>43</sup> Дело еще в том, что меркантилизирующиеся феодальные верхи насаждают в обществе безнравственную интерпретацию самой нравственности. Уже в XVI в. в трактатах и расхожих руководствах, составлявшихся так называемыми стейтсменами (придворными советниками государей по делам «политики и воспитания») <sup>44</sup>, нравственность начинает трактоваться как совокупность условных, а то и сомнительных правил, которые нуждаются в оправдании со стороны удовольствия, выгоды, меркантильного или политического успеха. Утилитарная редукция морали, которую Гельвеций и Гольбах попытаются использовать в качестве приема, позволяющего выявить и объяснить ее непреходящую значимость, в позднефеодальной культуре прямо работает на релятивизацию нравственных норм. Умение обходиться с ними «макиавеллистски», как с условными «стратагемами», становится предпосылкой служебной карьеры и подключения к механизму власти. Убеждение, что добрые дела можно совершать лишь «с задней мыслью», лишь в расчете на публичный успех, земную или небесную награду, приобретает смысл декадансного идеологического постулата. Всякий ригоризм добродетели — как в прошлом, так и в настоящем — берется под подозрение, в нем усматривают выдумку, легенду, нераспознанное безумие или особо искусное лицемерие<sup>45</sup>

Не менее существенно, что утилитарная редукция морали дополняется в XVI—XVIII вв. придворно-холопским (в пределе — этактистским) ориентированием самого утилитарного расчета.

Чем решительнее требования нравственности низводятся до условных правил, обеспечивающих приспособление к обстоятельствам, тем настойчивее подчеркивается, что самое важное обстоятельство, с которым люди сталкиваются в своем жизненном опыте, — это отношение к ним власть имущих<sup>46</sup> Именно в той мере, в какой релятивизируются обычные нравственные нормы, господским распоряжениям сообщается безусловный и даже священный смысл.

Раболепство в «низах» сословной карьеры и показное благочестие «на средних ее этажах» помогают феодальным «верхам» утвердиться в практическом цинизме: использовать любые средства для удержания власти и использовать самую власть как средство для денежной наживы.

В XVI в. классический пример формирования цинично-утилитарного слоя нефеодалных приобретателей дает Германия, где крупнейшие землевладельцы (духовные и светские князья) заключают своего рода «грабительскую унию» с ростовщиками и купцами-фернхэндлерами (агентами дальней, посреднической торговли). Немецкий феодализм идет в ученики к обладателям «древнейшей», «допотопной» формы капитала, которая паразитирует на преднайденном экономическом устройстве, «высасывает его, истощает и приводит к тому, что воспроизводство совершается при все более скверных условиях»<sup>47</sup> Одним из объектов этого «высасывания» становится и только что народившийся буржуазный уклад; уже накануне Тридцатилетней войны он оказывается на грани истощения и стагнации, а после нее — вынужден заново начинать свою историю.

3. Во второй половине XVII в. центром европейской рефеодализации (и соответственно — центром небуржуазного по своей сущности меркантилизма) становится Франция. Феодальные землевладельцы впервые консолидируются здесь социально-политически, как класс, и в качестве такового ставят себе на службу концентрированное и организованное общественное насилие<sup>48</sup>, воплощенное в королевской власти. Если централизованная сословная монархия XV—XVI вв., опиравшаяся на растущее экономическое могущество городов, еще в значительной мере была орудием всей нации в ее борьбе против пагубного феодального сепаратизма, то монархия абсолютная отстаивает *единый интерес феодалов* в противовес жизненным нуждам всей массы зависимого («податного») населения. Амбиции различных феодальных фракций все чаще приносятся в жертву этому единому интересу.

*Экономически* концентрированное феодально-абсолютистское насилие выражает себя в небывалом ужесточении налогового бремени, умножении и централизации феодальных поборов, жертвой которых оказывается прежде всего французское крестьянство<sup>49</sup> Сюда же следует отнести детальную регламентацию ремесленно-промышленной деятельности, а в более широком смысле — «стремление государства прибрать к рукам все сферы социальной жизни, предоставляя как можно меньше места инди-

видуальному почину и самодеятельности разного рода хозяйственных обществ»<sup>50</sup>

Хозяйственная практика периода неограниченной монархии содержит в себе завершённую модель «отношения к человеку только как к средству». Это заказная (урочная или кабальная) работа, продукт которой с выгодой реализуется работодателем. Это эксплуатация *лично зависимого* производителя, существующего на *прожиточный минимум* и обеспечивающего своему феодальному владельцу наибольшую денежную прибыль при наименьших денежных затратах.

Стремление превратить закабляемые низы в простой материал обогащения, в «хорошо навьюченный рабочий скот» появляется уже в XVII в. (об этом свидетельствует, например, знаменитое «Политическое завещание» кардинала Ришелье). В XVIII столетии оно перерастает в проекты *доходного рабовладения*: частного и феодально-государственного, сельскохозяйственного и ремесленно-промышленного<sup>51</sup>

В *политико-юридической* области концентрированное феодально-абсолютистское насилие заявляет о себе в таких акциях, как уничтожение большинства традиционных институтов сословного представительства; широкое распространение фискальных служб; назначение разного рода чрезвычайных комиссий вместо обычных судов и заимствование ими (у судов «духовных») инквизиторских приемов расследования. Государство не брезгует фабрикацией политических преступлений — например измышлением антимонархических заговоров — и взвинчивает до пределов возможного карательные меры (особенно в применении к участникам крестьянских восстаний)<sup>52</sup> Впервые в западноевропейской истории французская абсолютная монархия вступает на путь массовой пенитенциарной утилизации осужденных преступников, употребляя их на строительстве дорог, каналов, королевских резиденций, на горных работах и на флоте. Это создает устойчивый государственный спрос на каторжников и стимулирует практику превентивных обвинений<sup>53</sup>

Коммерчески-хозяйственная практика монархии (меркантилизм) накладывается на абсолютистскую репрессию и предполагает последнюю в качестве своей неперменной предпосылки.

Меркантилистская политика французского государства обычно рассматривается в аспекте его отношений с мануфактурным капитализмом. В центре внимания оказывается административно-хозяйственная работа монархии (особенно при Кольбере): протекционистские меры, поощрение обрабатывающей промышленности и торговли в ущерб сельскому хозяйству и т. д.

Но, как правильно отмечал в свое время Н. А. Кареев, меркантилизм — это не просто кольбертизм, а константная экономическая установка, действенная в течение всего периода существования абсолютизма во Франции: «... в нем проявилась вообще государственность Нового времени с ее односторонней заботливостью об одних интересах казны»<sup>54</sup>

Меркантилизм — это этактизированная неофеодалная практика обогащения; он имеет место там, где (1) деньги признаются и полагаются государством в качестве исключительного воплощения богатства; где (2) налоговый процесс обеспечивает обогащение государства за счет прожиточного минимума трудящегося населения; где (3) основная масса денег, добытых налоговым насилием, затрачивается на поддержание дворянства как классово-социальной опоры трона и распределяется в достаточно строгом соответствии с размерами дворянской земельной собственности. Для меркантилизма характерно, что крестьянство никогда не получает денег от государства, дворянство никогда не платит их государству, а «средние классы» находятся с государством в отношении коммерческого партнерства, правила которого устанавливаются достаточно произвольно и открывают широкий простор для грязноторгашеских правительственных хитростей. Все протекционистские меры абсолютной монархии в отношении торговли и промышленности (меркантилизм в узком смысле кольбертизма) подчинены этим правилам и не колеблют ни налогового ограбления крестьян, с одной стороны, ни систематической заботы о дворянско-феодалном обогащении — с другой.

Что такое меркантилизм в его отношении к земледельцу-простолюдину, достаточно полно раскрыто в нашей литературе. Попытаемся обрисовать коммерческие игры монархии с другими сословиями и группами французского общества.

Денежные счета абсолютизма с дворянством подчинены надконъюнктурному, прочному и неизменному правилу покровительства. Исторически оно имеет смысл оплаты государством тех вотчинных привилегий, которые были отняты у средневековых феодалов-суверенов. Отчетливее всего это видно на примере отношения формирующегося абсолютизма к оппозиционным фракциям внутри самого феодального сословия. Если централизованная монархия середины XVI в. завоевывала и грубо подавляла сепаратистов и знатных лидеров конфессиональной оппозиции, то монархия неограниченная все чаще их подкупает<sup>55</sup>

К концу XVI столетия единство феодального сословия, как свидетельствовал Н. И. Кареев, отдаленно напоминает единство «коммерческого сообщества», а поддержание его монолитности становится регулярной «финансовой проблемой». Потомственная аристократия привязана ко двору субсидиями, пенсиями, подачками и отбивается от рук, когда казна пустеет; настроения «новых дворян» находятся в капризном соответствии с размерами государственного жалованья, выплачиваемого им самим или их сыновьям. Дворянин не рассматривает королевские денежные милости как предпосылку своей вассально-верной службы, но таит глубочайшую обиду, если последняя не оплачена достаточно щедро. Деньги, поступающие «в обмен на верность» (хотя бы последняя была лишь умонастроением, лишь образом мысли, еще ни разу не воплотившимся в дела), становится престижной приметой «слуги трона». Государство развращает дворянство

своей меркантилистской опекой и заносит семена неофеодальной алчности туда, куда они еще не высеяны развивающимися товарно-денежными отношениями.

Самые живые торги развиваются в сфере контактов монархии с католическим духовенством — сословием, которое еще в XIV—XV вв. приступило к освоению механизмов неофеодальной коммерции<sup>56</sup>

Как особая группа феодальных земельных собственников священники (подобно дворянам) получают от монарха немалые безвозмездные денежные милости. Вместе с тем как члены космополитически организованной папской церкви, отстаивающие политические интересы своего вероисповедания, они вынуждены сами оплачивать многие политико-правовые услуги абсолютизма. Глубокая беспринципность меркантилистской политики, может быть, нигде не выражена так определенно, как в этих церковно-государственных коммерческих соглашениях. «В сущности все отношения между королем и духовенством зиждятся на торге: сколько дадите нам, столько получите и от нас: издайте такой-то закон против протестантов, и мы готовы прибавить за это один или два миллиона к нашему добровольному дару»<sup>57</sup> Таким способом совершилось в XVII в. постепенное уничтожение Нантского эдикта<sup>58</sup> Оно происходило мало-помалу, статья за статьей, точно правильно следующие одна за другой встряски застеночной дыбы: каждое новое преследование покупалось новым актом щедрости со стороны духовенства, так что можно сказать, что если «духовенство и помогает государству, то лишь на том условии, чтобы государство сделалось палачом»<sup>59</sup>

Церковные оплаты государственных услуг совершались не только в форме звонкой монеты, немалую роль играла и передача в распоряжение короля доходных церковных синекур, которые затем предоставлялись придворной знати.

Коммерческие отношения государства с дворянством строились так, что деньги из казны всегда текли в дворянский карман, коммерческие отношения с духовенством позволяли им течь в обоих направлениях. Коммерческие замещения абсолютистской репрессии в практике общения короны со «средними классами» имели в виду одностороннее притекание денег в королевскую казну.

Муниципалитетам или крупным ремесленным цехам неограниченная монархия никогда ничего не платила, а лишь предоставляла им возможность самим откупаться от известных форм внеэкономического принуждения (например, от милицейских наборов, стеснительных регламентаций ремесла, военных постоев, разрядок на централизованные дорожные работы). При этом — на почве неравенства в правомочности коммерческих партнеров — процветало самое откровенное абсолютистское лихоимство<sup>60</sup>

Но наиболее интенсивной — и вместе с тем наиболее сложной, противоречивой и «гешефтмахерской» — сферой коммерчески-социальной деятельности французской неограниченной монархии становятся ее отношения с зарождающимся капиталистическим

производством. В известные периоды своего существования абсолютизм идет на прямое покровительство мануфактурам (в том числе и финансовое). Он не позволяет себе того беспардонного ограбления формирующегося капиталистического уклада, которое практиковала княжески-ростовщическая уния в Германии.

И все-таки если окинуть единым взором всю историю неограниченной монархии во Франции, то делается ясным, что и ее протекционистские акты в отношении буржуазной предприимчивости, и ее сдержанность по части грубых, военно-феодальных поборов — это не более чем конъюнктурно-расчетливые маневры. Основной, стратегически устойчивой линией в хозяйственном поведении французского абсолютизма является ограничение и стеснение раннекапиталистического промышленного производства<sup>61</sup>

В конце XVIII в. просветители-публицисты найдут точное выражение для этого общего характера отношений абсолютной монархии к мануфактурному капитализму: «выжимание губок»<sup>62</sup> Государство помогает мануфактуристу впитать *прибавочную стоимость*, но затем выцеживает из него большую часть *предпринимательской прибыли*. Тем самым оно консервирует историческую динамику хозяйства, вклинивается между первоначальным накоплением и генезисом капитализма в собственном смысле слова, перекачивает концентрированные денежные суммы из кармана раннебуржуазных предпринимателей в карман крупнейших нефеодалных приобретателей.

Важнейшим коммерческим средством «выжимания губок» была широко поставленная продажа государством «социально-институциональных благ»: административных и судебных должностей, монополий, баналитетов, дворянских званий и титулов. Приобретая должность или звание, энергичный разбогатевший буржуа изымал из сферы частного предпринимательства не только накопленный капитал, но еще и себя самого (ведь государственному служащему и дворянину не разрешались — по крайней мере до последней трети XVIII в. — никакие торгово-промышленные занятия).

Продажа наследственных званий (вместе с соответствующими социальными привилегиями) поначалу было явлением спонтанным: званиями торговали сами их обедневшие обладатели, монархия же получала пошлину с купчей (треть уплачиваемой суммы). В дальнейшем казна взяла на себя роль комиссионера (посредника-перекупщика), а с конца XVII в. государство стало просто учреждать новые и новые продажные звания и должности, превратив процесс вербовки «дворян мантии» из вчерашних буржуа в регулярное доходное предприятие.

Из 10 тыс. дворянских семей, аноблированных в XVIII в., 5510 получили дворянское звание через систему продажи должностей<sup>63</sup> «Высчитано, что лишь в промежуток с 1693 по 1709 г. было создано сорок тысяч мест, за немногим исключением доступных для самой мелкой буржуазии. Страсть буржуа к этим должностям

была поистине беспримерной. Как только кто-либо из них чувствовал себя обладателем небольшого капитала, он, вместо того, чтобы пустить этот капитал в оборот, тотчас же употреблял его на покупку должности»<sup>64</sup>

Есть все основания определить покупку должностей и званий во Франции XVIII в. как основную неофеодальную форму инвестирования раннекапиталистических накоплений. Деньги, по происхождению своему подлежащие новому обмену на наемный труд, отдавались государству в расчете получить затем казенный, абсолютистский доход, набегающий в течение ряда лет (или даже поколений) на наследственные должности и титулы. Таково было все разраставшееся «разбуржуазивание» французской торгово-промышленной буржуазии.

Накануне революции собрание провинции Оверне заявляло в своем наказе: «Есть такие должности, которые в течение менее чем двадцати лет возвели в дворянское достоинство шесть семейств. Если это злоупотребление будет продолжаться все тем же порядком, то в течение какого-нибудь века мы аноблируем всех тех, кто способен заниматься хозяйственными делами, добывать торгово-промышленную прибыль и нести на себе тяжесть налогов»<sup>65</sup>

Коммерческие махинации в практике государственной торговли должностями и званиями достигали поистине пределов возможного. В 1696 г., когда казна остро нуждалась в деньгах, Людовик XIV возвел в дворянское звание пятьсот буржуа по 6 тысяч ливров с головы. Однако уже в 1715 г. правительство аннулировало выданные им дворянские патенты и тут же снова пустило их в продажу. Примерно в тот же период были проведены деспотически-произвольные судебные процессы по поводу так называемых злоупотреблений приобретенными привилегиями, закончившиеся конфискацией имущества у недавно аноблированных буржуа; многократно ужесточалась полетта (государственный налог на приобретенное наследственное звание), взыскивались доплаты за якобы не предусматривавшиеся ранее должностные привилегии и т. д.

Торговля должностями и званиями достаточно ясно обнаруживала, что абсолютная монархия противостоит раннебуржуазному, пуритански дисциплинированному хозяйствованию как царство меркантилистских мошенничеств, коррупции, взяточничества, как опережающая неофеодальная пародия на зрелый, нравственно опустившийся капитализм с его культом крупных денежных состояний.

Во Франции XVII—XVIII вв. деньги еще весьма редко функционируют в качестве капитала: они лишь в ограниченных размерах находят на рынке такой товар, как рабочая сила, и поэтому не могут подчинить себе самих условий производства. Между тем в сфере социальных отношений (межличных и межсословных) деньги получают такую власть, которая вновь будет достигнута лишь при полном господстве капитала над экономикой. Царство



«бессердечного чистогана» уже налицо, и в «ледяной воде эгоистического расчета» уже растопляются сеньоральная честь и вассальная привязанность, достоинство наследственных званий и чистосердечность услуг — все, кроме верноподданничества и раболепства. Последнее соседствует с меркантильно-расчетливым себялюбием и увязывается с ним в едином механизме искания приобретательской выгоды.

Уровень развития товарного производства во Франции XVII—XVIII вв. значительно ниже, чем в капитализирующейся Англии, а вот товарно-денежный фетишизм здесь «на порядок выше». Убеждение в том, что с помощью денег все можно приобрести и подчинить, что они «делают старого молодым, безродного знатным, а безобразного прекрасным», что им присуща иррациональная способность к самовозрастанию и т. д. — неотъемлемый элемент феодально-абсолютистской культуры<sup>66</sup> Опираясь на это убеждение, французские придворные вельможи и финансисты середины XVIII в. вытворяют такие валютные фокусы, практикуют такие изощренные приемы коррупции и кредитно-биржевого грабежа, до которых буржуазные «рыцари наживы» дорастут разве что к концу XIX столетия.

### 3. Французское дворянство как «социальное сословие»

Французская неограниченная монархия была политическим режимом, внутри которого совершалось превращение прежнего феодального сословия в класс крупных земельных собственников. Но суть проблемы в том, что превращение это не дошло во Франции до конца, до «классического примера», поданного Англией, где дворяне сбросили с себя всякие повинности по отношению к государству и присвоили «современное право частной собственности на поместья, на которые они имели лишь феодальное право»<sup>67</sup> Более того, к началу XVIII в. обнаружилось, что формирование класса крупных земельных собственников во Франции шло по пути, который был не только отличен от английского, но и противоположен ему. Оно совершалось не за счет ослабления и сбрасывания повинностей по отношению к государству, а за счет их упрочения и деформирования. Хозяйственная автономия французского помещика (его свобода от прежних сеньоральных и корпоративных стеснений, его право продавать или закладывать землю, злоупотреблять ею или извлекать из нее прибыль) покоилась на ограничениях и обязанностях, которые он принимал на себя как член дворянской касты («особой офицерской и чиновничьей касты», по выражению Энгельса).

Ни одно частное лицо, какими бы статусами и регалиями оно ни обладало, ни одна корпорация, ни даже общество в целом не могли вмешиваться в помещичье распоряжение землей, и в этом смысле французские дворяне (знатные и только что аноблировавшиеся, богатые и беднейшие) обладали «современным правом

частной собственности», равным для всех членов класса землевладельцев-эксплуататоров. Но не менее существенно было и другое: феодальные имения (даже те, которые древнее самой французской монархии), чем дальше, тем определеннее получали значение «пожалования», «надела», предоставленного королем известной категории подданных. Они стояли под знаком верховного монархического права, о котором самодержец из самодержцев, Людовик XIV, высказывался так: «Все достоинства своих подданных короли могут рассматривать как свою собственность. Им принадлежит все, что находится в пределах государства»<sup>68</sup>

Частные владения французских дворян были, иными словами, этакими условной собственностью, право на которую надо было оплачивать и подтверждать военной, административной и придворной службой. Собственность эта подлежала конфискации в случае традиционно-сословного (сепаратистского) неповиновения. Хозяйственная автономия помещика покупалась ценой потери политической автономии территориального правителя и господина, лежавшей в основе средневековых феодальных привилегий.

Означало ли это, что абсолютизм уничтожил прежние привилегии? И да, и нет.

Никогда прежде феодальные земельные владельцы не обладали такими колоссальными (фактическими, социальными и экономическими) преимуществами перед другими группами населения, как в пору неограниченной монархии. Однако юридический смысл этих преимуществ в корне изменился. Из «сословно-органических», причитающихся по «историческому праву» (по «естественному праву» в феодально-аристократическом его истолковании), они — как и сами дворянские имения — превратились в «пожалованные», кастово-классовые преимущества. Привилегии феодального сословия в целом и даже отдельных иерархических его подразделений сохранялись в той мере, в какой *воспроизводились наново*, в значении чиновных и ранговых особых возможностей, все более определенно связываемых с размерами земельной собственности.

На наш взгляд, для анализа причудливой (незрелой и вместе с тем кастово жесткой, кастово исключительной) формы классовой консолидации французских феодальных землевладельцев во Франции XVII—XVIII вв. правомерно использовать понятие «социального сословия», которое в работах молодого Маркса предваряло понятие класса.

«Историческое развитие, — писал Маркс в работе „К критике гегелевской философии права“, — привело к превращению *политических сословий в социальные сословия*. . .» Самый процесс этого превращения «происходил в *абсолютной монархии*. Бюрократия проводила в жизнь идею единства государства против различных государств в государстве. Тем не менее, даже рядом с бюрократией абсолютной правительственной власти *социальные различия* сословий продолжали оставаться политическими разли-

чиями, *политическими* различиями *внутри* бюрократии абсолютной правительственной власти и рядом с ней»<sup>69</sup> И далее: «Сословие в средневековом смысле сохранилось преимущественно лишь внутри самой бюрократии, где гражданское и политическое положение индивида непосредственно тождественны. Различие сословий не является здесь больше различием *потребностей и труда* в качестве самостоятельных корпораций». Оно «развилось в подвижные, непрочные круги, принципом которых является *произвольность*»<sup>70</sup>

В средние века богатство и влияние феодала определялось эксплуататорским использованием не столько земли, которой он владел (домена), сколько территории, которой он распоряжался. В «Капитале» Маркс говорил об этом так: «Могущество феодальных господ, как и всяких вообще суверенов, определялось не размерами их ренты, а числом их подданных, а это последнее зависит от числа крестьян, ведущих самостоятельное хозяйство»<sup>71</sup> Могущество средневекового феодала — это, иными словами, не могущество помещика, применяющего на своей земле подневольный или наемный труд, а прежде всего могущество вотчинника, ландсгерра, обирающего политически подчиненных ему землевладельцев. Именно в качестве вотчинников, владения которых зачастую образуют настоящие «государства в государстве», феодалы и составляют традиционное, политическое сословие, организованное корпоративно-иерархически и имеющее свои, отличные от короны, представительные органы. Что может позволить себе средневековый феодал в качестве землевладельца, зависит от его положения в этой корпорации, от масштабов его политической («поборной») власти. Вассал как помещик находится под опекой сеньора и по строгому счету никогда не обладает полнотой собственности на землю. Неудивительно, что высшая степень собственности свободы, а именно отчуждение земельных имуществ (их дарение, обмен или продажа) — крайне редкое явление в условиях средневековья: только крупнейшие политические властители (принцы, герцоги, князья) могут позволить себе отчуждение земель.

Объявив войну вотчинной государственности и сепаратизму, абсолютная монархия разрушает само феодальное политическое сословие. Абстрактно говоря, она присваивает себе «поборную» власть прежних суверенов и оставляет феодалов при их доменах. Абсолютизм вынуждает к тому, чтобы земля использовалась как главное средство эксплуатации, и обеспечивает помещику необходимые для этого экономические условия. Именно в эпоху абсолютизма продажа земли и использование ее «по типу капитала», т. е. в качестве средства производства, применяющего чужой труд, впервые становится повсеместной формальной возможностью. В какой мере она реализуется на деле, насколько широко распространяется торговля землей и дворянско-помещичье фермерство — особый вопрос, который мы рассмотрим позднее.

Феодал как владелец земли находится в условиях абсолютизма в совершенно особом положении. Оно обеспечивается тем, что дворяне во Франции практически освобождаются от имущественной подати (талли), образующей основу всей государственной налоговой системы, а затем и от сопутствующих ей поборов<sup>72</sup> Это экономическое отличие дворян от других сословий было, если воспользоваться категориальным словарем молодого Маркса, следствием бюрократически удержанных «политических различий»: освобождение от талли мотивировалось тем, что она представляла собой налог, взывавшийся на содержание армии, а дворянство (чем бы оно ни занималось на деле) есть военное сословие, которое «от века платило налог кровью». Военная сила, когда-то обеспечивавшая все привилегии дворянства как «политического сословия», продолжает чтиться и при абсолютизме. Она признается за основу важнейшего социального права дворян — права на беспошлинное землепользование. Положительные сословные привилегии феодального средневековья продолжают существовать в форме отрицательных классово-кастовых привилегий, — в форме прав-изъятий, ставящих дворян вне налогового гнета, «по идее» распространяющегося на всех подданных без исключения. Если в XVIII в. французский землевладелец-простолудин хозяйствовал под прессом своего рода государственной «продразверстки», отнимавшей у него более половины дохода, когда земля велика, и весь доход, когда она мала, то землевладелец-дворянин (и даже пользующийся его землей арендатор) отделялся самым скромным налогом. В канун Французской революции это неравенство в исходных условиях землепользования оскорбляет больше, чем все личные привилегии дворян. Наказы «третьего сословия» переполнены жалобами, общий смысл которых сводится к следующему: «Податное бремя стало невыносимым именно потому, что самым сильным людям, наиболее способным нести его на своих плечах, удалось избавиться от него и сбросить его на плечи более слабых. При этой государственной системе человек платит тем менее, чем более он способен платить»<sup>73</sup>

Отняв у прежних феодалов-вотчинников их политическую, «поборную» власть, централизовав и усилив эту последнюю, неограниченная монархия одновременно вывела дворян (этих если не кровных, то социальных наследников феодальной знати) из-под вездесущего «налогового пресси». Но этим негативным благом дело не ограничилось.

Во-первых, абсолютистское государство сохранило за владельцами крупных имений часть традиционной «поборной» власти. Отняв у них право управления, оно оставило без изменений многие права взимания и наказания, своего рода узаконенные реликты прежнего «вотчинного» господства<sup>74</sup> Свободный от ответственности ландсгерра, феодал эпохи абсолютизма наследовал, а затем и ужесточал практику поземельного доходного хищничества, насилия и вероломства.

Во-вторых, значительная доля налогов, взимаемых неограниченной монархией с податных сословий, поступала в распоряжение неподатного дворянства и (по крайней мере, с начала XVIII в.) распределялась между членами этого класса в достаточно строгом соответствии с размерами их земельной собственности.

Ипполит Тэн, консервативно-аристократический критик Французской революции, нарисовавший тем не менее убийственную обличительную картину абсолютистского «старого порядка», следующим образом характеризовал покровительственную деятельность монархии: «Так как дворянство считается украшением трона, то понятно, что на владельце трона лежит обязанность подновлять позолоту дворянства»<sup>75</sup> Разъясняя смысл этой констатации, Тэн подробно говорит о королевском фаворитизме, опирающемся на механизм бюрократии и усугубляющем как социальную привилегированность дворянства в целом, так и имущественно-социальную стратификацию внутри дворянского сословия (вспомним слова молодого Маркса о превращении сословных различий «в подвижные, непечные круги, принципом которых является произвольность»).

Главная и наиболее выразительная форма королевского фаворитического произвола — это раздача доходных должностей — синекур. Крупнейшие из феодалов из поколения в поколение удерживают за собой «тридцать больших губернаторств, семьдесят генерал-лейтенантств, четыреста семь особых губернаторств и т. д. Каждое из этих мест дает от 20 до 200 тысяч ливров годового дохода»<sup>76</sup>

Тэн специально обращает внимание на то, что должности, даруемые королем, «лишены всякого значения и существуют лишь для парада», что гораздо проще было бы «давать деньги прямо, без всяких мест подобного рода»<sup>77</sup> и что, по сути дела, речь идет просто о бюрократически замаскированных феодальных рентах, выплачиваемых государством.

В XVII в. ренты эти распределяются прежде всего по критерию знатности (размеры феодальных земельных владений влияют на них постольку, поскольку они сопутствуют знатности). Доходные должности (а также пенсии, субсидии, премии) даруются прежде всего родовой аристократии. Она получает их как бы «по историческому праву», как бы в порядке уплаты за «политические» сословные привилегии, отнятые у ее самовластных предков. Княжества, герцогства и графства, стертые с политической карты, все еще продолжают существовать в сметах королевских синекур и подачек. Мотив компенсации (материальной компенсации политического ущерба) скрыто присутствует во всех актах покровительства по отношению к родовитому дворянству и обнажается как раз в самых нелепых, самых комичных примерах сострадательного монархического произвола<sup>78</sup>.

В дальнейшем, однако, государственные ренты, начисляемые на знатность, сами вкладываются в земли и родовитость все чаще предъявляет свои претензии к престолу через размер земли.

Последний становится главной гарантией близости ко двору, а значит, и главной гарантией обогащения за счет государства. К середине XVIII в. устанавливается суммарное (так сказать, среднестатистическое) соответствие между степенью знатности и масштабами земельного богатства. Самыми крупными феодальными землевладельцами являются король и принцы крови; за ними следует потомственная титулованная аристократия; далее — родовитое (*gentilhomme*)<sup>79</sup> и аноблированное дворянство, разделяющиеся на «дворян крови» и «дворян мантии». Границы между этими внутрисословными категориями достаточно подвижны и все-таки членят господствующий класс иерархически, выстраивая средневеково-феодальную «лестницу привилегий» на новой, социальной основе.

Речь идет об иерархии неофеодального богатства, воплощением и мерой которого является *земля в соединении с титулом*. Владение синтезирует в себе собственность и избранность (знатность), собственность и принадлежность к привилегированной касте, собственность и гарантии государственного покровительства. Земля в соединении с титулом обеспечивает возможность беспрепятственного внеэкономического принуждения, осуществляемого «частными» хозяйственными субъектами. Она сразу заключает в себе (1) право-привилегию на беспошлинное доходное землепользование (на прибыльную эксплуатацию чужого труда); (2) право-привилегию на сохранение реликтов традиционной «поборной» и карательной власти (на культивирование кабальных форм чужого труда); (3) право-привилегию на присвоение известной доли богатства, выжатого из податных сословий с помощью государственного налогового пресса.

Именно эти права-привилегии образуют базис существования дворянства как «социального сословия», и именно отрицание этих прав составит сущность Французской революции как *социального переворота*.

Права-привилегии, которыми в условиях абсолютизма обладают дворяне-землевладельцы, могут рассматриваться как аналог (и вместе с тем как антитеза) средневеково-феодальных вотчинных привилегий на произвол.

Но что еще более знаменательно, эти же права могут трактоваться в качестве аналога (и вместе с тем опять-таки в качестве антитезы) тех возможностей, которыми в условиях развитого товарного производства располагают *только обладатели капиталов*.

Несомненное сходство дворянского домена с капитализированными денежными состояниями заключается в том, что при известной оптимальной величине он обретает и оптимальную конкурентную способность, отсасывает (как бы по закону «средней нормы прибыли») доходы других, менее крупных или нетитулованных землевладельцев, притягивает к себе деньги и за счет этого может как бы автоматически увеличиваться в размерах.

Но сходство это существует лишь на почве коренного социально-исторического различия.

Капитал обнаруживает свою способность притягивать деньги и «откладывать золотые яйца» при наличии развитых товарно-денежных отношений, свободной рабочей силы и независимости экономической жизни от государственного вмешательства. Что касается дворянского домена, то он, напротив, обогащает своего владельца только благодаря систематической хозяйственной экспансии абсолютистского государства — только за счет централизованного и неравного налогового бремени, жесткой регламентации экономической инициативы, принудительного регулирования цен, сохранения крепостной и полукрепостной зависимости значительных категорий крестьянского населения и т. д. Более того, дворянин-земледелец процветает как раз в той мере, в какой ему удастся быть замеченным государством, привлечь к себе абсолютистски-бюрократическую опеку, социально приблизиться к монарху и казне.

Здесь кроется глубокое противоречие неофеодальной хозяйственной практики. Владелец земли, соединенной с титулом, должен работать на титул, чтобы обогащаться с земли. Он может позволить себе рентабельное землепользование лишь в той мере, в какой уже добился известного успеха на поприще искания чинов, льгот, протекции и милостей. Тот же абсолютистский порядок, который дает дворянину привилегию на прибыльное хозяйствование, одновременно и отвлекает его от хозяйственной деятельности, препятствует производительному употреблению доходов с земли, вынуждает к крупным затратам на представительство, на взятки, на оплату «чина и ранга».

На наш взгляд, именно это противоречие объясняет горькую судьбу экономически независимого дворянского хозяйствования во Франции XVII—XVIII вв.

Невозможно отрицать, что права-привилегии владельца дворянского домена уже с самого начала побуждали его к фермерскому хозяйству того же типа, какой утвердился в Англии после революции 1642—1649 гг. На деле, однако, помещичье фермерство получило во Франции лишь ограниченное распространение; что еще более существенно, по мере развития абсолютизма доля этого фермерства в дворянском землепользовании убывала, а форма его делалась все более отличной от английского образца. А. Д. Люблинская, рассматривающая этот феномен на фоне хозяйственных отношений формирующейся абсолютной монархии, говорит о нем как об одном из отрадных и обнадеживающих: «Не имея права вкладывать деньги в торговлю, новые дворяне вели на своем домене весьма прибыльное фермерское хозяйство, сохранив при этом в неприкосновенности всю прежнюю систему сеньоральных отношений»<sup>80</sup>. Л. А. Пименова, трактующая помещичье фермерство из условий второй половины XVIII в., оценивает его экономический потенциал весьма сдержанно: фермерское хозяйство встречается лишь на севере страны (в сфере ближайшего воздействия нидерландского и английского примеров), прибыльность его низка, место традиционных сеньоральных отно-

шений занимают различные формы прямой кабальной зависимости крестьянина от помещика<sup>81</sup> А. З. Манфред, исследователь, менее всего склонный к недооценке развития буржуазного хозяйственного уклада в предреволюционной Франции, вынужден заметить тем не менее: «В отличие от Англии, где еще в XVI—XVII вв. капиталистические отношения довольно глубоко проникли в сельское хозяйство, где помещик перестраивал свое хозяйство на новый, буржуазный лад. во Франции накануне буржуазной революции развитие капиталистических отношений в деревне было все еще слабым»<sup>82</sup>.

Господствующей формой дворянского землепользования во Франции было дробление домена на мелкие участки и сдача их крестьянам в исполную аренду. Дворянин-землевладелец действовал при этом как полновластный частный собственник, но ничем не напоминал рентабельно хозяйствующего английского джентри. Он был скорее «аграрным ростовщиком», который спекулирует на крайней земельной нужде крестьянина и «выручает» его за грабительскую арендную плату. Закабалаясь через ее непосильность, через свой растущий долг, крестьянин делается «незаконным крепостным», из года в год отдающим помещику весь прибавочный земледельческий продукт, а иногда и значительную часть необходимого. Зависимость от помещика защищает крестьянина-арендатора от государственных поземельных поборов, но долг арендной платы заставляет его отдавать дворянину-защитнику ничуть не меньше того, что независимый земледелец-цензитарий, изнывающий под налоговым гнетом, отдает королю.

Предприимчивость английского джентри рождала на свет новые формы эксплуатации наемного труда, новую технику и агрономию; остаточная приобретательская активность французского крупного землевладельца, сосредоточенного на проблемах кастово-бюрократического возвышения, не производила ничего, кроме новых юридических уловок и хитростей. С их помощью он до нищеты обирал своего полупатриархального арендатора, который дедовскими орудиями обрабатывал вконец истощенную почву. «Земля трудилась за дворянина»; она оскудевала, но приносила ему доход с автоматической регулярностью ссудного процента. И чем откровеннее делалось это отношение, тем больше оснований было для того, чтобы вообще переложить тяжесть практических хозяйственных забот на плечи наместника — судебного пристава, управляющего или откупщика.

Во французской хозяйственной истории нет, пожалуй, фигуры более мрачной, чем откупщик — чиновник, который за деньги приобретал у помещиков право взимания местных поборов, долгов и недоимок.

Во второй половине XVIII в. корыстолюбие, безжалостность и коварство откупщика осуждается не только публицистами «третьего сословия», но и патриархально настроенными дворянскими писателями. «Это настоящий алчный волк, выпущенный на волю! — восклицает аристократ Ренольд. — Он умеет вытянуть



из земли все приносимые ею доходы вплоть до последнего су; он безжалостно давит крестьян, доводит их до нищенства и заставляет земледельцев разбегаться куда глаза глядят; он делает господина ненавистным для его подвластных»<sup>83</sup>

Эти сентиментальные сетования немало способствовали тому, что в позднейшей исторической и историко-экономической литературе откупщик неоднократно аттестовался как особая разновидность «промышленников-эксплуататоров, которые купили должность для извлечения из нее известных выгод» (И. Тэн). В. Зомбарт видел в нем одного из наиболее циничных представителей зарождающегося «капиталистического духа».

На деле волчий характер откупщиков — это нефеодалный экономический характер самого французского дворянина, но только отчужденный от него и перенесенный на его профессионального уполномоченного. Покупка последним права взимания лишь маскирует его простое приобщение к дворянскому эксплуататорскому доходу. Противопоставлять откупщика дворянину-землевладельцу в качестве самостоятельного и инородного по отношению к нему экономического персонажа так же нелепо, как противопоставлять фабричного управляющего или надсмотрщика капиталисту-фабриканту.

Отчуждение и перепоручение классового интереса (классово-экономического характера, классовой воли) — важнейшая черта дворянства как «социального сословия». Политико-экономически это отношение реализуется через само существование неограниченной монархии, которая и есть классовая воля дворянства, конституированная вне и независимо от институтов его непосредственного сословного волеизъявления. Практико-экономически это же отношение представлено в способе существования дворянина как земельного рантье, как паразитарного придатка к домену, доход с которого добывается *за него и для него* государственными чиновниками, откупщиками и управляющими.

Лишив феодалов былой вотчинной власти, заменив их на почве территориального управления интендантами и другими административными лицами, абсолютистское государство превращает господствующий класс в своего рода политического иждивенца. «На долю дворянства, отстраненного от политических дел, — писал Энгельс, — выпадает грабеж крестьян, государственной казны и косвенное политическое влияние через двор, армию, церковь и высшую администрацию»<sup>84</sup>.

К середине XVIII в. и эти каналы остаточной социальной активности становятся все более малочисленными и узкими.

Во-первых, как мы только что показали, функция «грабежа крестьян» отчуждается от дворянина-землевладельца и переносится на его платных заместителей. Сам дворянин просто персонафицирует долги земледельцев. Видя благородного господина, крестьяне, говорит И. Тэн, вспоминают «замковую башню, где хранятся архивы с описанием земель и имуществ». Для них он вообще не человек с известным душевным складом, а «сущест-

ство странной породы, какой-то всеобщий кредитор, заставляющий платить себе за то, что он ничего не делает»<sup>85</sup>

Передав свою экономическую личность управляющим и откупщикам, дворяне сплошь и рядом заболевают паразитарно-барской гуманностью. «Их характер, — пишет Тэн, — не имеет в себе ничего феодального; это люди „чувствительные“, мягкие, очень вежливые и изящные в обращении, довольно образованные и начитанные, любители общих фраз, которые готовы легко и живо и охотно поддаться всякому душевному волнению. .». «Они оказываются вредными, не будучи злыми, — добавляет Тэн с романтической грустью. — Зло, которого нет в их характере, исходит от их положения»<sup>86</sup> Что касается повседневного способа существования этих чувствительных кровососов, то, как засвидетельствовал Шатобриан, они обычно принадлежат к разряду «заядлых пьяниц и охотников за зайцами, отрешенных от всяких осмысленных дел»<sup>87</sup>

Во-вторых, в ряду институтов, с помощью которых дворянин участвует в «грабеже казны» и добывается «косвенного политического влияния» (Энгельс, как мы помним, причисляет к ним двор, армию, церковь и высшую администрацию), двор с конца XVII в. занимает совершенно исключительное, ключевое положение.

Продвигаться «наверх» путем обычной армейской, административной или пасторской службы — это удел выходцев из «третьего сословия» или беднейших дворян. Дети крупных землевладельцев обычно совершают свою карьеру ускоренно, окольно, с помощью протекций, которые приобретаются при дворе. От этих же протекций в решающей степени зависит и судьба льгот, обеспечивающих реальную доходность дворянского домена.

Королевский двор XVII—XVIII вв. — один из самых загадочных общественных институтов. В свете выбранных нами основных понятий он может быть охарактеризован следующим образом. Двор есть упорядоченное личное окружение монарха как неофеодального рантье, как праздного владельца крупнейшего и доходнейшего в стране дворянского домена. Если абсолютистское государство (т. е. правительство, администрация, армия и т. д.) может рассматриваться как отчужденная классовая воля господствующего «социального сословия», то двор представляет собой центр самой неотчужденно-сословной консолидации дворян. Решения, вырабатываемые при дворе, оказывают огромное влияние на ход государственных и хозяйственных дел, но сам способ их выработки не является государственно-деловым. Они принимаются в обстановке узаконенной паразитарности, условного отрешения дворян как «гостей короля» от их правительственных, административных или хозяйственных функций.

Придворная жизнь — это социально заданный способ существования, своего рода обязательный кастовый ритуал. При Людовике XIV «считалось провинностью со стороны самых знатных особ государства не делать из двора своего постоянного место-

пребывания; людям менее знатным ставилось в виду их редкое появление при дворе; человек же, не появлявшийся при дворе никогда или почти никогда, мог рассчитывать на верную немилость. С этого времени для самых знатных вельмож государства, духовных и светских. самое главное занятие их жизни, их настоящий и единственный труд будет заключаться в старании находиться в каждый момент дня и ночи где-нибудь на глазах короля, чтобы иметь возможность ловить каждый его взор, каждое его слово»<sup>88</sup>

Этот труд и старания, вырастающие на почве чистой обеспеченной праздности, уже не просто функционально, но пространственно, физически отделяют помещиков от поместий, разрывают связь дворянина с его земельным владением.

Характеризуя отличие буржуазной земельной собственности от средневеково-феодальной, Маркс замечал: «капиталистический способ производства настолько разрывает связь земельного собственника с землей, что последний может провести всю свою жизнь в Константинополе, между тем как его земельная собственность находится в Шотландии»<sup>89</sup> Во Франции XVIII в. буржуазной земельной собственности нет и в помине, но разрушение средневеково-феодальной привязанности к земле уже идет полным ходом. Среди дворян-магнатов немало таких, что с юности не видят родного, кормящего их домена и обретаются если не в Константинополе, то в Версале, Париже или в крупных провинциальных городах, где существуют своего рода «дочерние дворы» — резиденции губернаторов и вельмож. Типичный английский джентри Артур Йонг, посетивший Францию незадолго до революции, с удивлением замечал: «Только ссылка в состоянии заставить французское дворянство решиться на то, что мы, англичане, делаем по собственному вкусу, то есть жить в своих поместьях, чтобы улучшать и украшать их»<sup>90</sup>

Придворная жизнь — это идеальная форма времяпрепровождения для дворянина-рантье с отчужденным материально-практическим интересом. Она организована так, чтобы систематически вытеснять житейскую, хозяйственную и даже экзистенциальную озабоченность и серьезность. Экономическая заинтересованность сохраняется в придворном в форме самой примитивной импульсивной алчности (готовности в нужный момент урвать монаршую подачку), общий же строй его поведения покоится на самоотчуждении, самоотрешении, на принципиальной и признанной неподлинности. Это из поколения в поколение продолжающаяся кастовая игра, внесценическое актерство, искусство развлекаться и пребывать в отвлечении от себя самого. «Развлекаться, — пишет о придворной жизни И. Тэн, — значит отвернуться от себя, расстаться с собственной особой, а чтобы хорошенько уйти от себя, нужно переодеться в другого, стать на его место, надеть на себя его маску и играть его роль»<sup>91</sup> Не случайно писатели XVIII в. так часто сравнивали королевский двор с театром, с бесконечной «стоактной оперой», с гигантским салоном, в затеях которого

участвуют тысячи людей. «Умение вызывать слезы и смех других, оставаясь при этом холодным» — умение, к которому так пристально приглядывается Дени Дидро и своем «Парадоксе об актере», — это не просто талант артиста-профессионала. Речь идет о хладнокровном лицедействе целого общественного слоя, о его потомственном притворном бытии. «Реформаторы и моралисты вводят театральное искусство в воспитание детей. В те времена театр приготавливает человека к свету, как свет приготавливает к театру; потому что, как в театре, так и в свете, человек постоянно находится на виду у всех и делает все напоказ. .» Дело доходит до того, что «люди перестают понимать жизнь, которая не была бы рядом переодеваний, преображений, удачных выходов на сцену и красивых уходов со сцены»<sup>92</sup>

Гений придворности, аноблированный сын часовщика, Пьер Бомарше так переживает свою встречу с гением раннебуржуазной деловитости Бенжамином Франклином, посетившим Францию незадолго до революции: «...его подавило сознание, что этот человек неизмеримо больше его, Пьера. . Он всегда считал, что главное не быть, а казаться. *Par être, paraître*. На этом убеждении он строил все свое внутреннее и внешнее существование. Важно не то, что ты думаешь, а то, что говоришь. Важно не то, сколько у тебя денег, а то, сколько ты можешь показать. Важны не те идеалы, что у тебя в груди, а те, которые ты исповедуешь публично»<sup>93</sup>

«Казаться, а не быть», «казаться, чтобы быть», «выглядеть богатым и безбедным для достижения реального богатства» — таковы основные императивы, на которых покоится участие дворян в придворном спектакле. Отрешение от действительного социального характера образует его снова и снова воспроизводящееся содержание. Чем более ожесточается неофеодалное угнетение, чем дальше заходят бесчинства откупщиков, чем страшнее последствия государственного налогового гнета, тем безмятежнее, тем идилличнее должна течь светская жизнь. «Боги, — иронизирует Вольтер, — поставили королей только для того, чтобы устраивать ежедневные празднества и непременно разнообразные. Судебные процессы, интриги, войны и распри попов, пожирающие человеческую жизнь, просто нелепы и чудовищны; забудем о них, ибо человек рожден для радости»<sup>94</sup>

Это, конечно, гипербола, но гипербола, выражающая самую суть описываемого явления, схватывающая «идеально-типические» характеристики придворно-светского сознания. Отчуждение практико-экономического характера дворянина как землевладельца находит завершение в гедонистическом легкомыслии дворянина как придворного. Условием его сословного престижа, его успеха в свете становится своего рода социальный инфантилизм. Придворный должен быть по-ребячьи уверен, что нужды и заботы вообще противны природе людей, иррациональны и аномальны. Нормально же, «чтобы житейские удобства, роскошь и удовлетворение били ключом, являлись как бы сами собой. . чтобы светский

человек мог совершенно естественно и без собственного вмешательства находить постоянно золото в своих карманах, изящное платье в своем гардеробе, напудренных лакеев в своей передней, раззолоченную карету у своего подъезда и изысканный обед на своем столе»<sup>95</sup> Или, как это парадоксалистски выражает Вольтер, нормально, чтобы среди предметов первой необходимости самое первое место принадлежало роскоши и избытку.

Важно подчеркнуть, что гедонистическое легкомыслие — не просто спонтанно выросшее умонастроение придворной знати, а предписанный ей способ поведения, то и дело ввергающий в лишения и жертвы. «Жизнь как праздник» дорого стоит и требует повторяющихся крупных затрат. Дисциплина двора — это дисциплина регулярного престижного «перепотребления»<sup>96</sup>, тем более разорительного, чем беднее дворянин. Ведь двор представляет собой сцену, на которой «всякий пробел или недостаток в украшениях или в штате слуг поражает. таким же неприятным образом, каким нас поразила бы дыра на нашем платье»<sup>97</sup>.

Возникает порочный круг нефеодалного богатства. Чтобы добиться протекций, синекур, пенсий, правовых льгот, которых требует положение титулованного земельного собственника, дворянин должен практиковать расточительство. Откровенно расходное хозяйствование оказывается условием доходности земли (условием притягивания к ней денег из казны или новых средств внеэкономического насилия, обеспечивающих прибыльную эксплуатацию крестьян). Гедонистическое легкомыслие в свете нередко сопровождается домашним скряжничеством. Вся структура приобретательского расчета приходит в негодность; делается непонятным, что для чего является средством: деньги ли нужны для приобретения потребительных стоимостей или потребительные стоимости известного рода для успешного стяжания денег; богатство ли обеспечивает приобщение к власти или наоборот. Отчаянное престижное мотовство соседствует со скопидомством, рассудочный практицизм — с прожектерством, вера во всевластие денег — с верой во всеисилие власти. Дворянин вынужден метаться между идеалом хорошо оплачиваемого королевского любимца и идеалом удалившегося от света, нелюдимого и скрытного «собиравателя сокровищ». Широкое признание в дворянской среде получает скептико-пессимистический утилитаризм маркиза де Ларошфуко, демонстрирующего в своих «Максимах», что все расчеты практичного ума, скорее всего, доказывают лишь то, что на него нельзя положиться.

Сомнительность и неприглядность дворянски-придворного образа мысли, обладатель которого, если воспользоваться известной метафорой И. Канта, «не ведает никакого прочного принципа, а мечется туда и сюда, подобно туче комаров»<sup>98</sup>, особенно заметны на фоне той работы по выработке строгой и упорядоченной стратегии хозяйственного поведения, которую проделывают в XVII—XVIII вв. раннебуржуазные идеологи.

В кальвинистски-пуританской религиозной идеологии, а затем

в учениях экономистов-физиократов и теоретиков «разумного эгоизма» энергично отстаиваются такие установки, как «трудолюбие, воздержание и бережливость»; дисциплина предпринимательского призвания; неприятие социального (а заодно и сценического) актерства; серьезность жизненных решений; признание высокого достоинства земледельческого труда и обязанностей землевладельца; тщательное взвешивание склонностей и страстей на весах разума и т. д. Расходное хозяйствование и гедонистическое легкомыслие дворянских верхов критикуются как явления, пагубные для нравственного и экономического здоровья нации. И это несмотря на то, что расточительство придворного дворянства было одним из факторов, содействовавших развитию раннего капиталистического предпринимательства (вплоть до революции наиболее доходным занятием французских мануфактур было производство предметов роскоши, т. е. дорогостоящего реквизита придворных спектаклей). В критике разорительного «версальского фейерверка» раннебуржуазные идеологи выходят за рамки узкоклассовой корысти и поднимаются до общенравственного, общедемократического осуждения барской распушенности.

Здесь уместно вспомнить легенду, пушенную в ход романтическими критиками генезиса капитализма (писателями типа Г. Зиммеля, В. Зомбарта, А. Тойнби), а затем подхваченную разными течениями историко-экономической литературы. Это легенда об исключительной безжалостности ранних капиталистических предпринимателей (ядро которых образуют, как предполагается, чужаки-иммигранты: протестанты в католических странах, католики — в протестантских, а евреи — повсеместно) и о патриархальной снисходительности феодальной знати — своей, отечественной, которая, возможно, и порола, и вешала, и обирала до нитки, но никогда не доходила до циничного бездушия английского работного дома.

Рассмотрим лишь один, достаточно выразительный пример.

«Овцы поели людей» — так звучало известное обвинение по адресу обуржуазившихся английских дворян, затеявших беспощадный процесс огораживания крестьянских общинных земель. Но мало кто помнит, что в пору, когда процесс этот достиг апогея, во Франции распространилось другое иронически горькое обвинение: «Зайцы поели земледельцев». Речь шла о зайцах (шире говоря, о дичи: зайцах, козулях, оленях), которые разводились в помещичьих угодьях и опустошали крестьянские поля. При этом земледелец-простолоудин не имел права не только убивать или отлавливать, но даже прогонять со своего надела эту скачущую и жрущую дворянскую собственность. В некоторых районах уничтожалось около половины крестьянских посевов, земледельцы покидали деревни, поля превращались в пустоши, дворяне лишались своих доходных арендаторов и чинщиков, но зайцы господ по-прежнему оставались господами крестьян.

Захват общинных земель и превращение их в пастбища для овец был, конечно, одним из самых безжалостных процессов

во всей аграрной истории Западной Европы. Но нефеодалная пародия на этот процесс, разыгравшаяся во Франции, превосходила его по тупой мерзости. В огораживаниях присутствовал хотя бы здравый хозяйственный смысл. Господские охотничьи потравы крестьянских полей были безжалостно нелепы. К систематическому налоговому обездоливанию земледельца, которое обеспечивало само существование дворян как «праздного забавляющегося сословия» (и которое, заметим, осуществлялось с тем же утилизаторским бездушием, что и функционирование английского рабочего дома) добавлялась еще «простота хуже воровства», стихийная разрушительность барских забав.

Систематические охотничьи потравы — лишь один из многих фактов, свидетельствующих о том, что к середине XVIII в. верхи французского дворянства, в течение столетия косневшего под отечески-деспотической опекой неограниченной монархии, вступают в фазу нравственно-социального вырождения. Они утрачивают понимание долгосрочных экономических интересов своего сословия и обманываются в реальном смысле новых политических учений; они делаются равнодушными ко всему, что выходит за временные рамки налично-повседневного существования («после нас хоть потоп»), впадают в религиозный индифферентизм и перестают ощущать за собой какие-либо обязанности перед нацией. Дворянские верхи пытаются этнически отделить себя от народа (форсируют еще в XVII в. родившуюся легенду об отличии «благородных франков» от «низких галлов») и все чаще относятся к собственной стране с презрительным равнодушием интервентов и колонизаторов.

Мемуарная литература XVIII в. доносит до нас многообразные симптомы самоуниженного придворного инфантилизма.

Крупнейшие землевладельцев постигает недуг полной экономической дисквалификации: они не ведают размеров своих имуществ и задолженностей, затрат и ресурсов, не говоря уже о бедствиях тех, кто их содержит и кормит. Социальные и церковно-религиозные проблемы становятся сценарным материалом для дворянской салонной риторики, а в ряду персонажей придворного спектакля появляются тираноборец и антицерковник. Необходимость церкви для народа безоговорочно признается, но ощущение связи между теологическим мировоззрением и основами феодального господства становится все более зыбким. В свете распространяются фривольные, гедонистически игривые варианты безбожия, — подобные тем, что в конце XV в., в преддверии Реформации, имели хождение при упадочно-аристократичном папском дворе. «Никто, — пишет маркиз д'Аржансон в 1753 г., — не решается более говорить в пользу духовенства в хорошем обществе; это стыдно, и на вас начинают смотреть, как на друга инквизиции. Было замечено также во время парижского карнавала, что никогда еще не появлялось на балах так много масок. . шаржирующих епископов, аббатов, монахов и монахинь»<sup>99</sup> «Лакеи отлично знают, что господа посещают церковь только для них», — признается Мерсье

в 1783 г., а граф де Гонкур решается на следующий общий приговор: «Никогда еще высшее общество не удалялось до такой степени от христианства. В его глазах всякая положительная религия есть не что иное, как народное суеверие, годное только для ребят и для простаков, но никак не для знати»<sup>100</sup>

Привилегированные из привилегированных образуют своего рода тайную ложу, где тешат себя беседами о несправедливости сословных и ранговых привилегий. На условии кастовой замкнутости в салонах допускается самая дерзкая критика пороков и бесчинств правящей касты<sup>101</sup>. Но та же элитарность, которая требует не доверять черни и запирается от нее, в крайних своих выражениях — в форме полного презрения к невежественным низам, позволяет вообще не стесняться ушей черни. Анализируя материал разнузданной обоюдной критики правительства и дворянских парламентов в официальной печати 1783 г., Алексис Токвиль пронизательно замечал: «Так как народ в течение ста сорока лет ни разу не показывался на арене государственных дел, то совершенно перестали думать о том, что он может когда-нибудь появиться на ней. Его сочли глухим и... стали о нем рассуждать, не стесняясь его присутствием. Люди, имевшие больше всего оснований опасаться его гнева, громко говорили в его присутствии о тех жестоких несправедливостях, жертвою которых он всегда был; они указывали друг другу на те чудовищные пороки, которые гнездились в учреждениях, наиболее давивших его; они красноречиво описывали, как плохо он вознаграждается за свои бедствия и за свой труд. Говоря это, я имею в виду не оппозиционных писателей, но само правительство с его главными агентами и самих привилегированных». Ведь именно им, при их уже неизлечимом сословном высокомерии, «должно было казаться несомненным, что народ слушает, не понимая»<sup>102</sup>

Еще чаще случалось, что, заигрываясь на своих элитарных подмостках, дворянская знать вдруг вовлекала на них улицу в качестве материала для своего рода театральной массовки и фрондировала перед народом, забывая, что он уйдет со сцены и додумает все услышанное своим умом. Выразительный пример такого «нарушения правила рампы» зарисовал Л. Фейхтвангер в романе «Лисы в винограднике».

В 1778 г. в зале одного из парижских отелей была поставлена комедия Бомарше «Безумный день, или Женитьба Фигаро». В ложах и партере сидела знать, на галереях теснилась разночинная публика. Перед началом спектакля был зачитан запрет, наложенный на комедию королем. «На миг воцарилась глубокая тишина. Потом раздался громкий свист — свистел принц Карл. Кто-то громким басом произнес: „Неслыханно! Это тирания!“ Все узнали голос маркиза Полиньяка. И тогда все разодетые дамы и господа начали шуметь, свистеть и орать: „Произвол, тирания!“ . Перед театром собралась толпа любопытных. Она подхватила крики разочарованной знати. Повсюду только и слышалось: „Произвол, тирания!“ Вечером во всех тавернах и кофейнях орали:



„Нам запрещают нашего Бомарше! Деспотизм, произвол, тирания!“<sup>103</sup>

Но, несомненно, самой крупной, самой театральной экстравагантностью классово-бесхарактерного дворянского сословия была салонно-элитарная поддержка, которую оно во второй половине XVIII в. оказало философской и политической литературе, решительно отстаивавшей идеи бессословного общества. Поддержка эта была столь очевидной, что вызывала у историков мысль о «салонно-дворянском» происхождении французского Просвещения (в ослабленной, компромиссной версии «смешанной, дворянско-буржуазной культурной элиты» она отстаивалась и в последнее время во французских исторических исследованиях)<sup>104</sup>

Французское Просвещение — раннебуржуазное идеологическое движение; таково оно и по своим интернациональным содержательным истокам, и по типу воздействия на последующее социально-политическое развитие, и даже по составу его лидеров и прозелитов<sup>105</sup>

Вместе с тем невозможно отрицать, что важнейшим рассадником просветительских учений оказались в середине XVIII столетия именно дворянские придворные кружки и салоны. Попытка объяснить этот факт не раз толкала исследователей на путь редукативных, вульгарно-социологических подстановок: в составе дворянства отыскивались оппозиционные фракции, особое, «аутсайдерское» положение которых могло бы обусловить восприимчивость к раннебуржуазной идеологии. Но очевидная несообразность состояла в том, что и концепции просветителей, и сами просветители пользовались протекцией прежде всего высшей знати, не имевшей, увы, никаких предрасположений к буржуазности.

На наш взгляд, дворянство делалось благосклонным к Просвещению не в меру приобщения к способу восприятия мира, свойственного «третьему сословию», а в меру утраты всякого классового сознания и погружения в условно-кастовый, придворно-светский мираж<sup>106</sup>.

Процесс приобщения французских дворянских верхов к просветительским идеям и концепциям должен рассматриваться не в истории свободомыслия, а в истории сословной патологии. Реальные содержательно-смысловые последовательности (скажем, движение от скептицизма к деизму и атеизму; от П. Бейля к Вольтеру и далее к Руссо) почти ничего не дают для его понимания. Здесь гораздо важнее учет самих преобразований придворного ритуала, социально-заданных смещений салонной моды, и самая утонченная история идей не даст для этого больше, чем, скажем, следующее наблюдение английского путешественника Вальполя, посетившего Париж в 1765 г.: «Люди света превратились в философов по той причине, что „щеголи устарели“». Если и есть в новом материализме нечто такое, что им действительно пришлось по вкусу, так это пикантность парадокса. Это

просто школьники из хорошей семьи, которые строят разные проказы своему учителю духовного звания»<sup>107</sup>

Вплоть до революции дворянские верхи просто не видели радикального содержания просветительских учений. Идея равного для всех «естественного права», социально-политическая по самому существу, воспринималась ими как гуманно-этический принцип или как новая риторическая формула для обозначения патриотического единства нации. Это была слепота аутизма, слепота иной «естественно-правовой» очевидности, внушенной десятилетиями подопечного паразитического существования, когда самые рафинированные потребительные стоимости притекали к владельцу земли с природной регулярностью ссудного процента. В документе, признанном классическим, — в воспоминаниях графа де Сегюра, написанных уже после революции, об этом говорилось так: «Свобода, каков бы ни был ее язык, нравилась нам своим мужеством, равенство своей респектабельностью. Человек любит снисходить до нижестоящих, пока уверен, что может снова подняться на свое место, как только захочет; поэтому и мы, не предвидя ничего дурного, старались пользоваться и выгодами патрициата, и прелестями плебейской философии. Мы не воображали, чтобы эти битвы пером и словами могли нанести какой-нибудь ущерб тому высшему существованию, которым мы наслаждались и которое казалось нам незыблемым»<sup>108</sup>

Взращивание антифеодальных оппозиционных учений в аристократических дворянских салонах — это, возможно, самая выразительная примета «придворного кретинизма», кастового умственного упадка французских феодальных верхов. Но не менее симптоматичным было и то сопротивление, которым *дворянство в качестве сословия* встречало новые государственные мероприятия, направленные на обеспечение основных интересов *дворянства как класса*.

70—80-е годы XVIII столетия — время отстаивания экономических реформ, затеянных такими видными государственными деятелями Франции, как Ж. Б. де Машо, д'Арнувиль, Р.-Н. де Люп, А.-Р.-Ж. Тюрго, Ж. Неккер и Ш. А. де Колонн. О их конкретном содержании мы скажем позднее, а пока ограничимся исходной общей характеристикой.

Предреволюционные реформистские начинания неограниченной монархии представляли собой попытку спасти неофеодальное государство от полного финансово-экономического краха ценой перехода к послабительному режиму «просвещенного абсолютизма».

Физиократически ориентированные правительственные верхи предлагали отказаться от некоторых традиционных привилегий господствующего сословия ради сохранения его коренных выгод и установления компромисса между дворянством и коммерческой верхушкой буржуазии (компромисса того же типа, что был достигнут в Англии после так называемой славной революции 1688 г.). Наиболее определенно эта рекомендация прозвучала в программе

де Колонна. «План оздоровления», который он в качестве генерального контролера финансов предложил в августе 1786 г., предусматривал продажу земель королевского домена и введение единой «территориальной подати», которую дворяне должны были уплачивать наравне со всеми другими подданными. Для определения порядка ее взимания де Колонн предлагал организовать на местах консультативные провинциальные собрания, объединяющие представителей земельной собственности без различия их сословной принадлежности<sup>109</sup>

Как же ответило дворянство на эти предложения, продиктованные отчаянным состоянием казны? Оно повело себя, как недоумок, как истеричный избалованный ребенок, у которого вздумали отнять один-единственный пряник из лежащей перед ним груды сладостей. Никакие резоны, никакие обещания каравая, который со временем появится на столе вместо отнятого пряника, не могли унять инфантильного дворянского раздражения. Созванное по указу короля собрание нотаблей (первый орган сословного представительства, разрешенный монархией после роспуска Генеральных штатов в 1714 г., — орган, где дворяне доминировали) решительно отклонило план де Колонна. Суммарная сословная воля дворянства прямо обратилась против его консолидированной классовой воли, отчужденно и объективно представленной в действиях абсолютистского правительства. В том же направлении действовала и придворная интрига — этот важнейший инструмент сословной «теневого политики». За три года до революции он сработал как механизм торможения реформистской инициативы правительства, которая одна только могла еще отсрочить беспощадную ломку «снизу» всей феодальной хозяйственно-социальной системы. Де Колонн и его приверженцы получили отставку (та же участь еще прежде постигла Тюрго и Неккера); программа копромисса с крупной торговой буржуазией была сорвана.

На идею единого территориального налогообложения дворянство отвечало декларациями, в которых сословная спесь соединялась с самыми примитивными инстинктами привилегированного потомственного стяжателя. «Служба дворян благородна, как и они сами, — растолковывали королю члены Парижского парламента, — дворянин не обязан короне ни тальей, ни презренной корвэ (подушной податью. — Э. С.), но лишь военной и прочей благородной службой. Эти законы создал не случай, и время бессильно их изменить»<sup>110</sup>

Период эволюции французской неограниченной монархии в сторону «просвещенного абсолютизма» — это и период раздраженно-капризного поправления дворян в качестве помещиков и территориальных протекторов. Они захватывают общинные земли, произвольно увеличивают число прямых феодальных повинностей и восстанавливают самые архаичные, сеньориально-барщинные права (последнее, как показал французский историк Э. Лабрусс, способствует снижению цен на сельскохозяйствен-

ные продукты, которое оказывается затем одним из главных ферментов революции) <sup>111</sup> Дворяне добиваются запрета на новые аноблирования <sup>112</sup> и сеют обиду в богатейших буржуазных семьях. Они вынуждают короля издать ордонанс, согласно которому ко двору допускаются лишь те, кто получил дворянское звание не позднее XVI столетия.

Возрастает строгость сословной эндогамии; усиливается интерес к так называемому дворянскому расизму («Очеркам о французском дворянстве», опубликованным А. де Буленвилье в 1725 г. и изображавшим дворянскую знать как высшую расу победителей, франкское достоинство которых передается по наследству). Многие провинциальные дворяне лелеют мечтательные замыслы возврата к сословной монархии и, где возможно, вставляют палки в колеса абсолютистского механизма <sup>113</sup>

Один из известнейших исследователей политической истории французской революции, А. Олар, обратил внимание на то, что падение авторитета королевской власти в 80-е годы в немалой степени «было вызвано зрелищем ее слабости, а эта слабость особенно обнаружилась в борьбе короны с парламентами, борьбе, которая поразила тогда умы гораздо сильнее, чем книги мыслителей». Дворянские парламенты революционизировали общество, «так как они были противниками всякой серьезной попытки реформировать старый порядок». Они «умалили королевскую власть самим фактом своего неповиновения, а также тем, что мешали ей эволюционировать и создавать новые учреждения, более соответствующие духу времени» <sup>114</sup>

Это общее поправление дворянства в пору «просвещенно-абсолютистских» реформ (консерватизм, работавший на обострение революционной ситуации) получило в позднейшей литературе название сословно-аристократической и сеньорально-феодальной *реакции*.

На деле, однако, поведение дворян не заслуживало столь грозного определения. В рамках этого сословия не нашлось ни одной фракции, которая в предчувствии революционного взрыва потребовала бы (подобно английским дворянам-роялистам 40-х годов XVII в.) чрезвычайных диктаторских мер или выдвинула лозунги немедленной жертвенной консолидации вокруг короны всех тех, кто «обязан ей военной и прочей благородной службой». Налицо была не реакция, а род политического склероза: имульсивная и рассеянная, инертная и вязкая ретроградность. Феодалное сословие, прошедшее через искусственное омоложение аноблирований, через торгашески-меркантилистскую трансформацию, через безнаказанное землевладельческое хищничество под эгидой абсолютной монархии, через опустошительную рутину придворного и мелкопоместного паразитизма, — вступило теперь в фазу стремительного одряхления. «Социальное сословие» превратилось в социально неуместный класс, члены которого не могут ни трезво оценить свои притязания и интересы, ни легитимировать их, ни навязать силой.

Стареющему нефеодализму не по плечу то, что без труда давалось куда более патриархальным английским феодалам XVII в. Его представители не способны ни обуржуазиться, ни добиться компромисса с буржуазией, ни вотировать стратегию структурных реформ. Они не могут ни объединиться под одним знаменем, ни толково размежеваться. Они воплощают в себе агонию абсолютистского режима и усугубляют ее каждым новым актом сословного волеизъявления, приближая час революционного переворота. «Даже тогда, когда уже начнется разрушение здания старого порядка. — они все еще будут рассуждать ничуть не более здраво. Они возомнят даже, будто самое лучшее, что они могут сделать, — это предоставить зданию разрушиться до конца, и что тогда здание это снова выстроится для них само собой, так что им останется только вступить опять в свои заново выстроенные и раззолоченные салоны. .»<sup>115</sup>

Наброшенная нами картина самоотчуждения и вырождения господствующего нефеодалного сословия, разумеется, не является полной. Мы сознательно оставляем в стороне противодействующие тенденции, а именно: имущественное и социальное расслоение дворянства; появление в его среде убежденных противников придворности; образование в последней трети XVIII в. особой (хотя и узкой, включившей в себя лишь около полутора процентов от общей численности сословия) дворянской группы, занятой промышленным предпринимательством; физиократические увлечения в верхах правительственной администрации; прямой переход многих представителей столичного и провинциального дворянства в лагерь начинающейся революции и т. д.<sup>116</sup> Мы видели свою задачу в построении обобщенного «идеально-типического образа», важного для понимания логики и результатов искусственно задержанного отживания сословности.

Никакие противодействующие тенденции не отменяют, на наш взгляд, того обстоятельства, что дворянство как классовая опора и как цель абсолютной монархии оказалось ответственным за все более циничную, государственно организованную практику привилегированного доходного порабощения и именно поэтому полагало на другом полюсе общественную силу, выступающую под флагом социального бескорыстия, свободы и равенства. «Чтобы одно сословие, — писал молодой Маркс, — было *par excellence* сословием-освободителем, для этого другое сословие должно быть, наоборот, явным сословием-поработителем. Отрицательно-всеобщее значение французского дворянства и французского духовенства обусловило собой положительно-всеобщее значение того класса, который непосредственно граничил с ними и противостоял им, — *буржуазии*»<sup>117</sup>

#### 4. Буржуазия в условиях абсолютизма.

##### Потребности и запросы стесненного классовообразования

Историки французского хозяйства не раз обращали внимание на то, что благотворное и стимулирующее воздействие монархии на мануфактурный капитализм *убывало* по мере развития этого института.

«Золотой век» в отношениях между раннебуржуазным предпринимательством и короной падает на период расцвета централизованной сословной монархии. «Вся первая половина XVI в. вплоть до 1560-х годов, эпоха блестящего французского Возрождения, — пишет об этом времени А. Д. Люблинская, — была вместе с тем и эпохой быстрого и энергичного роста торгово-промышленной буржуазии, прочно вставшей на путь капиталистического развития»<sup>118</sup> Рост этот был особенно заметен на фоне упадка раннекапиталистического производства в лоскутной Сев. Италии (на родине первых мануфактур) и в феодально-раздробленной Германии, претерпевшей бедствия Крестьянской войны и послереформационной княжеской междоусобицы 40—50-х годов. Выгоды, которые французский мануфактурный капитализм получал от централизованной сословной монархии, имели социально-объективный характер: они не были результатом какой-либо особой протекционистской политики двора.

То же можно сказать и о раннем периоде абсолютизма — времени правления Генриха IV. Не трезвая благосклонность к промышленному предпринимательству, отличавшая этого государя и его первого министра Сюлли, а религиозный и гражданско-политический мир, которого они добились к концу XVI столетия, стал главным фактором продолжающегося мануфактурно-капиталистического развития. Важнейшим «пробуржуазным» мероприятием Генриха IV явилось издание Нантского эдикта, который, с одной стороны, позволил потушить огонь разорительной конфессиональной войны, а с другой — способствовал тому, что гугенотство из знамени дворянской оппозиции стало превращаться в «мирное», бюргерски-буржуазное протестантское вероисповедание, отвечающее потребности формирования новой породы упорных, добросовестных и инициативных агентов частнопредпринимательской практики<sup>119</sup>

Время стабилизации французского абсолютизма оказалось и временем, когда буржуазия впервые ощутила, сколь опрочечиво с ее стороны было бы считать неограниченную монархическую власть «своей властью». Деятельность Ришелье по отлаживанию правительственно-административной машины, упорядочению судопроизводства и фиска, подавлению новых очагов феодального сепаратизма, его умение ставить критерий государственной целесообразности выше вероисповедных требований сочувственно воспринимались торгово-промышленными кругами. Вместе с тем буржуазия получала все новые доказательства того,

что интересы дворянства как привилегированного сословия заранее включены у Ришелье в критерий государственного интереса; что совершенствование правительственно-административной машины усиливает регламентацию ремесел и мануфактур; что терпимость кардинала к гугенотам кончается в том пункте, где начинается серьезная деловая карьера и т. д. Не случайно, именно в период правления Ришелье в среде гугенотской буржуазии возникают проекты республиканского самоуправления по типу Нидерландов.

При Мазарини отлаживается практика многоплановой неофеодальной эксплуатации мануфактурного капитализма: через налоговую систему, через механизм малоодоходных, а иногда и убыточных военно-правительственных заказов, через продажу должностей, жалованных грамот, ремесленных патентов, построенную, как мы уже отметили, на началах неравноправия, открытого принуждения и откровенного правительственного мошенничества. Капиталистический уклад развивается медленно, затрудненно, а к середине 60-х годов XVII в. вступает в фазу стагнации.

Лишь в этих условиях абсолютистское государство в лице Кольбера решается на серьезные протекционистские меры в отношении торгово-промышленной деятельности. Оно снижает уровень ее налогообложения, затрудняет ввоз во Францию иноземной промышленной продукции, предоставляет кредиты и само основывает мануфактурные мастерские, которые затем переходят в частные руки.

Последующие события показывают, однако, что это был не более чем конъюнктурно-хозяйственный маневр абсолютизма. Уже во второй половине правления Людовика XIV начинается энергичное выжимание из торгово-промышленной губки тех накоплений, которые она успела впитать при Кольбере. К испытанным репрессивно-коммерческим методам добавляются новые. С начала XVIII в. государство все чаще прибегает к полупринудительным займам, выплата по которым не только задерживается на многие годы, но порой и просто отменяется. Безнаказанное объявление себя банкротом становится одной из важнейших и доходнейших форм абсолютистского произвола. «В конце царствования Людовика XIV государство обанкротилось на два миллиарда ливров, во время Лоу — на такую же сумму, в управление Терре владельцы государственных бумаг потеряли кто треть, кто половину своих доходов»<sup>120</sup>

Бойкотировать государственные займы, как правило, приуроченные к какой-нибудь военно-патриотической правительственной затее, значило для коммерсанта или мануфактурщика прослыть дурным, «ненадежным» подданным. В страхе перед этой опасностью он должен был отдавать свои деньги в руки самого ненадежного из дебетаторов. «Со времен Генриха IV, — писал предреволюционный просветитель-публицист Шамфор, — насчитывается пятьдесят шесть нарушений государственных

обязательств. И правительство всегда может сослаться на прежнее прецеденты и сказать, что оно следует „примеру отцов“»<sup>121</sup> Отсюда делается понятным, что основное отношение торгово-мануфактурной буржуазии к абсолютной монархии — это глубокое, исторически воспитанное недоверие. Оно сформировано практикой «выжимания губок», правительственными махинациями с должностями и званиями, вынесенными на торги, и, наконец, многократными и бесцеремонными нарушениями государственных долговых обязательств.

В 80-х годах XVIII в. это недоверие буржуа-заимодавца оказывается одним из существенных факторов в развитии кризиса абсолютизма и играет немалую роль в самой политической подготовке революции.

Падение авторитета неограниченной монархии начинается с последних лет царствования Людовика XIV, с неудачной для Франции войны за испанское наследство. Важную роль играет то обстоятельство, что победоносным соперником Франции оказывается Англия, где революция свергла абсолютизм и установила режим конституционной монархии. Долгая борьба с политическими и экономическими опережающим противником ввергает страну в состояние хронического финансового перенапряжения. Никакие налоговые ухищрения, никакие поборы, взыскиваемые уже полунищего крестьянства, не позволяют покрыть растущих издержек казны. К началу 70-х годов государство оказывается перед задачей мобилизации доходов «средних классов». Именно над этой задачей бьются три уже упомянутых нами хозяйственных реформатора: Тюрго, Неккер и де Колонн.

Чтобы привлечь к государству экономически активные силы нации (независимых землевладельцев, торговых и промышленных предпринимателей), Тюрго решает покуситься на самую централизованную абсолютистскую опеку. Он отстаивает общинное, окружное и провинциальное самоуправление, «дабы вещи, которые должны делаться, достаточно хорошо делались бы сами собой, без постоянного вмешательства правительства и его агентов во все мелочи управления». Общинным собраниям следует самим распределять налоги, заведовать общественными (прежде всего дорожными) работами, ходатайствовать о местных нуждах перед верховной властью. Выборные от общин должны составить «большой муниципалитет», по сути дела играющий роль национального собрания<sup>122</sup>

Неккер, сменивший Тюрго на посту генерального контролера финансов, в 1779 г. уничтожает серваж в королевском домене. Он предлагает, далее, систему займов, достаточно хорошо продуманную с точки зрения кредитной техники, и требует бережливости в выделении средств на содержание двора.

Наконец, де Колонн рекомендует, как мы уже знаем, обязательную для всех сословий «территориальную подать», уменьшение налогового бремени для представителей ремесла и промышленности, уничтожение большинства внутренних таможен и т. д.



Взятые в целом, реформы эти могут рассматриваться как система политических и экономических льгот, стимулирующих хозяйственную активность «третьего сословия» (прежде всего торгово-мануфактурной буржуазии и независимых землевладельцев) и предоставляемых ему на условии участия в новых государственных займах.

Чем же закончилась эта попытка мобилизовать практическую энергию и денежные накопления «средних классов»?

На этот вопрос коротко и выразительно ответил А. Олар: «. королевская власть была бессильна как добиться денег, необходимых для ее существования, так и заставить принять те благодеяния, которые она предлагала с целью получить эти деньги»<sup>123</sup>

Причина обеих неудач была одна и та же: недоверие французской буржуазии к любым рассчитанным на нее правительственным инициативам.

Абсолютная монархия, оказавшаяся в отчаянном финансовом положении, возможно, впервые в истории торговалась почестному. На прилавок были выложены такие серьезные социально-политические блага, как почин в отмене крепостного права, буржуазные «промышленные свободы», облегчение налогового бремени, ограничение всевластия бюрократии и расширение возможностей местного самоуправления. Инициаторы реформ были людьми несомненно искренними в своих начинаниях: Тюрго доказывал это всем содержанием своих физиократических сочинений; Неккер, сам крупный банкир, — тем, что отдал немалую денежную сумму под отстаиваемый им государственный процентный займ; де Колонн — решительностью, с какой он ущемлял свое собственное сословие. И все-таки буржуазия не верила в серьезность и подлинность затеваемой сверху финансово-хозяйственной перестройки. Она подозревала в ней очередную хитрость и приманку, новый конъюнктурный маневр не размошенничавшей власти. Краны были открыты — вода не текла: энергия и деньги «третьего сословия» не поступали в вырытые для них русла.

Предоставив дворянских реформаторов дворянскому сословному суду (они, как мы помним, все получили отставку), буржуазия потребовала для себя уже не льгот, а известных реальных гарантий. Монархия давала социально-политические блага на условии буржуазного взноса богатством; буржуазия соглашалась внести деньги только на условии контроля над богатством монархии. Она стремительно приближалась к идее выборного национального собрания, которое было бы правомочно в решении всех финансовых вопросов, вплоть до затрат на собственные нужды государя. По праву многократно обманутого покупателя и займодавца буржуазия посягала на существеннейшую прерогативу абсолютной власти. Она вела дело к двоевластию, допущенному с согласия некредитоспособного короля.

В 1789 г. «третье сословие» выторговало это состояние: рядом с монархией встали Генеральные штаты французской нации, созданные для решения вопроса о финансовой помощи короне, но призванные, как выяснилось, решить саму ее судьбу<sup>124</sup>

17 июня отделившиеся депутаты «третьего сословия» провозгласили себя Национальным собранием, которое стало действовать как полномочный хозяин государственной финансовой политики. Собрание объявило, что считает незаконными все существующие налоги и подати и видит свою цель в отмене «феодалного режима». Оно временно (во избежание анархии) соглашалось на то, чтобы до момента завершения его новоустроительной работы налоги «продолжали собираться тем же способом, что и прежде». Однако в дальнейшем «должно было повсюду прекратиться взимание всякого налога, не одобренного Собранием»<sup>125</sup>

Французский простолюдник хорошо расслышал основной смысл этих деклараций. «С первый дней революции его главной идеей стало то, что он ничего не должен, что ему теперь дана расписка в уплате по всем его прежним обязательствам. .»<sup>126</sup> Национальное собрание пробудило и легитимировало эту идею. Самым замечательным в его декрете (первом немонархическом декрете за всю историю Франции) было то, что буржуазия, безусловно доминировавшая в Собрании, выходила здесь далеко за рамки своей узкой классовой корысти. Она пеклась уже не просто о возвращении ей прежних «долгов казны», не просто о снижении налогов на свою особую (финансово-промышленную) деятельность, но об интересах всей нации, страдающей от абсолютистских поборов. Она обнаружила готовность отстаивать свои права в качестве фрагмента всеобщих гражданских прав — готовность, самым определенным образом контрастировавшую с дворянской неспособностью поступиться хотя бы малой толикой сословных привилегий. Откуда взялась эта энергия классово-группового самоотрешения, политико-юридического признания всеобщего? Как объяснить ее из истории формирования буржуазии в условиях нефеодалного абсолютистского господства?

\* \* \*

Покровительственных маневров неограниченной монархии оказалось достаточно для того, чтобы где-то к последней трети XVII в. развитие мануфактурного капитализма во Франции приобрело *необратимый характер*<sup>127</sup> Можно сказать, что с этого момента предпринимательское богатство должно было рано или поздно восстать против его расхищения и расточения приобретаемыми нефеодалными верхами.

Но не менее существенно и другое: под эгидой репрессивно-торгашеской феодальной власти во Франции не сформировался и не мог сформироваться *структурно зрелый, эффективный и энергичный капитализм*.

Посмотрим, как доказывает это современное историческое исследование.

(1) Накануне революции население промышленных городов Франции составляло менее 10 % от общего числа ее жителей (за вычетом Парижа — менее 8 %), тогда как в развитых провинциях Нидерландов еще в первой половине XVI в. в городах проживало от 35 до 50 % их населения. Торговый капитал безусловно доминировал над промышленным, тогда как военная победа Англии над Голландией во второй половине XVII в. уже была достигнута, по словам К. Маркса, за счет «подчинения торгового капитала промышленному капиталу»<sup>128</sup> Мануфактурный пролетариат был малочислен и незрел; в промышленности преобладали мелкие и средние предприятия<sup>129</sup> Социальная дифференциация в деревне только начиналась и не шла ни в какое сравнение с тем, что имело место например, в Голландии. Положение Франции на мировом рынке было незавидным.

Наиболее крупные предприятия существовали в металлургической и каменноугольной промышленности, но как раз здесь шире всего применялся полукрепостной и даже полурабский труд. Внедрение машин и механизмов шло крайне медленно: на угольных шахтах самой богатой и передовой французской компании «Анзен» на 4 тысячи рабочих приходилось 12 паровых машин<sup>130</sup> «На путь промышленного переворота она (Франция. — Э. С.) практически вступила уже после революции (во время Директории и в наполеоновский период)»<sup>131</sup>

Аграрно-сырьевая база французского мануфактурного производства оставалась неразвитой; среди продуктов, поставлявшихся на мировой рынок, почти не фигурировали «товары народного потребления». «В числе предметов, экспортируемых из Франции, — замечал А. З. Манфред, — были сукна, полотно, шелковые и шерстяные ткани, парча, саржа, вышивки, кружева, батист, чулки, шляпы, перчатки, веера, модные изделия, украшения, шторные обои, часы, драгоценности, посуда, бумага, книги, картины, мыло, свечи, зеркала, изящная мебель и т. д.»<sup>132</sup> Нетрудно увидеть, что основную часть этого прејскуранта составляли предметы роскоши, товары для элитарного, привилегированного покупателя. Французская мануфактура и на внешнем рынке заявляла о себе как старый промышленный слуга феодальной знати, богатеющий с ее капризов.

(2) Сам процесс буржуазного классового образования стеснялся и периодически нарушался французской неограниченной монархией. Его нормальному протеканию мешало и «аноблирование за плату», и существовавший вплоть до 70-х годов XVIII в. гнет ремесленных регламентов, и (это необходимо особо подчеркнуть) церковно-религиозная политика абсолютизма.

Тяжелый урон раннебуржуазному предпринимательству нанесла отмена Людовиком XIV Нантского эдикта (1685 г.). «В течение года страну покинуло около полумиллиона гугенотов. В числе эмигрантов оказались прежде всего ремесленники, купцы

и промышленные предприниматели Севера. Французское хозяйство было подорвано: на десятилетия завяли целые ветви промышленности (например, текстильная и шелковая), тогда как в других странах (Англии, Голландии, Пруссии. — Э. С.) гугеноты-иммигранты заявили о себе как одна из самых активных хозяйственных сил»<sup>133</sup> Французское предпринимательство лишилось того своего отряда, который был наиболее верен требованиям протестантской хозяйственной этики, наименее подвержен коррумпированию и соблазнам рефеодализации. Мало того, упорная, из поколения в поколение передаваемая деловитость вообще стала третироваться после 1685 г. как «гугенотская» особенность. Буржуа-католики стыдились своего профессионального характера и побивали рекорды дворянской престижной расточительности. Алчность на титулы и должности получила дополнительный, конфессиональный стимул.

(3) Как показывают работы последнего времени, дворянское богатство во Франции накануне революции еще значительно превосходило богатство, находившееся в руках буржуазии.

Во-первых, это относится к земельной собственности. Как ни парадоксально, но достаточно широкая продажа земли, где главным контрагентом феодалов были буржуа и сравнительно зажиточные крестьяне, не уменьшила совокупных размеров дворянского землевладения<sup>134</sup> Обедневшей и разорившейся знати было немало, но благодаря аноблированию буржуа, захвату феодалами общинных земель, государственным пожалованиям, межсословным бракам и т. д. «благородное сословие» осталось основным хозяином земельного богатства.

Во-вторых, детальный анализ имущественного положения различных социальных групп Парижа, Бретани и небольших провинциальных городов Франции показал, что и неземельное богатство дворянства (недвижимое имущество в городах, движимое имущество, деньги, акции и т. д.) превосходило в 70—80-х годах неземельное богатство буржуазии<sup>135</sup> Так, в Бордо, где капиталы буржуазии были особенно велики, имущество свыше 50 тыс. ливров имели 3/4 дворян и лишь 1/5 крупных негодантов из третьего сословия. «В свете современных данных, — пишет Л. А. Пименова, — представляется убедительной позиция тех историков (Ж. Сенто, М. Гарден), которые склоняются к мысли, что ослабление экономических позиций дворянства по отношению к буржуазии существовало во Франции конца „старого порядка“ как наметившаяся тенденция, но не как совершившийся факт»<sup>136</sup> Буржуазное богатство опережало дворянско-феодалов не по размерам, не по актуальному влиянию на хозяйственные отношения, а лишь по темпам роста<sup>137</sup>

Мы подробно остановились на этих явлениях и тенденциях, акцентированных новейшими историческими исследованиями, чтобы показать, как мало можно доверять сегодня расхожей схеме развития революционного процесса во Франции.

Привычно думать, будто в XVIII в. страна эта вышла на переломные рубежи буржуазного хозяйственного развития, будто в недрах феодализма здесь уже вызрел полноценный и энергичный капитализм, практически подчинивший себе базисные отношения и нуждавшийся только в новой политической надстройке; будто, провозглашая принцип «свободы и равенства», буржуазия просто «бросала вызов традиционной аристократии, требуя большей власти тому, у кого больше денег»<sup>138</sup>

А на деле? — На деле, как выясняется, Французская революция (подобно всем революциям мануфактурного периода) должна была решить вовсе не задачу соединения политической власти с уже достигнутой властью капитала над экономикой. Она была ответом на запросы *самого генезиса* капитализма во Франции; она вела к коренному изменению национальных общественных условий продолжающегося *классообразования* буржуазии. Последняя шла на революцию как общественная группа, которая не могла иным способом преодолеть стеснения, обусловившие ее социально-экономическую неразвитость, ее отставание от английского и даже голландского капитализма. Сила французской буржуазии определялась тем же, что и ее сравнительная слабость: новым уровнем развития капиталистических отношений в масштабах Европы и мира, вызовом новой, во многом уже интернациональной хозяйственной системы, от которой французская абсолютная монархия, еще вполне способная держать в узде свое отечественное незрелое предпринимательство, терпела урон за уроном.

Английская и французская революции, писал К. Маркс «выражали в гораздо большей степени потребности всего тогдашнего мира, чем потребности тех частей мира, где они происходили, т. е. Англии и Франции»<sup>139</sup> Для понимания ситуации и способа поведения французской буржуазии это особенно существенно: пожалуй, никогда прежде никакая другая общественная группа не проявляла такого упорного стремления «выскочить из собственной кожи», преодолеть локальность своих наличных интересов, ближайших выгод и непосредственных ситуационных возможностей — открыть великую миссию в самой неприглядности и бедственности своего внутринационального положения.

К 70-м годам XVIII в. — к моменту, когда абсолютистский режим во Франции вступил в фазу кризиса, — возможности самостоятельного, обособленного буржуазного противостояния богатому, влиятельному и этатистски консолидированному неофеодальному сословию были крайне малы. Они не шли ни в какое сравнение даже с теми возможностями, которыми английская буржуазия обладала более столетия назад — в 40-х годах XVII в.

В самом деле, английские коммерсанты, мануфактуристы и джентри располагали в то время своей (пуританской) религией, отличной от господствующего англиканства и доставившей «идеологический костюм для второго акта буржуазной революции, происходившего в Англии»<sup>140</sup>; они свободно использовали сословный парламент для предъявления короне своих политических

требований; они имели за собой наиболее развитый, наиболее богатый хозяйственный район страны <sup>141</sup>

На этом фоне французская буржуазия середины XVIII в. выглядит прямо-таки социально обездоленной: созвучные ее интересам, реформаторские по духу религиозные течения — гугенотство и янсенизм — подавлены; Генеральные штаты (аналог английского парламента) не созываются с 1714 г.; очаги мануфактурно-промышленной деятельности разбросаны в океане застойного, малопродуктивного сельского хозяйства производства, обогащающего прежде всего социально-политического противника буржуазии — сословие нефеодалных земельных рантье.

Промышленные и сельские крупные предприниматели в Англии XVII в. оказывают мощное политическое давление на королевскую власть, а затем *своими силами* осуществляют раннебуржуазную революцию. Парламентская кромвелевская армия в основном состояла из джентри с их домохозяевами и сыновей городской буржуазии. «На всем своем протяжении гражданская война 1642—1649 гг. оставалась войной господствующих классов и не захватила народных низов. Крестьяне — за исключением зажиточной группы йоменов — не принимали никакого участия в событиях. Они были пассивными зрителями совершающегося и оставались одинаково чуждыми и парламентской, и королевской партии» <sup>142</sup>.

Ничего подобного не могло произойти во Франции середины и даже последней трети XVIII в.

Вплоть до начала 80-х годов буржуазные петиции королю поражают своей сервильной робостью. Финансово-коммерческая верхушка буржуазии, принимающая участие в деятельности провинциальных парламентов (сословных судебно-административных палат), «всегда идет на уступки в случае серьезной опасности со стороны усиливающегося третьего сословия» <sup>143</sup>. И уж совершенно невозможно представить себе революционную армию, составленную из отпрысков французских мануфактуристов, дворян-предпринимателей, помещиков-фермеров и примкнувших к ним представителей еще весьма немногочисленной и условной «сельской мелкой буржуазии».

Однако, как это ни удивительно на первый взгляд, именно социально-практическое бессилие раннебуржуазного «среднего слоя» во Франции и оказывается в дальнейшем той почвой, на которой вырастает его еще небывалое политико-идеологическое влияние. Лишенная возможности противостоять дворянству самостоятельно, сословно обособленно, французская буржуазия оказывается перед необходимостью взять на себя роль *вдохновителя и лидера общенационального антифеодалного движения*.

В марксистской литературе 40—50-х годов иногда делались попытки снизить образ буржуазии как политического гегемона. Ее изображали в качестве класса-лицемера, который с помощью абстрактной революционной фразы подстрекает народную массу и заставляет ее «таскать для себя каштаны из огня». Это было

тенденциозное психологическое усложнение реального процесса, продиктованное общей, так сказать, презумпциальной неприязнью к понятию «буржуазный». Оно разительно отличалось от конкретно-исторических оценок, отстаивавшихся Марксом, Энгельсом и Лениным.

Французская буржуазия в лице ее политико-идеологических представителей не притворялась и не обманывала, решительно выступая против пагубного для всей нации деспотизма и столь же решительно декларируя всеобщие и равные гражданские права. Она делала это с неподдельной верой в то, что в качестве подчиненного момента в кодексе общих прав возможности частно-предпринимательской деятельности будут обеспечены полнее и надежнее, нежели при системе протекционизма и особых привилегий.

Показательны в данном отношении взгляды физиократов, первых во Франции буржуазных экономистов. Правовое обеспечение *земледелия*, государственно-юридическое содействие развитию независимого крестьянского и фермерского хозяйствования они искренне считали *условием* промышленно-мануфактурного процветания. В богатстве, которое приносит капитал, физиократы видели обусловленную долю богатства, создаваемого землей и трудом на земле, а потому решительно восставали против особых (и всегда произвольных) протекций, предоставляемых торговцу и мануфактуристу *за счет* земледельца. Этот отказ от кольтертистских особых преимуществ, эта ориентация на свободы и выгоды трудящегося большинства нации — важнейшая примета предреволюционной буржуазной идеологии во Франции. Как тип экономического сознания она резюмируется в том, что ранний капиталист внутренне причисляет себя к работникам, «полезным производителям», которые противостоят «праздным паразитам» (обладателям бесполезных должностей, земельным или финансовым рантье). Разъясняя объективно-историческую оправданность такого сознания, Маркс писал: «Быть представителем функционирующего капитала — это не синекура. Поэтому в его голове (раннего капиталиста. — Э. С.) необходимо возникает представление, что его предпринимательский доход не только не находится в какой-либо противоположности наемному труду, не только не является просто неоплаченным чужим трудом, а, напротив, сам есть не что иное, как *заработная плата*. . . более высокая плата, чем заработная плата обыкновенного наемного рабочего»<sup>144</sup> Сознавая себя «работником из работников», т. е. квалифицированным представителем труда, таким цивилизованным и дисциплинированным независимым производителем, который сам себе выплачивает свое содержание, ранний капиталист присваивает себе и право на выражение общих интересов труда в противовес праздности.

Если французский дворянин середины XVIII в. усматривал свою привилегию в полном исключении из полезной работы, то осознанной привилегией раннебуржуазного предпринимателя оказывается его право на идеологическое представительство

по отношению ко всем, кто стал объектом внеэкономического насилия или ссудно-кредитного грабежа. Такова историко-хозяйственная подоплека энергичной абстрактно-правовой апелляции, с которой идейно-политические выразители ранней буржуазии обращаются к народным низам.

Необходимо, далее, принять во внимание, что в период перехода от сословного к классовому членению общества социальный успех различных общественных групп вообще все больше зависит от их способности предъявлять свои цели в качестве универсализируемых («Всеобщность соответствует. классу contra [против] сословие», — заметил К. Маркс)<sup>145</sup> Буржуазия, даже будучи экономически неразвитой, добивается на этом поприще наибольших удач, как «новый класс, который. уже для достижения своей цели вынужден представить свой интерес как общий интерес всех членов общества, т. е., выражаясь абстрактно, придать своим мыслям форму всеобщности, изобразить их как единственно разумные, общезначимые»<sup>146</sup>

Если, как мы пытались показать выше, классовое единство дворянского нефеодалного сословия полагалось независимо от его воли, вещественно-объективно, в институте неограниченной монархии, то буржуазия делалась «классом contra сословие» благодаря *идеологической объективации ее воли*. Реальный способ существования в условиях абсолютизма исключал для нее как кастовую замкнутость, так и условно-игровую, артистически-лицемерную апелляцию к разуму. Ранняя буржуазия могла позволить себе лишь такие иллюзии, в которые верит сама и которым могут поверить «все члены общества». Она социально консолидировалась в той мере, в какой идеологически консолидировала антифеодалные силы. Она добивалась своего интереса лишь постольку, поскольку гасила и отставляла в сторону его узкие, материально-практические выражения.

Последнее было со всей определенностью подчеркнуто В. И. Лениным в полемике с народниками. Слово «буржуа», заметил он, часто понимают «неправильно, узко, антиисторично. связывая с ним (*без различия исторических эпох*) своекорыстную защиту интересов меньшинства. Нельзя забывать, что в ту пору, когда писали просветители XVIII века. никакого своекорыстия. в идеологах буржуазии не проявлялось»<sup>147</sup>

Феномен раннебуржуазного бескорыстия в марксистском исследовании должен приниматься без всякой психоаналитической подозрительности. Это объективно заданная стадияльная характеристика буржуазного сознания, и, кстати сказать, интернациональная, а не только французская: в «моральном ригоризме» Канта или в «беззаветности» итальянских карбонариев она явлена столь же определенно, как и в неподкупности Робеспьера.

Стремление «придать своим мыслям форму всеобщности» (представлять труд в противовес праздности, защищать свой интерес в качестве подчиненного фрагмента всеобщих граждан-



ских прав и т. д.) — это не просто стихийно складывающееся умонастроение, которому подвержен любой и всякий более или менее типичный французский частный предприниматель. В сознании крупнейших буржуа-негоциантов второй половины XVIII в. мы подобных стремлений не обнаружим. Здесь скорее доминируют робость и хитрость, эти прямые рефлексy экономической незрелости.

Раннебуржуазное бескорыстие — черта тех, кто *представляет* поднимающийся капитализм сперва «в теле» самого абсолютистского государства, а затем политико-идеологически. Речь идет о сыновьях средней и мелкой буржуазии, занимающих низшие должности в различных институтах неограниченной монархии и начиная с 70-х годов XVIII в. все более стесняемых в своей служебной карьере. И. Тэн, вовсе не склонный расточать похвалы по адресу французских «средних слоев», вынужден тем не менее признать и зафиксировать следующее: «Третье сословие давно уже делает все дело и доставляет всех специалистов, интендантов, чиновников министерств, светских и духовных администраторов. Посмотрите на молодых людей, достигших около 1780 г. двадцатилетнего возраста, родившихся в трудолюбивой семье, привычных к энергичному усилию, способных работать по двенадцать часов в сутки, посмотрите, говорю я, на какого-нибудь Барнава или Карно, или Редерера, или Мерлен-де-Тьонвилля, или Робеспьера — на эту энергичную расу, которая чувствует свою силу. сравнивает свое прилежание и образование с легкомыслием и недостаточной подготовленностью молодых дворян. . . видит себя заранее отстраненной от всех высоких мест, обреченной всегда занимать лишь второстепенные должности»<sup>148</sup>

Именно среднее и низшее чиновничество, многотысячное «юридическое сословие», как окрестили его Гизо и Тьерри, оказалось той фракцией поднимающейся французской буржуазии, которая воплотила ее подлинный классовый характер. В лице «юристов» буржуазия выбирала судьбу и способ существования общенародного политического лидера, серьезно отличавшиеся от ее невыбранного, повседневно-экономического негоциантского быта. «Юристы» были советчиками городских и сельских низов при составлении знаменитых предреволюционных наказов Генеральным штатам. Они дали нации единый «естественно-правовой» язык. Они оказались главными ораторами на трибунах Пале-Рояля и составили основную часть делегатов «третьего сословия» в Учредительном собрании: 373 из 577 были адвокатами, судейскими чиновниками низшего ранга, провинциальными королевскими прокурорами, законоведами и земельными комиссарами<sup>149</sup>

В истории Нового времени нет общественной группы более достойной названия «просветители», чем это предреволюционное «юридическое сословие».

Для философов, подвизавшихся во Франции в начале и середине XVIII в. (для Вольтера, Монтескье, Гельвеция, Гольбаха, Руссо, Мабли), просвещение народа еще было скорее абстрактной

презумцией, нежели практической программой: политически они тяготели к образумливанию правителей, а вовсе не к социальному воспитанию низов. «Юристы» впервые занялись этим воспитанием на деле и всерьез. В 1789—1794 гг. они последовательно прошли через три важнейших просветительских амплуа, оказавшись сперва *критическими наставниками*, затем *политическими парламентскими представителями* и, наконец, прямыми *вождями народа*, действующими как бы по внушению его «совокупной воли». Хотя это последнее амплуа и таило в себе опасность революционно-критического элитаризма (она ясно обнаружилась в последние месяцы якобинского террора, когда правительство Робеспьера попирало реальные интересы большинства от имени умозрительно постигнутого «истинного интереса нации»), само стремление французских «юристов» понять народ лучше, чем он сам себя понимает, а затем привести его к адекватному самосознанию, не поддается нравственно-историческому осуждению. Стремление это коренится в неразложимых эпохальных иллюзиях, которые мог поколебать лишь *действительный горький опыт революции*. Оно представляет собой собственную (скрытую) тенденцию всего Просвещения. Оно теснейшим образом связано со специфическими особенностями французской философии как развитой формы просветительского сознания<sup>150</sup>

Особенности эти, отчетливо видимые именно через практику «юристов», вкратце говоря, состоят в следующем:

1) Просвещение, каким оно известно со времени Локка, — это прежде всего *философская легитимация раннебуржуазного частного интереса*. Просвещение французское — не столько узаконивающая, сколько *мобилизующая социально-критическая доктрина*. В Англии, Германии, даже в Северной Америке в пору борьбы за независимость разум понимался как адвокат новых граждански-правовых притязаний. У французских философов он делается обвинителем, и на его суд выносятся весь существующий порядок. Речь идет уже не просто о признании неотчуждаемых индивидуальных «прав-свобод» и их включении в действующий свод «позитивного права», а о полной перестройке последнего на началах универсального (от природы данного) равенства перед законом. Противопоставление искусственных, «умышленно-произвольных» общественных установлений и запросов «разумной природы» (противопоставление, намеченное Гоббсом, но реалистически сглаженное в локкианской литературе, наиболее влиятельной в первой половине XVIII в.) у Гельвеция, Гольбаха, Руссо, Мабли достигает предельной остроты и категоричности. Запросы «разумной природы» принимаются с той же сакрально-фаталистической страстностью, с какой пуритане XVII в. принимали идею предопределения. Отрешение от всякого особого интереса, гражданская всеобщность и политико-юридическое равенство становятся доминирующим мотивом философской проповеди и обнаруживают неожиданное сходство с протестантской «мирской аскезой».

2) Французское Просвещение чревато идеей *революционного преобразования общества* (чего нельзя сказать даже об американской просветительской литературе периода Войны за независимость). Хотя и Гельвеций, и Гольбах, и Руссо, и Мабли (не говоря уже о Вольтере или Монтескье) с опаской относились к замыслам единоактного политического переворота и, соответственно, к самому термину «революция», как он понимался в тогдашней литературе, необходимость коренной ломки системы общественно-учреждений — их принципиальная и неустрашимая социально-философская посылка. Для французских просветителей все дело человеческого совершенствования упирается в проблему пересоздания «социальной среды»: институтов власти и институтов воспитания. Этот способ понимания общественного существования людей («сперва улучшение порядка правления, а уж потом мои обязанности и мое совершенствование») предоставлял еще небывалый простор для развития низовых бунтарски-революционных настроений. Он приближал свержение феодально-абсолютистского режима гораздо быстрее, чем более ранние просветительские обоснования права на революцию (также, разумеется, фигурировавшие во французской литературе): восстание по мотивам крайней нужды, стеснения ранее объявленных свобод, неуважения к экономически оправданным интересам, нарушения монархом условий «первоначального договора» и т. д.

3) Рядом с латентной революционностью французского Просвещения следует поставить его *латентный республиканизм*.

Как показал в своем основательном исследовании А. Олар, никто из французских философов XVIII в. не был убежденным республиканцем. В республике видели форму правления, пригодную лишь для малых политических образований типа швейцарских кантонов или североамериканских штатов. Вместе с тем и у Руссо, и у Мабли, и у Гольбаха нетрудно найти идеал республиканского, более того — республикански-демократического *способа решения важнейших государственных вопросов, сохраняющего значение при любой форме правления*. С небывалой еще решимостью отстаивается понятие народа как единственного истинного суверена и понятие «совокупной народной воли», порядок изъявления которой (парламентско-демократический, плебисцитарный, партийно-вождистский) не предрешается, а подсказывается самой историей. Эта концепция была взята на вооружение французскими «юристами» и позволила им сначала вести успешную борьбу против примитивных, сепаратистских, плебейски-анархических версий народоправства, а затем развернуть энергичную апологию общенациональных республикански-демократических институтов. Начиная с 1792 г. французские революционные идеологи возводят демократическую республику в ранг универсальной формы правления, предусмотренной для будущего «самой природой».

Перечисленные особенности французского Просвещения (более развернутая и конкретная его характеристика будет дана

в следующих главах) могут рассматриваться как выразительные приметы идеологии задержанного и затрудненного буржуазного классового образования, совершившегося в условиях все более застойного нефеодалного режима и все более острого народного недовольства этим режимом. Французские философы-просветители не были ни сильны, ни оригинальны в вопросах оптимальной организации промышленно-капиталистического хозяйствования. Вместе с тем именно они выработали понятийный язык, необходимый такому раннебуржуазному сословию, которое могло превратиться в класс, лишь обеспечив себе лидерство в антифеодалной, антиабсолютистской борьбе. Особый «умственный склад» французского Просвещения немало способствовал тому, что революционеры 1789—1794 гг. сумели задаться задачами «более широкими, чем это диктовали национальные условия»<sup>151</sup>, и отважиться на самую решительную «расчистку почвы» под будущие буржуазные отношения и институты. И хотя капитализм, выросший на этой расчищенной почве, еще в течение почти полувека оставался чахлым, неконкурентоспособным, тяготевшим к восстановлению ряда монархических учреждений и к поддержанию своих рыночных привилегий с помощью имперской военной экспансии<sup>152</sup>, общее политико-цивилизаторское воздействие Французской революции оказалось поистине грандиозным. Статьи великих деклараций 1789—1793 гг., запечатлевшие основной, социально-критический пафос французского Просвещения, стали интернациональными революционными лозунгами. Под ними развертывалось освободительное движение в Испании, Италии, Греции, России, Мексике. «Весь XIX век, — писал В. И. Ленин, — тот век, который дал цивилизацию и культуру всему человечеству, прошел под знаком французской революции. Он во всех концах мира только то и делал, что проводил, осуществлял по частям, доделывал то, что создали великие французские революционеры буржуазии»<sup>153</sup>

Прогрессивность общественных классов определяется не только содержанием их конечных целей. Она измеряется также их способностью сознательно отвлекаться от этих целей, а в известных условиях — приносить их в жертву общедемократическим, граждански-правовым и гуманистическим требованиям. В XVIII столетии именно эту способность отвлечения на всеобщее («единоприродное», «естественно-правовое», «всемирно-гражданское») обринула французская буржуазия — сперва в лице своих философов, затем — в лице революционных практических политиков.

Историческое значение Французской революции не исчерпывается ее прямым классово-социальным результатом — установлением господства буржуазии. Да и эпоха генезиса капитализма в целом вызывает на свет не только капиталистически ограниченные социальные и культурные образования. Она порождает еще и известные «неотмирающие» общецивилизационные новшества.

Именно в XVI—XVIII вв. в Западной Европе формируется то, что Гегель, а вслед за ним молодой Маркс именовали «гражданским обществом». На место прежних «органических сословий» встают политически организуемые классы. Возникает система республикански-демократических институтов и разделения властей (законодательной, судебной и духовной). Декларируются основные права человека и гражданина; неустранимым достоянием общественного сознания становится идея правового государства, основывающегося на конституции и несущего ответственность перед гражданами за свои действия.

Достигнув господства, буржуазия европейских стран не раз предпримет попытку аннулировать или по крайней мере существенно ограничить институты «гражданского общества». Однако процесс их развития окажется необратимым. Защита и углубление раннебуржуазных политико-правовых завоеваний станет целью общедемократического движения, а затем — существенной (по сей день актуальной) задачей социализма.

Просветительская вера в могущество абстрактно-гражданского разума, в надвременную значимость таких понятий, как «естественное право», «первоначальный общественный договор», «народный суверенитет» и т. д., не просто ситуационная иллюзия XVIII столетия. Понятия эти потерпели крушение лишь в качестве компонентов *социальной программы*, проекта немедленного учреждения «разумного общественного порядка», но не в качестве компонентов долгосрочного *демократического идеала*. Это как бы символы, шифры нашего до сих пор не утоленного стремления к равноправию, конституционализму, максимально широкому участию народа в делах управления.

Кризис, агония и поразительно быстрое крушение абсолютистского режима, еще недавно столь грозного и величественного, также могут рассматриваться в качестве масштабного исторического символа. Они символизируют бессилие всякой силы, которая приходит в противоречие с требованиями новой политической цивилизации, восходящей к XVIII столетию и превратившейся в наше время в одно из условий существования человечества как мирового сообщества.

<sup>1</sup> Токвиль А. Старый порядок и революция. СПб., 1905. С. 160.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 17. С. 544.

<sup>3</sup> См.: Плимак Е. Г. Революционный процесс и революционное сознание. М., 1983. С. 82.

<sup>4</sup> Lehmann H. Das Zeitalter des Absolutismus. Stuttgart, 1980. S. 11.

<sup>5</sup> См.: Покровский М. Н. Русская история в самом сжатом очерке. М., 1934. С. 43, 44, 52, 70.

<sup>6</sup> Розенталь Н. Н. История Европы в эпоху торгового капитализма. Л., 1927. С. 3.

<sup>7</sup> См.: Шеголев П. П. Карл Маркс и проблемы истории докапиталистических формаций // Изв. Гос. Акад. истории материальной культуры. М., Л., 1934. Вып. 90.

<sup>8</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 172.

<sup>9</sup> Там же. Т. 20. С. 168.

<sup>10</sup> Там же. Т. 3. С. 183.

<sup>11</sup> Там же. С. 187—188.

<sup>12</sup> Там же. Т. 4. С. 308.

<sup>13</sup> Там же. Т. 18. С. 495.

<sup>14</sup> Там же. Т. 4. С. 314.

<sup>15</sup> Это еще в начале нашего века хорошо понимал русский либеральный исто

рик Н. И. Кареев. См.: Кареев Н. И. История Зап. Европы в Новое время. СПб., 1904. Т. 2. С. 381—417.

См.: *Сказкин С. Д.* Основные проблемы так называемого «второго издания крепостничества» // *Вопр. истории.* 1958. № 2.

См.: *Поршнев Б. Ф.* Феодализм и народные массы. М., 1964. С. 317—420.

См.: *Люблинская А. Д.* Французский абсолютизм первой трети XVII в. М.; Л., 1965. С. 89—94; *Она же.* Франция при Ришелье. Французский абсолютизм в 1630—1640 гг. М., 1982. С. 234—237.

*Люблинская А. Д.* Франция при Ришелье. С. 234; а также: *Она же.* Роль дворянства в истории позднего феодализма: Средние века. М., 1971. Вып. 37. С. 68—71.

См.: *Пименова Л. А.* Дворянство накануне Великой французской революции. М., 1986.

Нельзя не вспомнить в данной связи о плодотворных попытках уточнить и углубить само понимание этой логики, предпринятых в середине 70-х годов философами, занятыми проблематикой Марксовой теории исторического процесса. Мы имеем в виду две работы Ю. М. Бородая, В. Ж. Келле и Е. Г. Плимака — «Принцип историзма в анализе социальных явлений» (М., 1972) и «Наследие К. Маркса и проблемы теории общественно-экономических формаций» (М., 1976), подвергшиеся в свое время полугласной проработочной критике и не занимавшие подобающего места в новейшей полемике по вопросам генезиса капитализма.

<sup>72</sup> Переоценка эта восходит к буржуазной историографии последней трети XIX—начала XX в. (А. Озэ, А. Пиррен, А. Дорен, Я. Штридер), но по сей день имеет хождение и в некоторых марксистских работах. Особенно часто грешат ею социально-философские введения к историко-философским исследованиям, посвященным западноевропейской философии XVI—XVIII вв.

Наряду с советскими историками А. Н. Чистозвоновым, М. А. Баргом, В. И. Рутенбургом, В. В. Гутновой, А. В. Савиной и др. здесь должны быть названы имена французских историков-марксистов А. Собуля и Ж. Жерара, а также историков из ГДР Б. Бертольда, Э. Энгеля, А. Лай-

бе, В. Маркова и др.

<sup>24</sup> *Чистозвонов А. Н.* Генезис капитализма: проблемы методологии. М., 1985. С. 95.

<sup>25</sup> Там же. С. 96.

<sup>26</sup> Там же. С. 111.

<sup>27</sup> Там же. С. 100.

<sup>28</sup> Правильнее было бы сказать: «симбиозный», «гибридный». Об этом см.: *Фролова Е. А., Шкроба А. А.* Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного // *Вопр. философии.* 1986. № 9. С. 163.

<sup>29</sup> Эволюция восточных обществ. М., 1985. С. 199.

<sup>30</sup> А. Н. Чистозвонов следующим образом излагал эту же тему: «Возможности развития буржуазии в рамках абсолютной монархии были строго ограниченными. В страхе перед ростом ее влияния монархия на определенном этапе развития абсолютизма в западноевропейских странах переходит от политики поощрения к политике стеснения и подавления буржуазии, чем переносит конфликт из сферы социально-экономической в сферу политическую» (*Чистозвонов А. Н.* Указ. соч. С. 72).

Эволюция восточных обществ. С. 200.

<sup>32</sup> Там же. С. 18.

<sup>33</sup> Сами города, где рождалось мануфактурное производство, еще вовсе не были раннебуржуазными. Под охраной муниципальных прав-привилегий здесь получила полное развитие форма «работающего собственника», издана допускающаяся феодализмом «наряду с земельной собственностью и вне ее» (К. Маркс) и шире всего представленная просто автономным ремеслом. См.: *Сунягин Г. Ф.* О некоторых предпосылках культуры Возрождения // *Вопр. философии.* 1985. № 7. С. 98—100.

<sup>34</sup> *Чистозвонов А. Н.* Указ. соч. С. 126.

<sup>35</sup> Этот процесс был глубоко проанализирован А. Грамши в его «Тюремных тетрадах». Из публикаций последнего времени укажем: *Горфункель А. Х.* Савонарола и кризис итальянского Возрождения // *Херманн Х. Савонарола М., 1982.* С. 5—14.

<sup>36</sup> *Bertold B., Engel E., Laube A.* Die Stellung des Bürgertums in der deutschen Feudalgesellschaft bis zu Mitte der 16. Jahrhundert // *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft.* В., 1973. Hf. 2. S. 214.

- 37 Недостаточная внутренняя интегрированность «предбуржуа», его подверженность резиньяции, апокалипсическим настроениям, регулярно повторяющимся кризисам самоидентификации была ярко обрисована выдающимся американским социопсихологом Э. Эриксоном применительно к Германии первой половины XVI в.. (*Erikson E. Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History. N. Y., 1958*).
- 38 *Барг М. А. Шекспир. М., 1982. С. 4.*
- 39 *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 26, ч. III. С. 516.*
- 40 Отделение мелких сельскохозяйственных производителей от средств производства также «было произведено руками феодалов, „рыцарей меча“». Промышленные капиталисты лишь пожинали плоды этой жестокой аграрной революции» (*Бородай Ю. М., Келле В. Ж., Плимак Е. Г. Принцип историзма в познании социальных явлений. С. 93, 94*).
- Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 770.* Это та же кровь и грязь, что впитали в себя и некапитализированные богатства XVI—XVIII вв. — княжеские замки и резиденции, собрания ремесленно-художественных шедевров, храмы, воздвигнутые «ренессансными папами», и дворцы, сооруженные абсолютными монархами.
- 42 *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 769.*
- 43 См.: *Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 125—145.*
- 44 См.: *Спекторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии. Варшава, 1910. Т. 2. С. 467.*
- 45 Насколько глубоко это убеждение проникло в моральную практику позднефеодалного общества, показывает один из лучших духовных диагностов последнего — Мишель Монтень. *Монтень М. Опыт. М.; Л., 1958. Кн. 1. С. 291—296; М.; Л., 1958. Кн. 2. С. 448.*
- 46 В «стейтистской» литературе на роль «центральной стратегемы» («асерторического императива», если пользоваться понятиями Канта) выдвигается следующее наставление: «Нынче нет ничего нужнее покровителей, ничего ценнее фавора: он и творит, и губит все в мире, даже талантом наделяет и лишает таланта» (*Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон. М., 1981. С. 39*).
- Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 26, ч. III. С. 558.*
- 48 Там же. Т. 23. С. 761.
- 49 По наблюдению Н. И. Кареева, его правовое и хозяйственное положение в XVII—XVIII вв. резко ухудшилось по сравнению не только с XVI, но и с XIV в., т. е. последним столетием «темного средневековья». См.: *Кареев Н. И. История Зап. Европы в Новое время. СПб., 1907. Т. 3. С. 95.*
- 50 Там же. СПб., 1904. Т. 2. С. 417.
- 51 В середине XVIII в. Ж.-Ф. Мелон, апеллируя к «просвещенному государю», доказывал, что юридически закрепленное рабство мануфактурных рабочих было бы разумнее и рентабельнее применяемого в Англии свободного найма труда. В канун Французской революции официальный публицист Ленгэ рекомендовал эту форму эксплуатации как «более выгодную» для самих эксплуатируемых. См.: *Кареев Н. И. Указ. соч. Т. 3. С. 255; История Франции. М., 1972. Т. 1. С. 312.*
- 52 См.: *Кистяковский А. Ф. Исследование о смертной казни. Киев, 1907. С. 140—148; Герцензон А. А. Проблема законности и правосудия во французских политических учениях XVIII века. М., 1962. С. 7—11; История Франции. Т. 1. С. 246, 266, 273.*
- 53 Так, во время восстания в Буллоннэ в 1662 г. из Парижа высылается заранее заготовленное судебное решение: осуждено должно быть 1200 человек; часть из них следует покарать колесованием и повешением, а 400 «наиболее здоровых» — непременно отправить на галеры пожизненно. См.: *Поршнев Б. Ф. Народные восстания во Франции при Кольбере // Средние века. 1946. Вып. II.*
- 54 *Кареев Н. И. Указ. соч. Т. 2. С. 416—417.*
- 55 За присоединение и послушание Нормандии, Шампани и Бургундии Генрих IV уплатил 33 млн ливров из королевской казны; борьба с Фрондой закончилась тем, что Мазарини подачками купил покорность последних вельмож-инсургентов; при Людовике XIV была создана «касса обращения» для знати, переходившей из протестанства в католичество. См.: *Кареев Н. И. Указ. соч. Т. 2. С. 395; История Франции. Т. 1. С. 260, 273.*

- <sup>56</sup> Об этом см.: *Соловьев Э. Ю.* Непобежденный еретик (Мартин Лютер и его время). М., 1984. С. 36—87.
- <sup>57</sup> Принудительно-добровольное подношение, которое церковь отдавала королю вместо тальи.
- <sup>58</sup> Постановление Генриха IV (1598), предоставлявшее французским протестантам (гугенотам) основные политические права, а также свободу вероисповедания и богослужения в большинстве провинциальных городов Франции.
- Тэн И.* Происхождение общественного строя современной Франции / Пер. Г. Лопатина. Т. 1. Старый порядок. СПб., 1907. С. 87.
- С 1680 г. в течение почти восьмидесяти лет монархия семь раз продавала городам, а затем отбирала назад и снова продавала право назначать самим чинов городского управления. Средства на эти покупки патрициаты выкачивали из купцов и земледельцев-товаропроизводителей. См.: *Токвиль А.* Старый порядок и революция. М., 1905. С. 211.
- См.: *Чистозвонов А. Н.* Указ. соч. С. 72.
- История Франции. Т. 1. С. 258. См.: *Пименова Л. А.* Указ. соч. С. 32.
- Токвиль А.* Указ. соч. С. 109.
- Тэн И.* Указ. соч. С. 509.
- Показательно, что в «Капитале» и «Теориях прибавочной стоимости» Маркса образцовые выразители товарно-денежного фетишизма — это французские теоретики меркантилизма (мыслители, по строгому счету, еще добуржуазные), а его первый наивный и страстный обличитель — это Буагильбер, зачинатель французской физиократии. «Деньги сделались всеобщим палачом!» — восклицает он. Финансовое искусство — «перегонный куб, в котором превращают в пар чудовищное количество благ и средств существования, чтобы добыть этот роковой осадок» (см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 152). Это писалось вовсе не в пору расцвета капиталистической лондонской биржи, а в период феодально-алчного регентства.
- <sup>67</sup> Там же. С. 734.
- Цит. по: *Кареев Н. И.* Указ. соч. Т. 2. С. 552.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 310.
- Там же. С. 311.
- Там же. Т. 23. С. 729.
- <sup>72</sup> На них налагается лишь минимальная подушная подать, они избавлены от жребия в милицию, от военных постоев на территории их имений, от дорожной повинности, особо тягостной в XVIII в. См.: *Тэн И.* Указ. соч. С. 22—25.
- <sup>73</sup> Там же. С. 503, 506.
- <sup>74</sup> Дворянин-магнат взимал в своих владениях так называемый «питейный налог», «налог с очага», «налог за прогон скота» и еще десятки совершенно искусственных поборов за провоз и проезд, за переход собственности из рук в руки, за передачу наследства и т. д. Он обладал в своих поместьях правом верховного судьи, осуществляемом через произвольно назначаемых актуарисов, прокуроров, нотариусов, оценщиков и судебных приставов. Он имел свои тюрьмы, а иногда и свою виселицу. См.: *Тэн И.* Указ. соч. С. 33—34.
- <sup>75</sup> Там же. С. 97.
- <sup>76</sup> Там же. С. 92—93.
- <sup>77</sup> Там же. С. 93, 97
- <sup>78</sup> «Утешая графа де Рулье в том, что он не принимал участия в составлении Венского трактата, король жалует пенсию в 6 тыс. ливров его племяннице. Маркизе де Лед назначается пенсия в 10 тыс. ливров за то, что она не поправилась маленькой дочери короля и лишилась влиятельного положения бонны. Пенсии подслащивают горечь даже самых обеснованных отставок» (*Тэн И.* Указ. соч. С. 98).
- <sup>79</sup> «Родовитыми считались семья, насчитывающие свыше четырех поколений дворянства» (*Пименова Л. А.* Указ. соч. С. 35).
- <sup>80</sup> *Люблинская А. Д.* Франция при Ришелье. С. 235.
- <sup>81</sup> См.: *Пименова Л. А.* Указ. соч. С. 45—46.
- <sup>82</sup> *Манфред А. З.* Великая французская революция. М., 1983. С. 16.
- <sup>83</sup> *Тэн И.* Указ. соч. С. 73.
- <sup>84</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 37. С. 125—126.
- <sup>85</sup> *Тэн И.* Указ. соч. С. 54—55.
- <sup>86</sup> Там же. С. 49.
- <sup>87</sup> Цит. по: Там же. С. 52.
- <sup>88</sup> Там же. С. 143—144. Существование придворного, писал Лабрюйер, «позволяет понять до некоторой степени, каким образом лицемерие бога составляет всю славу и все блаженство праведников на том свете» (*Лабрюйер Ж. де.* Характеры, или Нравы ны-



- нешнего века. М.; Л., 1964. С. 179).
- <sup>89</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 25, ч. II. С. 167.
- <sup>90</sup> Цит по: Тэн И. Указ. соч. С. 63.
- <sup>91</sup> Там же. С. 213.
- <sup>92</sup> Там же. С. 216—217.
- <sup>93</sup> Фейхтвангер Л. Лисы в винограднике. М., 1959. С. 127, 128.
- <sup>94</sup> Цит. по: Тэн И. Указ. соч. С. 180.
- <sup>95</sup> Цит. по: Там же. С. 180—181.
- <sup>96</sup> Маркс применял этот термин в анализе условий жизни римской имперской знати, но он уместен и при характеристике нефеодалных хозяйственных режимов.
- <sup>97</sup> Тэн И. Указ. соч. С. 221.
- <sup>98</sup> Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1971. Т. 6. С. 541.
- <sup>99</sup> Цит. по: Тэн И. Старый порядок. С. 400.
- <sup>100</sup> Там же. С. 404—405.
- <sup>101</sup> Заметим, что и необычайно широкое распространение дворянских масонских лож во Франции было менее всего связано со специфическим содержанием масонства как религиозного течения. Ложы эти были обителями закончено элитарных версий просветительства, прибежищем разума и «естественного света», который вообще чурался контакта с суеврно-невежественной массой и стремился укрыться в антидемократическую капсулу «тайны», в безопасное, многоступенчатое нисхождение знания «от посвященных к непосвященным».
- <sup>102</sup> Токвиль А. Указ. соч. С. 201, 203.
- <sup>103</sup> Фейхтвангер Л. Указ. соч. С. 553—554.
- <sup>104</sup> Об этом см.: Пименова Л. А. Указ. соч. С. 16.
- <sup>105</sup> Выходцами из «третьего сословия» были Вольтер, Даламбер, Руссо, Бомарше, Мармонтель, Лагарп, Шамфор, Барбье, Сьейес, Бриссо, Дантон и др.
- <sup>106</sup> Мы оставляем при этом в стороне случаи целенаправленной феодальной ассимиляции просветительских идей, — например масштабную казуистическую работу, проделанную Ж. Боссюэ. Его теория государства «прибегала к аргументам утилитарно-просветительского характера. В „Политике, извлеченной из Священного писания“, на каждом шагу встречается обращение к разумно понятным интересам» (Мишель А. Идея государства. СПб., 1903. С. 7).
- <sup>107</sup> Тэн И. Указ. соч. С. 402.
- <sup>108</sup> Цит. по: Там же. С. 413—414.
- <sup>109</sup> См.: Лебедева И. А. К истории политического кризиса накануне Великой французской буржуазной революции (план реформ Колонна) // Пробл. новой и новейшей истории. М., 1982. С. 49—63.
- <sup>110</sup> Hincer F. Les Français devant l'impôt sous l'Ancien Regime. P., 1971. P. 96. Saboul A. La France à la veille de la Revolution. P., 1969. Vol. 1. P. 85—86, 179—182.
- <sup>112</sup> В 1771—1774 гг. должности не продавались. В 80-е годы было аноблировано лишь 124 лица. См.: Пименова Л. А. Указ. соч. С. 33.
- <sup>113</sup> Либеральный русский историк В. Я. Хорошун, ученик Н. И. Кареева, обнаружил эту тоску по сословно-представительной государственности (и даже по средневеково-феодалной вольнице) в подтексте дворянских наказов Генеральным штатам 1789 г., составители которых прибегали подчас к радикальному политико-договорному языку. См.: Хорошун В. Я. Дворянские наказания во Франции 1789 г. Одесса, 1899. Т. 1.
- <sup>114</sup> Олар А. Политическая история Французской революции. М., 1938. С. 25, 28.
- <sup>115</sup> Тэн И. Указ. соч. С. 232—233. Как пронциательно подметил А. Токвиль, единственной группой французских дворян, которая окажется свободной от этого жалкого квиетизма, подымется сама (и подымет крестьян) на контрреволюционный мятеж, будут пасынки неограниченной монархии, патриархальные помещики из районов былого дворянского гугенотства и Фронды. Именно там начнется вандея.
- <sup>116</sup> Тенденции эти подробно рассмотрены в неоднократно упоминавшейся нами содержательной работе Л. А. Пименовой «Дворянство накануне Великой французской революции».
- <sup>117</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 425—426.
- <sup>118</sup> Люблинская А. Д. Франция при Ришелье. С. 233.
- <sup>119</sup> Lehmann H. Op. cit. S. 62—65.
- <sup>120</sup> Тэн И. Указ. соч. С. 430.
- <sup>121</sup> Цит. по: Там же. С. 429.
- <sup>122</sup> См.: Кареев Н. И. Указ. соч. Т. 3. С. 419—421.
- <sup>123</sup> Олар А. Указ. соч. С. 29.
- <sup>124</sup> Среди мыслителей конца XVIII в. был, пожалуй, лишь один, который

- ясно понял этот политический смысл французского спора о «долгах казны». Мы имеем в виду Иммануила Канта. В труднейших цензурных условиях Пруссии, на казуистическом языке тамошних правовых трактатов он отстаивал следующую удивительную идею: свержение короля во Франции, по строгому счету, не было результатом мятежа. Король по собственной воле, уступая требованию пустой казны, поставил рядом с собой вторую законодательную власть. То, что она вышла за пределы, в которых предполагал держать ее суверен, не может толковаться как акт бунтарского неповиновения, ибо немисливо никакое право и правило, определяющее, как суверен может делить свою абсолютную и неделимую власть. Об этом см.: *Блюм Р. Н.* Поиски путей к свободе. Таллин, 1985. С. 27—28.
- Олар А.* Указ. соч. С. 50.
- Тэн И.* Происхождение современной Франции. СПб., 1907. Т. 2. С. 114. См.: *Чистозвонов А. Н.* Указ. соч. С. 129.
- <sup>128</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 25, ч. I. С. 366.
- <sup>129</sup> *Studien über Revolution.* В., 1969. Bd. 1. S. 67—69.
- <sup>130</sup> См.: *Манфред А. З.* Указ. соч. С. 19.
- <sup>131</sup> *Чистозвонов А. Н.* Указ. соч. С. 156.
- <sup>132</sup> *Манфред А. З.* Указ. соч. С. 20.
- <sup>133</sup> *Lehmann H.* Op. cit. S. 69.
- <sup>134</sup> *Пименова А. А.* Указ. соч. С. 40.
- <sup>135</sup> Там же. С. 39.
- <sup>136</sup> Там же.
- <sup>137</sup> См.: Там же.
- <sup>138</sup> *Бородай Ю. М., Келле В. Ж., Пли-*
- мак. Е. Г.* Наследие К. Маркса и проблемы теории общественно-экономических формаций. С. 184.
- <sup>139</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 6. С. 115.
- <sup>140</sup> Там же. Т. 21. С. 315.
- <sup>141</sup> См.: *Кареев Н. И.* Указ. соч. Т. 2. С. 454—466.
- <sup>142</sup> *Вольский С.* Кромвель. М., 1934. С. 155; см. также: *Кареев Н. И.* Указ. соч. Т. 2. С. 464.
- <sup>143</sup> *Длугач Т. Б.* Дидро. М., 1975. С. 13.
- <sup>144</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 25, ч. I. С. 417—418. Эта иллюзия настолько устойчива, что даже во французском утопическом социализме, «у Сен-Симона, а в некоторых случаях и у его учеников *travailleur* означает не рабочего, а промышленного и торгового капиталиста» (Там же. Т. 25, ч. II. С. 154).
- <sup>145</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 47. Примеч.
- <sup>146</sup> Там же.
- <sup>147</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 520.
- <sup>148</sup> *Тэн. И.* Старый порядок. С. 435.
- <sup>149</sup> См.: Там же. С. 89.
- <sup>150</sup> Подробнее об этом см.: К. Маркс и проблема общественного сознания. М.: Ин-т философии АН СССР, 1987. Вып. 2. С. 58—67, 83—91. Ротапр.
- <sup>151</sup> *Чистозвонов А. Н.* Указ. соч. С. 200.
- <sup>152</sup> *Studien über Revolution.* Bd. 1. S. 68—72.
- <sup>153</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 38. С. 367; см. также: Там же. Т. 19. С. 246—247.

## ГЛАВА 2

# ЭНЦИКЛОПЕДИСТЫ КАК ИДЕОЛОГИ БУРЖУАЗНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Противники французского Просвещения называли его представителей *философами*. Ш. Палиссо, писатель, выделявшийся не столько своим дарованием, сколько яростной полемикой против просветителей, изображает их в своей нашумевшей в то время пьесе «Философы» убежденными врагами всякой добропорядочности. (Гельвецию, в частности, приписывается в пьесе такая сентенция: «правдивость есть всего лишь добродетель глупца».) Феодалные реакционеры не находили политических аргументов

против партии философов. Нельзя сказать, что таких аргументов у них не было вообще, однако эти аргументы дискредитировала сама жизнь. Кризис феодального строя был налицо. И оставалось лишь одно: третировать «философов» как ниспровергателей нравственных устоев общества<sup>1</sup>

Но почему именно философов? Среди просветителей были и праведы, экономисты, историки, естественные исследователи и священники. Были среди них как выдающиеся мыслители, исследователи, так и просто образованные люди, стремившиеся пропагандировать знания для дискредитации предрассудков, суеверий, невежества и связанных с ними феодальных учреждений. Именно убеждение в том, что знание, как провозгласил Ф. Бэкон, есть сила, и делало существенно разных по своим убеждениям, интеллектуальным интересам и занятиям людей просветителями. *Lumen naturale* — естественный свет разума, который уже мыслители XVII в. противопоставили догматическому теологическому мышлению, обрел в Просвещении популярную, обращенную к широкой читающей публике форму. Это было закономерным развитием философии первых буржуазных революций, которая устами Декарта провозгласила, что разум в равной мере присущ всем людям и представляет собой не что иное, как здравый смысл (*bon sens*), на недостаток которого никто не жалуется.

Ж. А. Кондорсэ, поздний представитель Просвещения, следующим образом характеризует его типичных (но, по нашему мнению, отнюдь не наиболее выдающихся) деятелей: «В Европе вскоре образовался класс людей, менее занятых открытием и углублением истины, чем ее распространением, которые, поставив себе целью преследовать предрассудки в убежищах, где духовенство, школы, правительство, старые корпорации собирали их и покровительствовали им, стремились разрушать народные заблуждения скорее, чем расширять границы человеческих знаний, — косвенный путь содействовать их прогрессу, который был не менее опасен, но также не менее полезен»<sup>2</sup> При всей своей односторонности, эта характеристика обладает ценностью исторического свидетельства, прямо указывающего на идеологическую сущность, антифеодальный пафос Просвещения, которое обращалось не просто к ученым людям, как это было у мыслителей XVII в., а к более или менее широкой читающей публике.

«Французская энциклопедия» — закономерное выражение сущности Просвещения. И не случайно, конечно, что после выхода первого тома Энциклопедии (1751 г.) просветителей стали называть не только философами, но и *энциклопедистами*. Это само по себе отнюдь не обидное прозвище в устах реакционеров стало ругательством, так как они сразу же увидели в новом начинании «философов» кощунственное покушение на все устои существующего общества.

Д. Дидро в небольшой заметке, подготовленной специально для Екатерины II, с благосклонностью которой он связывал надежду на русское издание «Французской энциклопедии», откры-

венно писал: «Слово „энциклопедист“ превратили в какой-то одиозный ярлык: его стали наклеивать на всех, кого желали изобразить перед королем как людей опасных, выставить перед духовенством как врагов религии, предать в руки судей как преступников и представить перед народом как дурных граждан. До сих пор считают, что энциклопедист — это человек, достойный виселицы. Неизвестно, когда все это кончится»<sup>3</sup>

Дидро надеялся разъярить русской императрице то же, что он безуспешно втолковывал господствующим сословиям своей страны: энциклопедисты — отнюдь не враги общества, они всемерно стремятся способствовать благоденствию нации. Ни Дидро, ни другие энциклопедисты не осознавали бризантной силы знания, просвещения, критики, направленных против устаревших общественных отношений, в сохранении которых были заинтересованы люди, отнюдь не страдавшие слабоумием. Воодушевленные возвышенными социальными идеалами, энциклопедисты не вполне осознавали то, что они стремятся не просто усовершенствовать существующее общество, а уничтожить данный общественный строй. Но именно это хорошо понимали феодальные реакционеры, отличавшиеся достаточной ясностью классового сознания. Так, генеральный адвокат Омер Жоли де Флери выступил с грозным обвинением против первых шести томов Энциклопедии, а также книги Гельвеция «О духе» и «Естественной религии» Вольтера — эти философы активно сотрудничали в Энциклопедии. Де Флери заявил: «...нечего скрывать от себя, что имеется определенная программа, что составилось общество для поддержания материализма, уничтожения религии, внушения неповиновения и порчи прав. Разве подобные крайности не требуют самых сильных мероприятий? Не должна ли юстиция обнаружить всю свою строгость, взять в руки меч и поразить без различия всех святотатцев, которых осуждает религия и от которых отрекается отечество?»<sup>4</sup>

Для того, чтобы правильно понять историческую роль энциклопедистов, следует в полной мере осмыслить основные черты предпринятого ими издания. Дело в том, что «Французская энциклопедия» не была первым энциклопедическим изданием. Идея энциклопедии, т. е. систематического изложения всей суммы приобретенных человечеством знаний, зародилась уже в античную эпоху. И хотя термин «энциклопедия» тогда не было, в культуре древнегреческого общества имелось уже представление об объеме, круге (*encyclos*) образования (*paideia*), который необходим каждому свободному греку в качестве общей основы для занятий какой-либо политической или интеллектуальной деятельностью. Сочинения Аристотеля, по-видимому в согласии с замыслом их создателя, представляют собой нечто аналогичное энциклопедии: в них Стагирит излагает все достижения философии и науки своей эпохи.

В средние века нередко предпринимались попытки систематического объединения имеющихся знаний. При этом предполага-

лось, что эти знания в основном исчерпывают все доступные человеку представления о мире. Таким, например, был объемистый труд Винчено Бовэ «Speculum maius». Стремление к энциклопедическому суммированию знаний обнаруживают названия многих средневековых фолиантов: «Summa», «Universitas» и т. д. В XVI в. появляется и термин «энциклопедия». Некто Рингельберг опубликовал в 1541 г. в Базеле капитальный справочник, названный энциклопедией.

На заре Нового времени Ф. Бэкон выдвинул план создания «Globus intellectualis», и французские энциклопедисты именно в Бэконе видят своего непосредственного предшественника и учителя, разработавшего рациональную систему классификации всех знаний.

Ж. Пруст в обстоятельном исследовании, посвященном «Французской энциклопедии», называет ее многочисленных предшественников — справочные издания более или менее специального назначения: исторические, экономические, коммерческие и т. д.<sup>5</sup> Среди энциклопедических изданий более общего характера он в особенности отмечает «Словарь искусств и наук», изданный во Франции Т. Корнейлем в 1694 г. и переизданный Фонтенеллем в 1732 г. со многими исправлениями и дополнениями. Это издание вышло в свет менее чем за 20 лет до появления первого тома «Французской энциклопедии».

Энциклопедические по своему характеру справочные издания выходили в свет, разумеется, не только во Франции. В 1732—1754 гг. в Германии была опубликована многотомная энциклопедия — «Grosses Vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste». В 1704—1710 гг. в Лондоне выходит в свет капитальный энциклопедический справочник Д. Харриса, в 1737 г. — Энциклопедический словарь Т. Дайка<sup>6</sup> Ф. Энгельс имел все основания утверждать: «Для восемнадцатого века характерной была идея энциклопедии. .»<sup>7</sup> В 1727 г. Э. Чемберс опубликовал в Лондоне двухтомную энциклопедию, которая в последующие полтора десятилетия, т. е. за 13 лет до выхода первого тома «Французской энциклопедии», выдержала пять изданий<sup>8</sup> Это был крупный и во многом заслуженный успех. Французский исследователь Ж. ле Гра отмечает, что «оригинальность этой энциклопедии состояла в особенности в ее резко выраженном критическом отношении к правительству и религии»<sup>9</sup> Именно энциклопедия Чемберса привлекла внимание французских книгоиздателей, которые решили перевести ее и издать во Франции. Дидро, которого привлекли к этому делу, на первых порах полностью поддерживал инициативу парижских издателей. Но вскоре он пришел к выводу, что Франции необходима энциклопедия иного типа. Энциклопедия, заявил он, вообще не может быть изложена в двух томах. Кроме того, суммирование и популярное изложение всей совокупности человеческих знаний предполагает объединение усилий многих специалистов, в то время как все статьи английской энциклопедии были написаны самим Чемберсом. И Дидро сумел убедить изда-

телей и многих философов, естествоиспытателей и других ученых в необходимости издания многотомной французской энциклопедии, проект которой он разработал совместно с Даламбером.

Итак, идея издания энциклопедии сама по себе не заключала ничего нового, оригинального. Известный французский историк философии Э. Брейе указывает, что в середине XVIII в. во Франции идея энциклопедии носилась в воздухе. Что же сделало «Французскую энциклопедию» событием не только национального, но и международного значения? Почему, говоря об энциклопедистах, имеют в виду лишь создателей этой, а не всех других энциклопедий? Ответ на эти вопросы заключается в том, что Энциклопедия стала идеологическим обоснованием и подготовкой Великой французской буржуазной революции 1789 г. Энциклопедисты представляли собой фактически первую во Франции антифеодальную партию, партию буржуазной революции.

Можно, конечно, говорить и о том, что Энциклопедия своей основательностью, обстоятельностью превосходила все другие издания такого типа. Ж. Пруст отмечает, что «более трети авторов, сотрудничавших в первом издании Энциклопедии, были членами какой-либо французской или иностранной академии»<sup>10</sup> Среди тех, кто писал для Энциклопедии, мы находим имена Вольтера, Бюффона, Кене, Гольбаха, Руссо, Даламбера и многих других. Однако эти наиболее выдающиеся сотрудники Энциклопедии, как правило, ограничивали свое участие в этом издании в лучшем случае несколькими статьями. Больше всех статей написал «штатный» сотрудник Энциклопедии кавалер де Жокур, который готов был писать на любую тему, если не удавалось найти для подготовки соответствующей статьи автора-специалиста. Перу Дидро принадлежит свыше 1000 статей, среди которых мы находим даже статьи с такими названиями, как «сталь», «хлопок», «земледелие», «хлебопечение». Такого рода статьи носили в основном компилятивный характер, что, впрочем, не исключало наличия в них некоторых важных идей, входивших в идеологический арсенал всего издания или даже выражавших его основной идейный, мировоззренческий замысел.

Не следует переоценивать чисто научные достоинства Энциклопедии. Л. Дюкро может быть, слишком сурово, однако же не без оснований указывает на то, что многие статьи в Энциклопедии являются явными заимствованиями из других справочных изданий. В ряде случаев бросается в глаза несоразмерность в величине статей. Афинам, говорит Дюкро, посвящено всего несколько строк, а на слово «Евнух» написана чуть ли не целая диссертация<sup>11</sup> Другие исследователи Энциклопедии не столь суровы, как Дюкро, но и они отмечают многие присущие ей недостатки и даже несообразности. Эти недостатки были известны и Дидро; он надеялся преодолеть их в новом издании Энциклопедии.

Выдающееся значение Энциклопедии находится, так сказать, по ту сторону недостатков, присущих ей как литературному произведению, так как самое главное и важное в этом издании его

социально-политический пафос, критика существующего положения вещей, программа радикального обновления общества путем разумного переустройства его учреждений и распространения знаний, применение которых образует могущественную силу общественного прогресса. «Мы составили бы себе совершенно ошибочное представление об Энциклопедии, — справедливо замечает Д. Морлей, — если бы стали смотреть на нее как на литературное или философское произведение»<sup>12</sup> Энциклопедия — манифест партии буржуазной революции, программа преобразования феодального общества. И хотя создатели Энциклопедии не формулируют открыто свои социально-политические задачи (это в принципе было невозможно в тогдашнем обществе), они неустанно разъясняют, обосновывают, детализируют программу Просвещения, политический подтекст которой был достаточно очевиден не только ее сторонникам, но и врагам. Характеризуя Энциклопедию как один из интеллектуальных источников Великой французской революции, Д. Морнэ пишет: «Замысел, громогласно провозглашенный Энциклопедией, заключается в том, что судьба человечества не в том, чтобы обращать свой взор в небо, а осуществлять благодаря разуму и знанию прогресс на этой земле, для этой земли. Мистическому идеалу она противопоставляет идеал реалистический. Более того: энциклопедия доказывает реальность и эффективность этого идеала. Она подводит итоги уже достигнутому прогрессу и таким путем говорит о том, что обещает будущий прогресс»<sup>13</sup>

Сотрудники Энциклопедии не были единомышленниками в обычном смысле слова. Вольтер и Руссо — мыслители, которые едва ли были согласны друг с другом хотя бы в одном, имеющем принципиальное значение теоретическом вопросе. Но оба они — критики господствующих общественных отношений, хотя и выступают против них с разных позиций. Разногласия между другими сотрудниками Энциклопедии также не менее существенны. Одни из них материалисты, другие — деисты, третьи — атеисты, четвертые придерживаются теистического мировоззрения. Политически сотрудники Энциклопедии также занимали различные позиции по отношению к монархии, демократии, республике, сословному представительству, привилегиям и т. д. И тем не менее Энциклопедия представляла собой нечто единое, если иметь в виду самое главное, перед которым все разногласия отступают на второй план. Энциклопедия, замечает цитируемый выше Д. Морлей, «соединяла членов враждебных между собой школ, стремившихся к разрушению существующего строя, и вела их к одной великой созидательной цели. Она служила сборным пунктом для умственных усилий, которые иначе расходились бы в разные стороны»<sup>14</sup> Именно союз «враждебных между собой школ», т. е. в сущности политическое объединение, которое, естественно, выдвигает на первый план главную, более того, важнейшую задачу, и стал одним из основных источников мощи Энциклопедии. Если бы ее авторский коллектив состоял из одних единомышленников,

если бы, например, среди сотрудников Энциклопедии не было священников, влияние этого издания едва ли было бы столь значительным.

Таким образом, разногласия, нередко даже острая полемика между теми, кто сотрудничал в Энциклопедии, — все это перекрывалось общностью главной задачи, решение которой, правда, мыслилось по-разному, но сама задача оставалась при этом неомысленной для всех. Как правильно замечает Ж. Пруст, «энциклопедисты, вопреки разнообразию их воззрений, были согласны друг с другом в самом главном: все они отвергали старую теорию монархии, якобы основанной на божественном праве; все они разрушали традиционный союз между трон и алтарем и восстанавливали суверенитет нации, как ее собственность и право»<sup>15</sup>

Каковы же были те конкретные формы, которые принимало это единство перед лицом общего врага? Этот вопрос тем более уместен, что на страницах такого подцензурного издания, как Энциклопедия, было практически невозможно открыто обосновывать суверенитет нации, отрицая тем самым суверенитет королевской власти. Существовали, однако, пути, которые если не непосредственно, то в конечном счете вели к осуществлению задачи, объединявшей всех энциклопедистов, всех просветителей вообще. Главным из этих путей был, на наш взгляд, обстоятельный, серьезный, мы бы сказали почтительный, рассказ о повседневных делах трудового народа, о значении его труда для благоденствия нации, о мастерстве народных умельцев.

Когда Дидро убеждал парижских издателей отказаться от перевода энциклопедии Чемберса и начать издание «Французской энциклопедии», он, сверх сказанного выше, отмечал, что труд Чемберса недостаточно, неудовлетворительно выражает дух Нового времени, его основную направленность на совершенствование «механических искусств», т. е. ремесленного производства. В Проспекте «Французской энциклопедии», составленном Дидро, труд Чемберса подвергается основательному критическому разбору, особенно в той его части, которая касается производства. В этой связи Дидро указывает, что «в отделе механических искусств все нуждается в дополнении. Чемберс читал книги, но совсем не видел мастеров, между тем как есть много вещей, которым можно научиться только в мастерских»<sup>16</sup>.

Искусство ремесленников, подчеркивает Дидро (и это составляет одну из главных идей его введения в Энциклопедию), оказалось недооцененным в течение веков. Образованные люди пренебрегали его изучением. Между тем хороший часовщик по праву заслуживает имени художника. Да и другие рабочие, которые достигают совершенства в своей профессии, не просто ремесленники, но также художники, подлинные мастера. И все же, несмотря на эти очевидные, по мнению Дидро, факты, авторы, которые когда-либо касались труда ремесленников, не входили в рассмотрение самого процесса производства, игнорировали весьма важные для существа дела подробности, проявляя боль-



ший интерес к неизвестным им названиям инструментов, чем к их устройству и назначению. Чемберс в основном следовал тем же путем, и его описания «механических искусств» не могут помочь делу их дальнейшего совершенствования. Необходимо встать на новый путь: учиться у самих ремесленников, привлекать этих мастеров своего дела к его тщательному и поучительному описанию.

Создатели «Французской энциклопедии», отмечает Дидро, обращались к «наиболее искусным мастерам Парижа и королевства. Брала на себя труд ходить в их мастерские, расспрашивать их, делать записи под их диктовку, развивать их мысли, выпытывать термины, свойственные их профессиям, составлять из них проблемы, определять и сопоставлять их с теми, которые записывались по памяти, и (предосторожность почти необходимая) исправлять в длительных и частых беседах с одними то, что другие объяснили недостаточно полно, неотчетливо, а иногда и неверно»<sup>17</sup>.

Ж. Пруст в уже цитированной выше монографии справедливо указывает, что много известных и неизвестных ремесленников, которые «фактически ничего не писали в Энциклопедии, заслужили тем не менее право именоваться энциклопедистами за свою преданность общему делу, которую они проявляли, предоставляя издателям книги, посылая им свои критические замечания или просто даже за то тщание, с которым они разъясняли свое ремесло неопытному в этой области Дидро»<sup>18</sup>. Следует при этом учитывать и то немаловажное обстоятельство, что ремесленники этой эпохи объединялись в цеховые корпорации, каждая из которых обязывала своих членов не предавать огласке действительные или мнимые производственные секреты. В силу этого задача изучения и описания ремесленного производства осложнялась не только обычными при всяком исследовании производственной деятельности трудностями, но и специфическими трудностями социального характера, преодолеть которые удавалось далеко не всегда.

То внимание, которое Дидро и другие сотрудники Энциклопедии придавали изучению и описанию всех отраслей материального производства, несомненно отражает переворот, который утверждающий капиталистический способ производства производит в общественной организации труда, в материально-технической основе производства, в отношении к предпринимательской деятельности вообще. Промышленная революция еще не началась: она начнется лишь в 60-х годах XVIII столетия и притом не во Франции, а в Англии, где буржуазия, уже совершив свою революцию, утвердилась у власти. Эпоха Энциклопедии непосредственно предшествует этому выдающемуся материально-техническому перевороту, с которого начинается переход от капиталистической мануфактуры к промышленному капитализму. И деятели Энциклопедии в известной мере превосхищают промышленную революцию, с которой они связывают великие гуманистические

упования. Вот почему то внимание, которое энциклопедисты уделяют описанию материального производства, обусловлено не только сознанием его практической необходимости и полезности, но и глубокими мировоззренческими установками.

Д. Дидро высоко ценит Ф. Бэкона не только за предложенную им классификацию наук, согласно которой построен план Энциклопедии. В статье «Искусство», к которому Дидро относит и все материальное производство, он восторженно говорит о Ф. Бэкове как мыслителе, который «рассматривал историю механических искусств как наиболее важную область истинной философии»<sup>19</sup> Изобретение бумаги, книгопечатания, компаса, пороха стали источниками небывалого прогресса, но человечество оказалось неблагодарным по отношению к изобретателям: имена их позабыты. «Но разве не произвели эти открытия революцию в республике ученых, в военном искусстве и в мореплавании?» — вопрошает Дидро<sup>20</sup> И он критикует М. Монтеня, который считал, что огнестрельное оружие лишь производит много шума, но практически совершенно неэффективно. Гораздо проницательнее, указывает Дидро, был Ф. Бэкон, который пророчески предвидел изобретение гранат, мин, пушек, бомб и всю военную пиротехническую продукцию<sup>21</sup>

Значительная часть опубликованных в Энциклопедии статей по вопросам техники и технологии написана самим Дидро. Это не просто свидетельство универсальности его гения и того значения, которое он как руководитель всего издания придавал производственному опыту, достижениям техники, делу ее усовершенствования. Эти статьи, казалось бы столь далекие от социально-политической проблематики предреволюционной эпохи, по существу, пропагандируют новый, антифеодальный взгляд на роль отдельных социальных групп в общественной жизни. Скрупулезно описывая мастерство ремесленников, энциклопедисты если не прямо, то косвенным образом доказывают, что главным устоем всей жизни общества является труд, повседневное занятие простых людей, составляющих большинство нации.

Возьмем для примера статью Дидро «Земледелие». Она написана в духе учения физиократов, виднейший представитель которых Ф. Кенэ был активным сотрудником Энциклопедии. Учение физиократов, как отмечал К. Маркс, было первой экономической системой, предметом исследования которой стало капиталистическое производство. «При всем своем мнимофеодальном облике, — пишет Маркс, — физиократы работают рука об руку с энциклопедистами»<sup>22</sup>. Дидро в основном разделяет воззрения физиократов, хотя в отличие от последних стремится всячески поощрять развитие и совершенствование мануфактурного производства.

К. Маркс приводит в «Капитале» изречение, выражающее суть феодального права: *nulle terre sans maître*. Дидро оборачивает эту «истину» против феодальных порядков. Он категорически заявляет: «Человек ничего не стоит без земли, но и земля ничего

не стоит без человека»<sup>23</sup> Таким образом, на место господина (maître) Дидро ставит члена общества, любого человека. Земля должна принадлежать тому, кто ее обрабатывает, т. е. подавляющей части населения. Отсюда самая высокая оценка земледелия, не только как важнейшей области производства, но и как основы народной нравственности.

Земледелие — «самое первое, самое полезное, самое обширное и, может быть, самое важное из всех искусств»<sup>24</sup> Земледелие, утверждает он, было почти единственным занятием патриархов, которых почитали за простоту их нравов, доброту души и высокие помыслы. Эти высокие нравственные качества Дидро непосредственно связывает с трудом земледельцев. Если в Новое время этот труд стал тяжким уделом бедняков, то совершенно по-иному обстояло дело в древности. Античные цари были земледельцами. Римские патриции, занимавшие самые высокие посты в государстве, возвращались, освободившись от этих постов, к сельскому хозяйству. Цицерон считал земледелие наиболее достойным свободного человека занятием. «У афинян, — пишет Дидро, — существовал закон, который запрещал убивать вола, впрягаемого в плуг, — не позволялось убивать его даже для жертвоприношения»<sup>25</sup>

В статье «Земледелие» Дидро ссылается на другие статьи (в частности, «Земля», «Почва»), дающие дополнительные сведения относительно растениеводства и сельского хозяйства вообще. Дидро вникает во многие подробности тяжелого труда земледельца. Он ссылается на некоторые уже имевшиеся в то время труды по агрономии. Эти труды были написаны специалистами для специалистов. Дидро же подымает вопрос о земледелии до мировоззренческого уровня. Даже практические советы, даваемые в статье, сопровождаются замечаниями социального по своему содержанию характера. Например: «Не сейте на одной и той же земле два раза подряд один и тот же род зерна. Не обрабатывайте землю с помощью наемников, а если вынуждены к этому, — смотрите за тем, чтобы работа исполнялась хорошо»<sup>26</sup>

К оценке земледелия и земледельцев Дидро неоднократно возвращается в других статьях, таких, как «Пахарь», «Трудолюбие». Панегирики трудолюбию, конечно, не могли вызывать недовольства у господствующих сословий, которые призывали земледельцев покорно и добросовестно выполнять свой долг. Но у Дидро восторженное отношение к труду земледельца неотделимо от неприкрытого осуждения деспотизма (который, правда, не отождествляется с монархией), от презрения к праздности, повседневному «занятию» высших сословий, являющемуся источником нравственной порчи. «Несчастье стране, — восклицает он, — в которой оказывается фактом то, что пахарь пребывает в нищете: это может быть у нации, которая сама становится все более бедной и где прогрессирующий упадок вскоре начнет ощущаться в самых печальных последствиях»<sup>27</sup> Гнет деспотизма влечет за собой

унадок трудолюбия в массе народа, так как этот гнет не обеспечивает собственности, приобретенной трудом.

В статье «Изысканная любезность» (*Galanterie*) Дидро утверждает, что это мнимое достоинство, которое превозносится высшими сословиями, возникает и развивается вопреки трудолюбию. Галантность считается достоинством лишь у нации, которая теряет свою силу и величие. Не следует смешивать галантность с доброжелательностью: это — нравственный порок сердца и явная распушенность, которым, однако, присваивается честное имя.

В статье «Учреждение» Дидро ополчается против праздности господствующих сословий, рассматривая ее как главную причину социального зла и угрозу существующему общественному порядку. «Позволять большому числу людей жить на даровщинку (*gratuitement*) — значит содержать праздность и все беспорядки, которые являются ее следствием. Это значит создавать преимущества лентяю по сравнению с трудящимся человеком. Это, следовательно, значит уменьшать необходимую государству сумму труда и продуктов земли, часть которой неизбежно останется невозделанной. Отсюда нужда, возрастание нищеты и как следствие этого уменьшение населения. Место трудолюбивых граждан занимает низкое простонародье, состоящее из нищих, бродяг, готовых на всякого рода преступления»<sup>28</sup> Чтобы способствовать столь необходимому государству развитию трудолюбия граждан, нужно изменить учреждения, многие из которых стали бесполезными или даже вредными. Человеческие учреждения не бессмертны; большинство из них рано или поздно переживает себя. Стремление сохранить изжившие себя учреждения вызывает революции, которые можно было бы избежать своевременными реформами.

Нетрудно понять, что восхваление труда земледельца как наиболее древнего, полезного, достойного, было завуалированным вызовом паразитическим классам феодального общества. Правда, господствующие сословия считали себя причастными земледелию, поскольку они были крупнейшими феодальными собственниками. И все же панегирик простым людям, трудящимся не может не вызывать в памяти риторического вопроса английского революционера и утопического коммуниста Д. Уинстенли: когда Адам пахал, а Ева пряла, кто же был дворянином?

Энциклопедисты, разумеется, не отважились на столь решительные выводы, к которым пришел Уинстенли. Они настаивали, скорее, на том, что следует способствовать более равномерному распределению произведенного продукта, т. е. уменьшить налоговые тяготы и натуральные поставки, взимаемые государством с трудящегося населения. «Чем больше чистый продукт и чем более равномерно он распределяется, тем лучше администрация, — писал Дидро. — Чистый продукт, распределенный равномерно, предпочтительнее большего чистого продукта, распределение которого оказывается очень неравным, что разделяет народ

на два класса, один из которых задыхается от богатства, в то время как другой влачит жалкое существование в нищете»<sup>29</sup>.

Дидро не ставит (во всяком случае, в прямой, категорической форме) вопроса о перераспределении земельной собственности. Так же поступают и другие энциклопедисты, ограничиваясь в лучшем случае полунамеками на господствующую социальную несправедливость. И тем не менее совершенно очевидно, что восхваление труда вообще и труда земледельца в особенности если не прямо, то косвенно ставило вопрос о том, какая категория граждан образует жизненную силу общества, важнейшее условие его существования.

Через полвека после энциклопедистов, в новых исторических условиях, когда уже победила Великая французская революция и ее плоды вызвали глубочайшее разочарование у тех выдающихся современников, которые более всего были озабочены судьбой трудящихся масс, А. Сен-Симон, один из великих родоначальников утопического социализма, писал, что Франции гораздо больше нужны простые люди труда, чем знатные вельможи. Представьте себе, писал он, что Франция потеряла три тысячи своих ученых, ремесленников, художников. «Эти люди составляют настоящий цвет нации, так как они — самые производительные французы. Потеряв их, нация тотчас стала бы телом без души. .»<sup>30</sup> И далее Сен-Симон предлагает представить себе другой случай. Франция потеряла высших представителей аристократии, всех государственных министров, кардиналов, епископов и сверх того «десять тысяч самых богатых собственников, ведущих образ жизни, свойственный дворянской знати»<sup>31</sup> Французы как люди добросердечные были бы, разумеется, огорчены. «Но эта гибель тридцати тысяч человек, считающихся наиболее значительными в государстве, причина была бы лишь чувствительности, так как для государства из нее не проистекло бы никакого политического несчастья»<sup>32</sup>. Ведь все эти представители высших сословий не способствуют прогрессу, больше того, они «вредят благосостоянию нации, лишая ученых, артистов и ремесленников принадлежащего им по праву высшего уважения. .»<sup>33</sup>

Энциклопедисты, конечно, не были социалистами. Но не следует забывать, что французские материалисты XVIII в. — самый боевой отряд энциклопедистов — были непосредственными предшественниками утопического социализма во Франции. И то, что в начале XIX в. сказал Сен-Симон, по существу представляло последовательный вывод из того, чему учила Энциклопедия, что содержалось если не в тексте, то во всяком случае в подтексте значительной части опубликованных в ней статей. Закljučая свою притчу, Сен-Симон говорил: «.современное общество являет собой воистину картину мира, перевернутого вверх ногами, ибо нацией в качестве основного принципа принято положение, что бедные должны быть великодушны к богатым. .»<sup>34</sup>

Таким образом, социальный пафос, которым одушевлены статьи о различных областях материального производства, состав-

ляет защита интересов третьего сословия, в особенности интересов непосредственных производителей. Но было бы неправильно представить дело так, что энциклопедисты лишь косвенным и более или менее приемлемым для феодальных властей образом отваживались защищать интересы подавляющего большинства нации. Энциклопедисты, выступая в качестве выразителей интересов всего общества, в действительности говорили от имени третьего сословия, нередко даже от лица наиболее обездоленной его части. Показательна в этом отношении статья Дидро «Привилегия», поскольку она затрагивает одну из важнейших сторон правового устройства феодального общества. Дидро не оспаривает в принципе системы привилегий. Более того, он заявляет, что «*привилегия* означает полезное или почетное отличие, которым пользуются одни члены общества и не пользуются другие»<sup>35</sup>. Он лишь выступает против *чрезмерного* количества привилегий, приобретаемых за мнимые услуги обществу, против излишних привилегий, которые лишь обременяют общество и вызывают возмущение нации. Было бы желательнее, чтобы привилегии не умножались без особой на то необходимости, чтобы зажиточные буржуа, дабы избавить себя от податей королю, не покупали каких-либо ничемных или даже мнимых должностей, дающих им возможность пользоваться льготами, которыми пользуются дворянство и высшее чиновничество. Особый вред обществу приносят так называемые исключительные привилегии, которые справедливо выдавались отдельным лицам или торговым компаниям для производства всякого рода необходимых государству вещей. Такие привилегии, в той мере, в какой они необходимы для производства и торговли, целесообразны и в настоящее время. Но их следует ограничить рамками, исключающими образование корпоративных ремесленных объединений, которые фактически монополизируют различные отрасли производства, закрывая к ним доступ лицам, не принадлежащим по тем или иным причинам к данной корпорации. Между тем для государства полезно, чтобы как можно большее количество граждан принимало участие в производстве необходимых обществу товаров. Производство предметов роскоши, необходимых лишь незначительной части нации, может, конечно, остаться исключительной привилегией придворных поставщиков и подобных им лиц. Что же касается производства предметов, необходимых всему народу, то здесь всякие, не только исключительные, привилегии вредят делу. В эту сферу производства доступ должен быть открыт всем; здесь успех дела решается соревнованием. «Конкуренция заставит лучше изготовлять, уменьшит цену рабочих рук, города и провинции постепенно наполнятся мастерами и торговцами, которые сличат товары, рассортируют их, установят цены согласно различной добротности их изготовления, распродадут их в соответственных местах, дадут ссуды и будут помогать мастерам в их нуждах»<sup>36</sup>

Таким образом, Дидро, выражая интересы подавляющей части третьего сословия, выступает за ликвидацию цехового строя там,

где его сохранение не вызывается особой необходимостью, за свободное соревнование частных предпринимателей, конкуренцию. Не покушаясь на привилегии дворянства, он лишь осторожно указывает на то, что это сословие слишком «расплодилось», в особенности потому, что многие получили дворянское звание за деньги, в частности путем покупки должностей, которые они не способны выполнять вследствие недостатка образования или талантов. Таким образом, Дидро призывает критически отнестись к существующей системе привилегий, частично пересмотреть их, одним словом, осуществить полезные реформы, учитывая то обстоятельство, что привилегии не лишены существенных пороков. Главный из них заключается в том, что «наиболее бедная часть граждан постоянно обременяется непосильными тяготами, а между тем эта часть является наиболее полезной для государства, ибо она состоит из тех, кто возделывает землю и доставляет средства существования для высших сословий»<sup>37</sup> Мы видим, что Дидро осуждает привилегии, которыми пользуется небольшая, наиболее зажиточная часть третьего сословия, призывает ограничить привилегии высших сословий и решительно настаивает на необходимости облегчить положение наиболее нуждающейся и наиболее производительной части третьего сословия, крестьянства, лишеного всяких привилегий.

Статья «Привилегия» весьма типична для того способа изложения, который был принят энциклопедистами, издававшими книги, подвергавшиеся строжайшей цензуре. Каждый том встречался в штыки немедленно же после своего выхода. Энциклопедия многократно запрещалась, неоднократно осуждалась на уничтожение. Однако после каждого такого запрещения или грозного решения об уничтожении уже выпущенных книг предпринимались многочисленные усилия, чтобы спасти это издание, которое уже тогда признавалось великим национальным достижением. В конечном итоге ценой унижительных прошений и не менее унижительных обязательств относительно содержания будущих томов, играя на противоречиях между королевской властью и духовенством, лавируя между иезуитами и янсенистами, прибегая к покровительству просвещенных вельмож, используя всякого рода личные связи и уловки, удавалось если не формально, то фактически отменять уже состоявшееся запрещение и продолжать начатое дело. Тот факт, что Энциклопедия продолжала выходить и рассылаться подписчикам, несмотря на неоднократно повторявшиеся запрещения, осуждения, изъятие отдельных томов или отдельных опубликованных в них статей, показателен как характеристика назревавшей во Франции революционной ситуации.

Декларация, обнародованная Людовиком XV в 1757 г., угрожает авторам и издателям крамольных, прежде всего нелегальных, произведений смертной казнью. «Все те, которые будут изобличены либо в составлении, либо в поручении составить и напечатать сочинения, имеющие в виду нападение на религию, покушение на нашу власть или стремление нарушить порядок

и спокойствие наших стран, — будут наказываться смертной казнью»<sup>38</sup> Однако этот указ практически ни разу не был применен, так как противоречия между правящими сословиями и внутри каждого из них свидетельствовали не только об отсутствии единства в правящих «верхах», но и о фактическом кризисе власти, что, как известно, составляет один из важнейших элементов революционной ситуации. И хотя уже цитированный выше генеральный адвокат де Флери громогласно объявил, что Энциклопедия, восхваляемая «как самый лучший памятник, воздвигнутый в честь национального гения», в действительности стала «его позором», покончить с этим изданием было уже невозможно.

Правда, энциклопедисты трезво учитывали опасности, угрожавшие их подцензурному изданию. Оно, конечно, отличалось, во всяком случае по форме, от тех сочинений, которые Вольтер, Гольбах и другие просветители издавали нелегально. Но противоречие между текстом и подтекстом статей, публикуемых Энциклопедией, хотя и затушевывало их революционное содержание, вводило в заблуждение лишь тех, кто стремился пребывать в заблуждении относительно ситуации, складывавшейся во Франции.

Даламбер, который в течение ряда лет руководил вместе с Дидро изданием Энциклопедии, писал Вольтеру 21 июня 1757 г., т. е. через шесть лет после выхода первого тома: «Время научит людей отличать то, что мы думали, от того, что мы говорили»<sup>39</sup> Следует, впрочем, полагать, что и современники этого издания в достаточной мере отличали действительное содержание и форму изложения, букву и дух написанного, намеки, которые, пожалуй, были более понятны современникам, чем читателям последующих поколений. Издатели Энциклопедии и сами пользовались всяким удобным случаем, чтобы разъяснить читателю свои действительные замыслы и способы, которыми они излагались на бумаге. В статье «Энциклопедия» Дидро так интерпретирует компромисс, который он и его соратники заключили, разумеется неформальным образом, с феодальными властями: «Во всех тех случаях, когда какой-нибудь национальный предрассудок кажется заслуживающим уважения, соответствующая статья должна отзываться о нем положительно и излагать все, что имеется в нем привлекательного и правдоподобного. Но глиняное здание должно быть разрушено, и ни к чему негодная масса мусора должна быть рассеяна по ветру. .»<sup>40</sup>

Мы видим, таким образом, что энциклопедисты сочетали осторожность, показную лояльность с приглушенной всяческими оговорками откровенностью. Однако маска лояльности оставалась преобладающим одеянием. И это объясняется не просто принятой в Энциклопедии манерой изложения. Просвещение как идеология буржуазной революции возлагает свои надежды, прежде всего, на прогресс в области познания и образования. Просвещение противопоставляется насильственным революционным преобразованиям как единственно надежный путь соци-



ального прогресса. Соответственно этому понятие революции, которое нередко встречается на страницах Энциклопедии, приобретает не столько политическое, сколько интеллектуальное содержание. Так, в предисловии к восьмому тому Энциклопедии Дидро характеризует «всеобщее просвещение» как подлинную революцию, которую призваны возглавить властители. «Властителям мира следует торопить такую революцию, только они расширят или суживают кругозор знаний. Блаженны те времена, когда они все поймут, что их благополучие — это повелевать просвещенными людьми! Великие преступления всегда совершались лишь слепыми фанатиками»<sup>41</sup> В другой своей, также помещенной в Энциклопедии статье Дидро развивает ту же мысль: «. энциклопедия становится святилищем, в котором человеческие знания пребывают под защитой от времени и революций»<sup>42</sup>

Весьма показательно, что опубликованная в Энциклопедии статья «Революция» почти ничего не говорит о политических революциях. Ее основное содержание составляет разъяснение издавна применявшегося в астрономии и геометрии термина «революция», первоначально означавшего полный оборот, совершаемый планетой по замкнутой траектории. Этот упор на естественнонаучный смысл термина не был лишь экзотерической уловкой, каких немало в Энциклопедии. Энциклопедисты отнюдь не считали себя революционерами, т. е. сторонниками насильственного уничтожения существующего социального зла, и искренне возмущались, когда их противники приписывали им такого рода намерения. Они, действительно, больше верили в реформы и даже противопоставляли их революциям. Мирное, постепенное изменение социальных учреждений представляется им наиболее разумным, наименее безболезненным путем уничтожения любого социального зла.

Тюрго в «Рассуждении о всеобщей истории» утверждал, что прогресс, несмотря на всю свою неизбежность, нередко прерывается революциями, которые представлялись ему едва ли не главным препятствием на пути поступательного развития человечества. Идеалистическое понимание истории, согласно которому лишь разум, знания способны преодолеть заблуждения и якобы основанные на них дурные социальные учреждения, неизбежно вело к непониманию действительной роли массовых, народных революционных движений. Нидерландская революция XVI в. происходила в форме борьбы между протестантским и католическим вероисповеданием. Такое же религиозное облачение характеризует английскую буржуазную революцию середины XVII в. Энциклопедисты были безразличны к борьбе религиозных учений, яростные теологические споры внушали им отвращение, а социально-экономическое содержание этих революций не осознавалось ими как действительная сущность этих по видимости религиозных войн.

Энциклопедисты, да и все просветители вообще, не имели сколько-нибудь ясного представления о специфическом содержа-

нии революций, которое коренным образом отличает их от реформ, о классовой борьбе, которая именно в революциях достигает своей кульминации. П. Гольбах в «Разоблаченном христианстве» характеризует революции как нежелательные крайности. «Восстания, — пишет он, — дело рук фанатиков, попов и невежд; просвещенные, бескорыстные и здравомыслящие люди всегда — друзья порядка»<sup>43</sup> Правда, в других произведениях Гольбах характеризует революции то как фатальное стечение обстоятельств, то как в известной мере оправданное выступление народа против чинимого тиранией насилия. Однако основное убеждение Гольбаха все же сводится к тому, что прогресс просвещения сам по себе обеспечивает преодоление социального зла.

Подлинной и единственно благодетельной революцией является для энциклопедистов, как уже подчеркивалось выше, само просвещение. Оно выступает как революция сверху, которая, расширяя знания и искореняя невежество, предотвращает тем самым революцию снизу. Просвещение стремится к мирному преобразованию феодального строя в новое, разумно устроенное общество. Разумное переустройство общества казалось энциклопедистам несовместимым с революцией, представлявшейся им чем-то вроде слепого, отчаянного бунта, стихийным взрывом, последствия которого могут быть весьма плачевными. Неудивительно поэтому, что ученые, занимающиеся исследованием Энциклопедии, сплошь и рядом ставят под вопрос революционный характер всего этого издания. Так, Ж. Пруст, наиболее обстоятельно исследовавший содержание Энциклопедии, вопрошает: «Были ли энциклопедисты революционерами?» И так отвечает на поставленный им вопрос: «Одно дело фактически работать во всех областях экономического и интеллектуального прогресса, другое дело — замыслить радикальный социальный и политический переворот»<sup>44</sup> Таким образом, с точки зрения Пруста, деятельность энциклопедистов способствовала историческому вызреванию революции, но сами энциклопедисты не были революционерами.

Ж. Пруста следует, прежде всего, упрекнуть в слишком общей, абстрактной постановке вопросов, игнорирующей то обстоятельство, что Энциклопедия объединяла не одних только единомышленников, но и мыслителей, ученых, существенно расходившихся в своих политических убеждениях. Так, Буше д'Аржи (Boucher d'Argis) в статье о естественном праве выводит последнее из божественного предначертания, в то время как Дидро видит основу естественного права в природе человека. Руссо идет еще дальше Дидро, обосновывая неотчуждаемость суверенитета народа, в то время как Дидро в этом вопросе в основном солидаризируется с Гоббсом. Необходимо, на наш взгляд, выделить ту сравнительно небольшую группу просветителей, которая определяла лицо Энциклопедии. Иными словами, речь должна идти главным образом о Дидро, Вольтере, Руссо, Гольбахе, Гельвеции. Между взглядами этих мыслителей, как известно, имели место существен-

ные расхождения, не только философские, но и политические. Тем не менее все они (каждый на свой лад) были выдающимися участниками той философской, идеологической революции, которая во Франции непосредственно предшествовала революции политической.

Говоря об этих главных представителях движения энциклопедистов, следует, далее, по нашему мнению, учитывать то обстоятельство, что эти мыслители выступали не только на страницах Энциклопедии, которые «тщательно» обрабатывались не только цензорами, но и издателем Лебретеном, вычеркивавшим из статей все, что представлялось ему опасным для его собственной, предпринимательской деятельности. Об этом последнем обстоятельстве Дидро узнал слишком поздно, и это едва не привело его к решению отказаться от руководства изданием Энциклопедии. Однако мы знаем энциклопедистов не только по этим, зачастую совершенно изуродованным статьям, но и по тем работам, которые печатались ими за пределами Франции и, естественно, воспринимались французским читателем как аутентичное выражение убеждений автора. Мы не собираемся рассматривать здесь эти произведения, однако, анализируя статьи Энциклопедии, не следует забывать об этих бесцензурных изданиях.

Итак, чтобы ответить на вопрос, были ли энциклопедисты революционерами, мы сознательно ограничимся рассмотрением лишь опубликованных в Энциклопедии статей. Предваряя это рассмотрение, мы сразу же подчеркнем, что, обосновывая предпочтительность мирного пути осуществления социального прогресса, энциклопедисты, имена которых были названы выше, считают вполне оправданным насильственное сопротивление неправомерному, незаконному с точки зрения «естественного права», насилию, применяемому монархами, вставшими на путь тирании. Так, в статье «Государь» Дидро утверждает, что глава государства должен обладать лишь исполнительной властью, т. е. действовать лишь в рамках закона, которому он обязан подчиняться, как и все управляемые им граждане. Исполнительная власть государя должна применяться лишь для того, чтобы «заставить повиноваться каждое отдельное лицо общим законам, выражающим волю всех»<sup>45</sup> Воля всех получает свое адекватное выражение во всеобщей воле, которая является связующим звеном для всех членов общества, независимо от занимаемого ими социального положения.

Всеобщая воля, которую Дидро, подобно Руссо, хотя и не столь определенно, отличает от воли всех, никогда не заблуждается и всегда соответствует вечному и неизменному «естественному закону». Именно поэтому даже деятельность государя должна быть подчинена всеобщей воле или, точнее, ограничена последней. Оговариваясь, что «чрезмерное ограничение власти государя является пороком правления», Дидро тем не менее подчеркивает, что эта власть носит законный характер лишь постольку, поскольку она ограничена пределами, установленными всеобщей

волей. «Когда абсолютный государь присваивает себе право самовольно изменять основные законы своей страны, когда он притязает на произвольную власть над гражданами своей страны и над имуществом их, он становится деспотом»<sup>46</sup>

Энциклопедисты решительно противопоставляют просвещенную, фактически конституционную монархию самодержавию, или деспотизму. В статье «Тиран», также опубликованной в Энциклопедии, тирания характеризуется как худшее из всех социальных зол. «Из всех бичей, терзающих человечество, *тиран* является самым пагубным. Поглощенный лишь заботами об удовлетворении своих страстей и страстей недостойных приспешников своей власти, он смотрит на своих подданных, лишь как на презренных рабов, как на низшие существа, по отношению к которым он считает для себя дозволенным все. Когда надменность и лесть преисполняют его подобными понятиями, он признает лишь те законы, которые издает сам»<sup>47</sup> Нетрудно понять, что столь радикальное противопоставление ограниченной законом монархии тирании, которая тем самым объявляется беззаконием, открывает путь к обоснованию правомерности политической революции не только как вынужденного, но и как разумного социального действия.

Энциклопедисты обычно умалчивают о выводах, которые логически следуют из их положений, в частности из этого абсолютного противопоставления монархии тирании, противопоставления, которое не включает в себе никакой идеализации монархии, поскольку ее превращение в тиранию считается весьма распространенным явлением. Казалось бы, из этого противопоставления и констатации фактов монархического деспотизма следовало бы сделать вывод, что указанные противоположности относительны, находятся в единстве. Но энциклопедисты не договаривают до конца, полагая, что они имеют дело с достаточно сообразительным читателем. Как мимоходом замечает Дидро в одной из напечатанных в Энциклопедии статей, «все, что мы сейчас сказали, достаточно для тех, кто умеет думать, а мы бы никогда не стали говорить для тех, кто этой способностью не обладает»<sup>48</sup> Эта фраза вполне объясняет ту сдержанность, которую проявляют энциклопедисты, когда обстоятельства вынуждают их касаться запрещенной темы: политическая революция.

Естественно, возникает вопрос, не являются ли энциклопедисты приверженцами конституционной монархии? Приведенные высказывания, да и большинство опубликованных в Энциклопедии статей дают, казалось бы, однозначно положительный ответ на этот вопрос. С таким однозначным ответом мы нередко сталкиваемся у тех буржуазных исследователей, которые связывают свою высокую оценку Энциклопедии с попытками доказать умеренность социально-политической программы энциклопедистов. Так, уже цитированный нами П. Дюкро утверждает, что «энциклопедисты не только не республиканцы — это не могло бы удивить нас во французах XVIII в., — но они не являются даже теми,

кого мы бы назвали *либералами*»<sup>49</sup> Не только Вольтер, но и Дидро, так же как и остальные энциклопедисты, считают своим идеалом «просвещенный деспотизм»<sup>50</sup>

Точка зрения Дюкро сугубо неисторична. Он не находит у энциклопедистов, даже у наиболее радикальных из них, признания всеобщего, равного и тайного избирательного права, как и других элементов буржуазного парламентаризма. Отсюда и делается вывод, что энциклопедисты не шли дальше конституционной монархии. Однако Дюкро совершенно выпускает из виду, что всеобщее избирательное право является продуктом завершения буржуазно-демократических преобразований, которое относится в Западной Европе к последней трети XIX в. В XVIII в. буржуазная революционность отнюдь не была связана с признанием (разумеется, формальным) равного права всех граждан на участие в государственных делах. В эту эпоху вопрос стоял не столько о формах правления, сколько о *типе* государства — феодальном или антифеодальном, т. е. капиталистическом, хотя это обстоятельство не осознавалось просветителями, которые считали себя представителями подавляющего большинства нации и, действительно, были таковыми.

К. Маркс и Ф. Энгельс, критикуя в середине сороковых годов XIX в. буржуазного радикала К. Гейнца, подчеркивали, что для этого представителя оппозиционного лагеря в Германии все содержание буржуазной революции сводилось к замене монархии республикой: вопрос об уничтожении экономической основы феодального строя, т. е. уничтожении помещичьего землевладения, сословной системы и т. д., его, по существу, не интересовал. Гейнцен утверждал, что «нет более важного социального вопроса, чем вопрос о монархии и республике». Возражая против этой ограниченной политической позиции, Энгельс писал: «Г-ну Гейнцену никогда не удастся обратить против монархов ту ненависть, которую крестьянин-барщинник питает к помещику, рабочий — к своему работодателю. Но г-н Гейнцен действует, несомненно, в интересах помещиков и капиталистов, когда он вину за эксплуатацию народа этими двумя классами возлагает не на этих последних, а на монархов»<sup>51</sup>

Таким образом, если в XIX в. буржуазная революционность не сводилась к отстаиванию республики в противовес монархии, то тем в большей мере это относится к XVIII в., в частности к Франции, в которой в эпоху энциклопедистов все еще господствовали феодальные производственные отношения, в том числе барщина, всевозможные оброки, произвол помещиков и т. д. И буржуазная революционность выражалась, прежде всего, в борьбе против экономической основы феодального строя, против феодальной эксплуатации и политического бесправия третьего сословия. Именно поэтому вопрос о форме правления, который в период революции приобрел громадное значение, в предреволюционную эпоху оставался, по существу, на втором плане.

Эти соображения не снимают, конечно, вопроса об отношении

энциклопедистов к форме правления; мы хотим лишь подчеркнуть, что в общей принципиальной оценке предреволюционной буржуазной революционности альтернатива монархия или республика занимала в ту эпоху подчиненное место. Этим объясняется, в частности, тот факт, что Ж.-Ж. Руссо, наиболее радикальный представитель плеяды энциклопедистов, считая наиболее справедливой, соответствующей природе людей, республиканскую форму государства, вместе с тем полагал, что такое утройство общества едва ли уместно в государстве с большим количеством населения. При этом, конечно, имелись в виду не сотни и даже не десятки миллионов членов общества. Республиканские убеждения Руссо вытекали из его теории общественного договора, согласно которой суверенитет народа неотчуждаем и лишь частично передается правительству путем соглашения.

Совершенно неправильна точка зрения Р. Юбера, который, с одной стороны, признавая, что Энциклопедия — «труд действительно революционный», полагает вместе с тем, что революционность энциклопедистов в основном сводилась к критике клерикализма, теологии, теократических притязаний и, по существу, не затрагивала существующее государство. «Их оппозиция, — заявляет Юбер, — направлена против церкви, а не государства, и, точнее говоря, является стремлением подчинить церковь государству»<sup>52</sup>.

Разумеется, энциклопедисты боролись против клерикализма, против засилья поповщины, теологии, официальной религиозной идеологии тогдашнего общества. При этом они умело использовали противоречия между двумя господствующими сословиями и, конечно, считали, что церковь должна быть во всех отношениях подчинена государству. Но все это не дает никаких оснований для недооценки, умаления критической позиции энциклопедистов по отношению к государству и всей феодальной системе. Между тем Юбер утверждает, что Дидро, по существу, является противником демократии, считает ее в принципе невозможной, вследствие природного неравенства людей. Это утверждение ошибочно, хотя оно и фиксирует отсутствие у энциклопедистов четкого представления о сущности демократии. Они высоко оценивают античную демократию, но их представления о путях демократического переустройства современного им общества недостаточно определены и порой противоречивы. Тем не менее анализ статей Дидро, помещенных в Энциклопедии, по существу, опровергает убеждение Юбера, почерпнутое из некоторых противоречивых представлений энциклопедистов, представлений, которые, однако, не являются доминирующими.

В статье «Общество» Дидро совершенно недвусмысленно говорит о том, что существующее в обществе неравенство является не изначальным, проистекающим из природы людей; оно обусловлено внешними обстоятельствами, которые не следует считать вечными, непреодолимыми. «Природное равенство людей, — заявляет Дидро, — есть принцип, который мы никогда

не должны терять из виду»<sup>53</sup> При этом Дидро имеет в виду отнюдь не равенство способностей, задатков, присущих индивидам. Этот вопрос его, в сущности, не интересует, ибо он понимает, что существующее в обществе неравенство проистекает отнюдь не из природных различий между индивидами. Главное, что образует природное равенство людей, состоит в общности их стремлений, в том, что все люди — существа общественные и могут сохранить и улучшить свою жизнь лишь путем разумного взаимодействия. «Я хочу быть счастливым, но я живу с людьми, которые, как и я, также со своей стороны хотят быть счастливыми; давайте же находить средство, доставляющее нам счастье, доставляющее счастье другим или по меньшей мере никогда не разрушающее их счастья»<sup>54</sup>. Это положение неоднократно повторяется в других работах Дидро, помещенных в Энциклопедии. Оно разделяется и большинством энциклопедистов, независимо от существующих между ними теоретических и политических разногласий.

Можно сказать, что приведенное положение — абстрактная формула буржуазного гуманизма, которую несколько десятилетий спустя Кант превратил в априорный (следовательно, независимый от чувственности, в том числе и стремления к счастью) принцип. Из этого кредо абстрактного гуманизма могут быть сделаны, конечно, существенно различные конкретные политические выводы. С точки зрения Дидро, выводы, которые следуют из этого равного права всех на счастье, ведут к признанию предпочтительности республиканского, демократического устройства общества, поскольку оно в наибольшей мере исключает возникновение деспотизма. Само собой разумеется, что в Энциклопедии, вследствие существовавших цензурных условий, эта точка зрения высказывается не безоговорочно. И тем не менее внимательное чтение многих статей полностью подтверждает этот вывод. Приведем лишь одно положение из статьи «Законодатель», написанной Дидро. В ней сравниваются разные формы правления, существовавшие в прошлом, а также существующие в настоящем. Все формы правления, поскольку они определяются конституционными законами, считаются оправданными в зависимости от обстоятельств, среди которых фигурирует и воля народа, поскольку она выражается его представителями. И именно в контексте сравнительной, «объективистской» характеристики различных форм правления Дидро останавливается на демократии, имея в виду прежде всего античную республику, поскольку в Новое время еще не было демократической формы государственного устройства. «В демократиях, где гражданам, согласно конституционным законам, предоставлено больше свободы и равенства, нежели в государствах с другим видом правления, в демократиях, где государство, благодаря участию народа в его делах, находится в реальной власти каждого отдельного лица, где слабость отечества усиливает патриотизм, где люди, при общности их жерты, становятся необходимыми друг другу и где добродетель

каждого укрепляется и действует от имени общей добродетели, — в демократиях, говорю я, требуется меньше искусства и меньше забот по управлению, нежели в государствах, где власть и управление находятся в руках немногих или одного»<sup>55</sup> Разумеется, такая характеристика демократии носит идеалистический характер, так как она выпускает из виду реальную материальную основу всякого, в том числе и демократического государства, его классовую природу. Однако в данном случае существенно не то, правильно или неправильно определяется демократия, а то, что Дидро является ее сторонником, поборником, ратующим за народо-властие, которое многим тогдашним мыслителям (в том числе и некоторым просветителям) представлялось несовместимым с упорядоченным, основанном на соблюдении законов обществом.

Теперь, в заключение, мы можем со всей определенностью ответить на вопрос, поставленный Ж. Прустом: были ли энциклопедисты революционерами? Выделяя ведущих представителей движения энциклопедистов, которые определяли, олицетворяли основное содержание, направление, смысл этого грандиозного идеологического феномена, мы можем без всяких колебаний сказать, что они были буржуазными революционерами, действительно выражавшими интересы всего третьего сословия, т. е. народа в конкретно-историческом смысле этого слова.

Объективное содержание революционного общественно-политического движения нередко отличается от той субъективной формы, в которой оно выражает свои идеалы, конкретные задачи и представления о путях их решения. Противоречие между этой формой и объективным содержанием общественно-политического движения свидетельствует об его внутренней противоречивости, но насколько не ставит под вопрос его революционного характера. И тот, кто видит во французском Просвещении, в движении энциклопедистов, объединявших различных, иной раз существенно расходившихся друг с другом мыслителей, одну только наивную, некритическую веру в могущество разума, знания, истины, ухватывает (да и то лишь односторонне, игнорируя противоположные воззрения и в рамках этой «веры») лишь субъективную форму этого мощного антифеодального движения, которое было идеологической революцией, подготовившей Великую буржуазную революцию, оказавшую громадное влияние на развитие всех европейских стран.

Не следует, впрочем, преувеличивать противоречие между субъективной формой и объективным содержанием французского Просвещения, деятели которого хорошо сознавали против кого, против чего они борются. Иное дело, что свою борьбу против феодальной формы эксплуатации и угнетения они осознавали как борьбу за восстановление «естественного закона», обеспечивающего социальную справедливость, безграничный прогресс, благоденствие общества, свободу личности. Эти буржуазно-демократические иллюзии были неизбежны, необходимы, прогрессивны. Их не было, конечно, у противников Просвещения, врагов



Энциклопедии, но именно потому, что они принадлежали к лагерю феодально-монархической реакции. Впрочем, и у реакционеров, конечно, были свои иллюзии, реакционные иллюзии, которые беспощадно разоблачались просветителями.

В первых рядах энциклопедистов находились французские материалисты во главе с Дидро, статьи которого и послужили основным материалом для данного исследования. Именно материалистам Энциклопедия обязана наиболее радикальной постановкой мировоззренческих проблем. Этот союз между французским материализмом и Энциклопедией специально подчеркнул Ф. Энгельс: «Французские материалисты отнюдь не ограничивались в своей критике областью религии: они критиковали каждую научную традицию, каждое политическое учреждение своего времени. 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“»<sup>56</sup>

Следует подчеркнуть, что Энциклопедия начала издаваться в период, когда основные, важнейшие произведения французского материализма не были еще созданы. «Мысли об истолковании природы» Дидро вышли в свет лишь через три года после опубликования первого тома Энциклопедии, его «Философские принципы материи и движения» — через девятнадцать лет, т. е. в 1770 г. Годом раньше были изданы «Разговор Даламбера с Дидро» и «Сон Даламбера». В 1770 г. появилась «Система природы» Гольбаха, которую в те времена прозвали «библией материализма». Его известные, специально посвященные разоблачению христианства (и религии вообще) произведения были напечатаны несколько ранее, в 60-е годы.

Книга Гельвеция «Об уме», появившаяся в 1758 г., сразу же была отождествлена реакционерами с духом Энциклопедии. Она была официально осуждена и запрещена вместе с очередным (шестым) томом Энциклопедии. Второе, пожалуй, еще более значительное произведение Гельвеция, «О человеке» увидело свет в 1772 г., когда издание Энциклопедии было в основном закончено.

Таким образом, Энциклопедия была, по существу, творческой лабораторией, дискуссионным клубом, философским обществом, в котором обсуждались основные идеи наиболее радикального философского течения предреволюционной эпохи — французского материализма. Это обстоятельство имеет, на наш взгляд, весьма существенное значение; оно раскрывает общность исторических судеб Энциклопедии и французского материализма. В свете этого факта становится понятным, почему Руссо прекратил свое сотрудничество с энциклопедистами, а Вольтер ограничился главным образом моральной поддержкой этого великого начинания.

Философская революция во Франции стала одним из идейных источников немецкой классической философии, которая была, выражаясь словами Маркса, немецкой теорией Великой француз-

ской революции. Теория научного социализма, появившаяся на исторической арене в новую эпоху, определяющей характеристикой которой стало освободительное движение пролетариата, выступила, во всяком случае на первых порах, как «дальнейшее и как бы более последовательное развитие принципов, выдвинутых великими французскими просветителями XVIII века»<sup>57</sup> Это замечание Энгельса указывает на то, что идеи Просвещения продолжают жить и в наше время. Они возродились и получили дальнейшее развитие в социалистическом движении, прокладывая широкую дорогу всестороннему и свободному развитию человека.

Понятно поэтому, почему во «Французской энциклопедии» наряду со статьей «Философия» имеется, казалось бы, ненужная в таком случае статья «Философ», в которой говорится не о философии, а о личности философа, его моральном облике. В статье разъясняется: «Нет нужды говорить здесь, насколько философ ревнив ко всему тому, что называется *честью* и *честностью*. Человеческое общество для него, так сказать, земное божество. Он поклоняется ему, чтит его честностью, строгим вниманием к обязанностям и искренним желанием не быть для него бесполезным членом или помехой. Понятие честности столь же глубоко проникает в механическую организацию *философа*, сколько и свет разума. Чем больше вы найдете в человеке разума, тем больше вы найдете в нем честности. Наоборот, там, где царят фанатизм и суеверие, царят страсти и увлечение. Свойство характера *философа* — действовать в духе порядка или в согласии с разумом» (*Дидро Д.* Собр. соч. М.; Л. 1939. Т. VII. С. 276). Философ, согласно Дидро, отнюдь не возмутитель спокойствия. Такое изображение философа (следует, конечно, учесть, что идеологи тогдашних господствующих сословий не выступали в это время как «философы») частью вызвано подцензурными условиями и характером полемики с писателями типа Палиссо, частью же выражает действительное убеждение просветителей относительно наиболее благоприятных условий общественного прогресса и улучшения нравов.

<sup>2</sup> *Кондорсэ Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936. С. 175.

<sup>3</sup> *Дидро Д.* Собр. соч. М., 1947. Т. X.

С. 255.

<sup>4</sup> См: *Рокэн Ф.* Движение общественной мысли во Франции в XVIII веке. СПб., 1902. С. 228—229.

<sup>5</sup> Назовем некоторые из этих изданий, вышедших во Франции: *Le Grand dictionnaire historique de Moréri* (1674); *Le Dictionnaire economique de N. Chomel* (1709); *Le Dictionnaire de Treveaux* (1704); *Le Dictionnaire universel de commerce de J. Savary—Desbruslons* (1723—1730).

<sup>6</sup> *Harris J.* *Lexicum technicum, or an Universal English Dictionary of Arts and Sciences.* L., 1704—1710; *Dyche T.* *A New General English Dictionary.* L., 1737.

<sup>7</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. I. С. 599.

<sup>8</sup> *Chambers E.* *Cyclopedia or Universal Dictionary of the Arts and Sciences.* L., 1724.

<sup>9</sup> *Le Gras J.* *Diderot et l'Encyclopédie.* Amiens, 1928. P. 30.

<sup>10</sup> *Proust J.* *L'Encyclopédie.* P., 1965. P. 20.

*Ducros L.* *Les encyclopédistes.* P., 1906. P. 117—121. Несмотря на резкую критику недостатков Энциклопедии, Дюкро тем не менее солидаризуется с Брюнетьером, который следующим образом оценивает историческое значение этого издания: «Энциклопедия — это самое большое дело того времени, это цель, к которой тянулось все, что ей предшествовало, это источник всего, что произошло потом, а следовательно, — настоящая центр истории мысли XVIII в.» (*Ibid.* P. V—VI).

<sup>12</sup> *Морлей Д.* Дидро и энциклопедисты. М., 1882. С. 135—136.

<sup>13</sup> *Mornet D.* *Les origines intellectuelles de la révolution française.* P., 1933. P. 86—87.

<sup>14</sup> *Морлей Д.* Указ. соч. С. 91.

- 15 *Proust J.* Op. cit. P. 168.
- 16 *Дидро Д.* Собр. соч. Т. VII. С. 44.
- 17 Там же. С. 52—53. Существенно отметить, что для Дидро и других авторов статей о производстве была совершенно очевидна необходимость *практического* знакомства со многими ремесленниками для их правильного описания. Он, например, подчеркивает, что «если не работать самому, не двигать машину собственными руками и не видеть образования изделия собственными глазами, то трудно и описать их точно. Поэтому нередко нам приходилось доставать себе машины, водружать их, братья за работу, становиться, так сказать, учениками и изготовлять плохие изделия, чтобы научить других делать хорошие» (Там же. С. 53). Дидро также подчеркивает значение изучения «механических искусств» для обогащения языка. Изучая ремесла, пишет он, «мы убедились во всеобщем неведении относительно большинства обиходных предметов и в необходимости выйти из этого неведения. Именно благодаря этому мы получили возможность показать, что человек образованный, лучше всех знающий свой язык, не знает и двадцатой части его слов; что хотя каждое искусство имеет свой язык, но этот язык еще очень несовершенен; что только благодаря привычке и взаимному обогащению ремесленники понимают друг друга, да и то скорее по обоюдному совпадению мыслей, нежели по одинаковому употреблению терминов» (Там же). Энциклопедисты, таким образом, ставили перед собой задачу унифицировать, по возможности, техническую терминологию и тем самым способствовать исследованиям в обширной области материального производства.
- 18 *Proust J.* Op. cit. P. 78.
- 19 *Diderot D.* Oeuvres complètes. P., 1876. Т. 13. P. 361.
- 20 *Ibid.* P. 370.
- 21 *Ibid.*
- 22 *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. 2-е изд. Т. 26, ч. I. С. 38.
- 23 *Diderot D.* Oeuvres complètes. P., 1876. Т. 15. P. 138.
- 24 *Дидро Д.* Собр. соч. Т. VII. С. 306.
- 25 Там же. С. 309.
- 26 Там же. С. 316.
- 27 *Diderot D.* Oeuvres complètes. Т. 15. P. 407.
- 28 *Ibid.* P. 14.
- 29 *Ibid.* P. 139.
- 30 *Сен-Симон А.* Избр. произведения. М.; Л., 1958. Т. I. С. 429—430.
- 31 Там же. С. 430—431.
- 32 Там же. С. 431.
- 33 Там же. С. 433.
- 34 Там же. С. 433—434.
- 35 *Дидро Д.* Собр. соч. Т. VII. С. 263.
- 36 Там же. С. 270.
- 37 Там же. С. 266.
- 38 *Рокэн Ф.* Указ. соч. С. 219.
- 39 Цит. по: *Морлей Д.* Указ. соч. С. 98.
- 40 *Diderot D.* Oeuvres complètes. P., 1876. Т. 14. P. 462—463.
- 41 *Дидро Д.* Собр. соч. Т. VII. С. 80.
- 42 *Diderot D.* Oeuvres complètes. Т. 13. P. 139.
- 43 *Гольбах П.* Разоблаченное христианство // Гольбах П. Священная зараза. Разоблаченное христианство. М., 1936. С. 213.
- 44 *Proust J.* Op. cit. P. 103.
- 45 *Дидро Д.* Собр. соч. Т. VII. С. 237.
- 46 Там же. С. 238.
- 47 Там же. С. 240—241.
- 48 *Diderot D.* Oeuvres complètes. Т. 13. P. 372.
- 49 *Ducros L.* Op. cit. P. 163.
- 50 *Ibid.* P. 165.
- 51 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 271.
- 52 *Huber R.* Les sciences sociales dans l'Encyclopedie. P., 1923. P. 363.
- 53 *Diderot D.* Oeuvres complètes. P., 1876. Т. 17. P. 134.
- 54 *Ibid.* P. 135.
- 55 *Дидро Д.* Собр. соч. Т. VII. С. 247—248.
- 56 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 22. С. 311.
- 57 Там же. Т. 19. С. 189.

## ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНОЙ ИДЕОЛОГИИ В ИСПАНОАМЕРИКЕ

Французское Просвещение и Французская революция глобальны по своему идейно-политическому воздействию на общественное развитие. В марксистской литературе уделено достаточно много внимания влиянию французских предреволюционных идей на развитие радикальной политической мысли во многих странах Европейского континента (Германии и Италии, Греции, Испании и России). Но существовала еще одна гигантская зона активного усвоения просветительских концепций и самого политического опыта революционной Франции. Это — Латинская Америка, вступившая в конце XVIII в. в фазу решительной борьбы за национальную независимость.

Воздействие французского Просвещения на формирование латиноамериканской идеологии национального освобождения исследовано в советской литературе совершенно недостаточно (в поле зрения историков попадают в лучшем случае взгляды отдельных передовых мыслителей). Именно это дает нам основание посвятить специальную главу настоящей книги оценке роли и значения французской просветительской мысли для формирования всего поля идейных конфликтов периода становления независимой государственности в латиноамериканских странах.

Конечно, не Французская революция впервые пробудила интерес латиноамериканцев к просветительским идеям. Он существовал с первой трети XVIII столетия и был актуализирован Северо-Американской войной за независимость. Нельзя не принимать во внимание и того обстоятельства, что смысл основных гражданско-политических деклараций, появившихся во Франции в 1789—1792 гг., воспринимался в Латинской Америке через конституционные документы, выработанные в ходе Испанской революции 1808—1814 гг. И все-таки несомненно, что концепции Вольтера и Монтескье, Рейналя и Руссо были одним из самых важных и радикальных первоисточников революционных обновительных программ, под воздействием которых пришел в движение и включился в современную политическую жизнь обширный многомиллионный регион нашей планеты.

Борьба за независимость испанских и португальских колоний была одним из важных этапов той революции, которая привела к господству капиталистического способа производства и по своему революционному воздействию и непосредственным

результатам тесно переплетается с Французской революцией; ее идеи и ценности, перенесенные на историческую почву национально-освободительной борьбы, приобрели новые силы и оттенки в период, когда в Европе силы контрреволюции, возглавляемой Священным союзом, пытались остановить ход истории. Эта борьба не была просто этапом исторического развития континентального масштаба, ни тем более региональным эпизодом бурной истории этого периода, но была явлением, которое по своему существенному содержанию стало органическим компонентом мировой истории, ибо борьба и победы латиноамериканских народов были поражением не только испанских колонизаторов, но и других европейских реакционных режимов, что, в свою очередь, создавало предпосылки для возникновения новых, еще более мощных движений, выступавших за социальную справедливость и национальное освобождение<sup>1</sup>

Особенности и самобытность революционных процессов двух столь различных регионов, как Европа и Латинская Америка, их существенные отличия по многим компонентам их социального бытия<sup>2</sup> не снимают вопроса о тех общих культурных факторах, которые объединяют их в единый процесс исторического развития. Одним из таких факторов и явилось Просвещение вообще и французское Просвещение в особенности.

Важное место в формировании идейно-теоретических предпосылок национально-освободительной идеологии принадлежит Энциклопедии, многогранное влияние которой можно проследить не только на примере представителей передовых научных кругов, но и представителей таких «массовых» профессий, как учителя, духовенство и военные. Между тем этот факт, с которым в общей форме согласны почти все исследователи, по сути дела не получил еще адекватного отражения ни в исторических исследованиях, ни тем более в историко-философских трудах. Поэтому можно согласиться с мексиканскими философами Франциско Ларройо и Эдмундо Эскобаром, которые считают, что «история идей в Иberoамерике, если она хочет быть правдивой и всеохватывающей, кроме признания этой общей характеристики, должна поставить перед собой еще более сложную нерешенную задачу: определить в той мере, в которой это позволяют источники, многогранное влияние этого труда. .»<sup>3</sup>

Когда мы говорим, что Просвещение это пролог Великой французской революции или той цепи революционных преобразований конца XVIII—начала XIX в., которые привели к политическому господству буржуазии в мировом масштабе, мы отдаем себе отчет в том, что ни ход событий, ни конечные результаты этого процесса не оказались такими, какими их сформулировали главные действующие лица этого пролога. История не только внесла существенные поправки в их надежды и прогнозы, но показала нежизненность и утопичность, а иногда и вредность многих из тех проектов будущего общественного устройства и человеческих взаимоотношений, осуществление которых, по мнению их создате-

лей, должно было обеспечить человечеству процветание, справедливость и счастье.

И хотя будущее оказалось не таким, как они предполагали, и их идеи не выполнили первоначально предназначенную им роль, мы можем без колебаний утверждать, что все, что было потом, есть дело их рук, что без Просвещения были бы невозможны те политические и культурные изменения, которые составляют сущность социальных перемен исторической эпохи становления и консолидации буржуазного мира.

Прослеживая влияние идей Просвещения на социальные процессы в Латинской Америке, нетрудно заметить, что вопрос о применимости в своих странах теоретических сфер и формул, разработанных при решении проблем других регионов, уже тогда глубоко волновал латиноамериканских просветителей и прогрессивных общественных деятелей. Поэтому нельзя согласиться и с теми авторами, которые отстаивают тезис о подражательном характере латиноамериканской общественной мысли, и с теми, кто критическое восприятие ценностей других культур пытался представить лишь как особенность буржуазной культуры XX в., а не как одну из основных предпосылок формирования национального самосознания латиноамериканцев. Мы не можем, например, принять аргументы известного историка мексиканской философии Самуэля Рамоса, отстаивающего тезис о несамостоятельном характере мексиканской культуры в период борьбы за независимость и считающего, что влияние французской культуры вообще, а также идей Просвещения и Французской революции в частности на мексиканскую интеллигенцию определялось, с одной стороны, стремлением мексиканцев к подражанию и их духовной близостью к латинской культуре, а с другой — их глубоким интересом к политике. Согласно Рамосу, метис, вставший в прошлом веке во главе событий в Латинской Америке, обладал особой страстью к политике, «нормой его деятельности являлось бездумное подражание, а Франция — той страной, которой он с энтузиазмом восхищался, считая ее архетипом современной цивилизации»<sup>4</sup>

Более того, согласно Рамосу, влияние идей Просвещения и Французской революции на социальные процессы мексиканской национально-освободительной революции вызывалось не историческими условиями, не сходностью социальных задач, не теми духовными ценностями, которые они утверждали, а психологическими особенностями и политическими симпатиями тех социальных групп, которые возглавили этот процесс. Он еще раз подчеркивает это, когда пишет, что, «если бы у мексиканцев не существовало психического предрасположения к пониманию французской культуры, у них не возникло бы никакого интереса к ней»<sup>5</sup>, хотя тут же вынужден признать, что «революционный дух Франции» представлял мексиканцам необходимые принципы для борьбы против политического угнетения, монархического государства и клерикализма и что идеология Французской революции использовалась ими как орудие уничтожения старых учреждений. Но если бы мы

и согласились с Рамосом в том, что у мексиканцев «психическое предрасположение» к французской культуре сыграло решающую роль в деле широкого восприятия идей Просвещения, вопрос о том, почему в других странах Латинской Америки эти идеи также получили широкое распространение, остался бы без ответа.

Мы убеждены, что в идеях французского Просвещения и Великой французской революции прогрессивные и революционные деятели Латинской Америки находили ценности более высокого социального порядка, которые воспринимались не в силу сентиментальной привязанности, ни тем более бездумного подражания, а в силу достаточно ясного понимания их значимости для решения конкретных задач социального развития своих стран, и прежде всего задач революционного достижения национальной независимости. Эти задачи они стремились решить на основе опыта борьбы с испанским колониальным режимом, накопленного не одним поколением латиноамериканцев, опираясь на собственные культурные и идейные традиции, которые вырабатывались в сложном процессе формирования и становления самосознания. «Целый век, истекая кровью, шла наша Америка к независимости. Не от Руссо, не от Вашингтона происходит наша Америка, а от самой себя»<sup>6</sup>. Эти слова Хосе Марти являются лучшим ответом тем, кто сложный реальный процесс взаимного влияния разных культур и революционных традиций пытался решить с помощью упрощенных или неверных схем, основанных на субъективно-идеалистических критериях идеалистически интерпретированного психологизма и теории подражания или на этнических критериях разного толка.

Однако, рассматривая влияние французской просветительской идеологии на прогрессивные социальные начинания этого периода, мы должны обратить внимание не столько на интерпретации и оценки современных исследователей, сколько на многочисленные факты и свидетельства той эпохи, в которых участники этих событий раскрывают перед нами источники своих идей, мотивы своих поступков и оценки политических событий в Европе и Северной Америке. Эти высказывания и многочисленные политические документы того времени убедительнее всяческих интерпретаторов показывают, что обращение латиноамериканцев к идеям европейской передовой общественно-политической мысли преследовало прежде всего одну основополагающую цель — поиски методов и принципов решения собственных проблем, которые, как они справедливо полагали, имели не только существенные отличия, но и много общего с европейскими и североамериканскими. Эту особенность национально-освободительной идеологии метко охарактеризовал Х. К. Мариатеги, когда писал, что «идеи Французской революции и североамериканской конституции нашли благоприятный климат в Южной Америке в силу того, что в Южной Америке уже существовала, хотя и в зачаточном состоянии, буржуазия, которая в силу своих потребностей и экономических интересов могла и должна была заразиться революционными настроениями европейской буржуазии»<sup>7</sup>

Трудно, почти невозможно найти более или менее значительного деятеля национально-освободительного революционного процесса, который не испытал бы на себе благотворного влияния идей европейского Просвещения, ставшего не только необходимым элементом их идейного формирования, но и важным фактором практической деятельности.

Так, Симон Боливар, называя идеи и мыслителей, повлиявших на формирование его мировоззрения, в сущности, довольно точно перечислил общие для всего движения идейные истоки. «Верно, что я не изучал философию Аристотеля и уголовные и гражданские кодексы, но вполне вероятно, что де Мольен (журналист, сотрудничающий в английских изданиях того времени. — Р. Б.) не уделял столько внимания, как я, изучению Локка, Кондильяка, Бюффона, Даламбера, Гельвеция, Монтескье, Мабли, Филанджери, Лаланда, Руссо, Вольтера, Роллена, Бертолле и всех классиков античности — философов, историков, поэтов, а также всех современных классиков Испании, Франции, Италии и в значительной степени Англии»<sup>8</sup>.

Во второй половине XVIII в. проникновение и распространение работ французских просветителей приняло в Латинской Америке, несмотря на запреты инквизиции и усилия колониальных властей, значительный размах. Мексиканская исследовательница Монелиза Лина Перес-Марчанд в книге «Два идеологических этапа в Мексике XVIII века», анализируя документы инквизиции<sup>9</sup>, обращает внимание на то, с какой тревогой и оперативностью реагировали испанские власти и инквизиция во второй половине XVIII в. на неудержимый поток просветительской литературы, проникающей в эту страну, несмотря на все предпринимаемые усилия и на суровость наказания, угрожающего ее распространителям.

В XVIII в. инквизиция в Испании и ее колониях имела огромный, широко разветвленный репрессивный бюрократический аппарат, выполнявший многоплановую программу идеологических и политических мероприятий, направленных на охрану интересов испанского абсолютизма. Показательна уже сама инквизиционная терминология, утвердившаяся в XVIII в. Если прежде книги осуждались как еретические, крамольные, оскорбляющие религию, церковь и авторитет святых отцов и инквизиции, то теперь в ход все чаще идут обвинения политико-философского характера. Книги осуждаются за материализм, деизм, атеизм, натурализм, веротерпимость и т. д. Примечательно, что эти термины впервые стали применяться, как правило, при осуждении работ французских просветителей, при этом многие книги запрещаются инквизицией только потому, что в них или упоминаются имена просветителей, или содержатся ссылки на их работы<sup>10</sup>. В названном исследовании приводится довольно обширный перечень философских произведений, которые из-за их широкого распространения были включены в специальные эдикты инквизиции. Среди них наряду с работами таких философов Нового времени, как Локк, Декарт и Лейбниц, особое место занимают произведения Вольтера, Руссо,



Ламетри, Кондильяка, Даламбера, Дидро, Монтескье и др. Показательна в этом отношении опись запрещенных книг, найденных в библиотеке епископа города Пуэблы (Мексика) Хосе де Эчеварриа после его смерти. Среди них: собрание сочинений Вольтера (41 т.), «Секретные мемуары Республики ученых» (7 т.), избранные сочинения Попа (7 т.), «Французская Энциклопедия» (17 т.), «Опыты о человеческом разуме» Локка (2 т.), собрание сочинений Гельвеция (4 т.), отдельные работы Руссо и много других известных и малоизвестных авторов. Подобная же картина обнаруживается в описи библиотеки аргентинского просветителя Х. Б. Массиэла, сделанной после его смерти в 1788 г.

В конце XVIII в. вести эффективную борьбу против проникновения, распространения и чтения такого типа литературы уже было не по силам ни колониальным властям, ни трибуналам инквизиции, несмотря на строгие меры и предписания, на обещание щедрых наград за доносы и наказания тем, кто, зная о нарушении запретов, вовремя не доносил или скрывал нарушителей.

Ввиду того, что запрещенная литература сплошь и рядом распространялась без указания автора, власти обратили особое внимание не только на строгое выполнение королевского постановления 1707 г., согласно которому включенными в индекс считались все книги, в которых не указывалось имя автора, но и на необходимость распространить на философскую литературу пункта этого постановления, запрещавшего чтение книг, написанных на «вульгарном» языке, прежде всего на испанском, в которых обсуждались спорные религиозные проблемы, отражалась или содержалась полемика между католиками и еретиками<sup>11</sup>

Кроме того, книги на иностранных языках могли быть допущены в обращение только после одобрения цензоров инквизиции, «которые, убедившись в подлинной здоровой доктрине таких книг и в том, что их авторы являются католиками, дадут разрешение на их использование»<sup>12</sup>

Следует особо отметить, что если многочисленная «армия» цензоров и «квалификаторов», в руки которых попадали для рассмотрения и оценки подозрительные книги, могла претендовать на определенную компетентность в отношении религиозных книг и теологических трактатов, написанных в основном еще на латинском языке, то она, как правило, оказывалась беспомощной перед новой философской и научной литературой, поступавшей из стран Старого света, и прежде всего из Франции. Один из таких квалификаторов, Фр. Франциско де Сан Сирило, которому было поручено дать оценку «Метафизики» Кондильяка, писал: «Я не нахожу в себе того необходимого образования, которое, по моему мнению, нужно, чтобы справедливо судить о духе этой книги. В ней автор излагает систему, новую не только для меня, получившего слабые познания в перипатетизме и в идеях Декарта, но и для всех»<sup>13</sup>.

Конечно, проникновение просветительской и революционной идеологии не могло ограничиться распространением и изучением работ иностранных авторов, хотя этот путь оказался наиболее

доступным и действенным. Важное значение имели и те непосредственные связи, которые устанавливались в результате прямого знакомства латиноамериканцев с европейской и северо-американской действительностью. В XVIII в. такие контакты значительно расширились; это было связано с дальнейшим развитием торговли и экономических отношений американских колоний с другими государствами, с поездками сыновей обеспеченных креолов на учебу в Европу или с увеличением количества путешествующих латиноамериканцев, которые не только из любознательности, но часто в силу политической необходимости вынуждены были на время покидать родные края. Среди этих людей были и оказавшиеся не только свидетелями европейских революционных событий, но и их прямыми участниками. Наиболее ярким примером может служить биография Франциско де Миранды (1750—1816), одного из наиболее видных руководителей национально-освободительной войны народов Латинской Америки. Длительное время он находился в США и Европе, где пытался заручиться поддержкой иностранных государств в деле освобождения Испанской Америки от колониального господства. Когда началась Французская революция, он встал на сторону восставшего народа и руководил революционными французскими войсками, воевавшими в 1792 г. против австрийцев на севере страны. Признанием его военного таланта является высокое звание заместителя главнокомандующего, присвоенное ему революционной Францией. Его имя высечено на парижской Триумфальной арке.

Вполне понятно, что, хотя такая форма приобщения латиноамериканцев к европейской культурной и политической жизни и была связана с определенными индивидуальными обстоятельствами, все же общим для них было идейное обогащение духовными ценностями новой революционной эпохи.

Подчеркивая значение идейного влияния французского Просвещения на формирование идеологии национально-освободительного процесса в Латинской Америке, следует учесть, что речь пока идет об одном из его источников, но наряду с ним существовали и другие. Очевидно, например, что особенности просветительской мысли испанской культуры не могли не найти отклика в латиноамериканском обществе, содействуя возникновению того идейного климата, в котором более передовые и социально целенаправленные идеи других европейских мыслителей нашли благоприятные условия распространения. Но социально-политические «программы» испанских просветителей в целом оказались непригодными для решения острых и сложных проблем национально-освободительной борьбы. Однако при анализе влияния и взаимосвязи идей различных направлений европейской просветительской мысли на формирование национального самосознания латиноамериканцев, недостаточно ограничиться констатацией факта такого влияния, ибо, если учесть особую духовную и культурную связь метрополии и колоний, почти априорно можно утверждать, что такое влияние существовало. Сложности при решении этого

вопроса возникают не в констатации этого факта, не в установлении того, какие мыслители и какие идеи испанских и португальских просветителей получили здесь распространение, а в выявлении их реальной роли в постановке и решении национально-освободительных проблем, в разработке революционной идеологии и программы социальных преобразований; но это уже выходит за рамки данной работы.

Вместе с тем мы считаем необходимым обратить внимание на одну важную особенность общественной мысли Латинской Америки этого периода, во многом определившую формы и характер проникновения идей французского Просвещения. Мы имеем в виду ситуацию, сложившуюся в области философии в этом регионе к началу 70-х годов XVIII в., когда под влиянием идей европейской философии Нового времени почти повсеместно находит признание тот способ философствования, который в ряде работ получил название — латинский эклектицизм.

Такой эклектицизм — не новое философское направление, а скорее всего именно способ философствования, исходное положение которого заключается в признании того, что в каждой философской школе есть верные и неверные положения, что перед каждым философом должна стоять задача не выбора философской школы или философского учения, а отбора из них верных положений и идей, которые необходимы для решения определенных научно-познавательных и социально-культурных задач. Следует еще раз обратить внимание на то, что в испанской философии такой подход — не новшество эпохи Просвещения, а одна из характерных особенностей того направления ее развития, которое начиная с XVI в. выступает как альтернатива линии традиционной схоластики.

В XVIII в. в таком подходе главенствующее положение занимают идеи философского сенсуализма и просветительского рационализма. И если в конце XVII—начале XVIII в. с особым интересом воспринимались идеи Ф. Бэкона, Р. Декарта, П. Гассенди и И. Ньютона, то теперь в центре внимания становятся учения Д. Локка, Э. Кондильяка, Ж.-Ж. Руссо и др., и прежде всего их понимание опыта как фундамента научного знания и основы теоретической критики схоластики и априористического рационализма, убежденность в том, что рациональная основа науки может быть постигнута с помощью человеческого разума и что в конце концов религия и теология должны быть ограничены областью сверхъестественного.

С опубликованием в Мексике в 1774 г. книги Диаса де Гамарры (1745—1783) «Элементы современной философии», можно сказать, начинается новый, качественно важный период в истории развития философской мысли Латинской Америки, период вытеснения официальной философии метрополии и начала формирования основ новой, антиколониальной идеологии, а затем национального самосознания.

Дело в том, что провозглашенные Гамаррой теоретические принципы, цели и задачи философского поиска нашли очень широкий отклик в регионе, где идея «избирательного» подхода превращается в один из основных методологических принципов как в борьбе против господствующих схоластических идей, так и в деле распространения философских и научных идей Нового времени и Просвещения.

Распространение идей и принципов философского эклектизма в Латинской Америке связано не только с именем Гамарры, хотя влияние его работ имело первостепенное значение. Рядом с ним можно назвать таких широко известных мыслителей, как Хосе Агустин Кабальеро (1762—1835) на Кубе, Франциско де Санта Крус и Эспехо (1747—1795) в Эквадоре, Хуан Балтасар Масиель (1727—1788) в Рио де ла Плата и многих других.

Вполне понятно, что «избирательный метод» должен был привести к широкому диапазону философских конструкций, авторы которых, отдавая предпочтение тем или иным философским учениям и идеям прошлого, по своему ставили и решали стоящие перед ними как профессиональными философами и общественными деятелями задачи.

В своем большинстве наиболее известные сторонники новых философских идей были преподавателями высших и средних учебных заведений и прямыми наставниками многих из тех, кто впоследствии занял видное место в рядах бойцов за независимость в процессе создания латиноамериканских государств и национальной культуры. Заметим, что уже упомянутая книга Гамарры начинается с обращения «К молодежи Америки»<sup>14</sup>, «большой надежде родины», которая, как он пишет, должна знать не только новую философию, но и освободиться от догматизма и предрассудков старой, от неверного понимания роли и значения философии в жизни общества. В то же время известные деятели национально-освободительной борьбы (Морелос в Мексике, Каstellи в Аргентине и др.) при решении проблем суверенитета народа и общественного договора часто ссылались на работы и высказывания Франциско Суареса (1548—1617), виднейшего представителя поздней схоластики.

Наиболее четко это можно проследить при анализе творчества и деятельности Мигеля Идальго и Костиля (1753—1811), одного из наиболее ярких представителей «католического просветительского движения» конца XVIII в., видного революционера и общественного деятеля, возглавившего в XIX в. борьбу мексиканского народа против колониального господства. Идальго — пример того, как в процессе борьбы за независимость происходило преобразование либерально-реформаторских идей христианского просветительства в четкую программу социально-политических действий.

Идальго сформировался под влиянием идей Суареса о суверенитете народа и его праве на восстание; учился философии в колледже Св. Николаса в то время, когда книга Гамарры была утверждена там в качестве учебника.

Но идеи Идальго-просветителя и Идальго-революционера оказались неразделимы, и это во многом определило его дальнейшее идеологическое сближение с учением энциклопедистов. «Как мыслитель, — пишет мексиканский историк А. Куэ Кановас, — он примыкает к французским энциклопедистам, защищающим гражданскую и индивидуальную свободу. Но он с большим умом сумел освоить европейскую мысль своего времени, адаптировав ее к нуждам и действительности нашей страны»<sup>15</sup>

Не приходится сомневаться, что в процессе повседневной борьбы в защиту интересов простого народа Идальго был вынужден обратиться к тем источникам социальной и политической мудрости, которые в таком изобилии представляла революционная Франция. Это позволило ему пойти дальше абстрактных теоретических постулатов правовой теории Суареса.

Это идеи о том, что национальный суверенитет является фикцией, если нет экономической независимости и страна продолжает эксплуатироваться другими государствами; что политическое равенство и свобода немыслимы без экономического равенства и коренного улучшения условий материальной жизни трудящихся, особенно наиболее бедных слоев; что необходимо обратить особое внимание на улучшение условий жизни и труда коренного индейского населения; что рабство несовместимо с идеалами свободного народа и должно быть немедленно отменено; что в свободном государстве должна существовать веротерпимость и свобода совести; что, так как монархия несовместима с подлинной свободой, новое демократическое государство должно быть республикой и др. С провозглашением Идальго и его последователями во главе с Морелосом этих принципов война за независимость превращалась в подлинную народную революционную борьбу.

Другим примечательным явлением идеологической жизни Латинской Америки второй половины XVIII в. было почти повсеместное появление периодических изданий, сыгравшее одну из ведущих ролей в процессе формирования национального самосознания и научного мировоззрения латиноамериканцев. Пионером в этом «движении» по праву можно считать «Литературную газету» («Gaceta de literatura»), издававшуюся с 1788 по 1795 г. известным мексиканским ученым-просветителем Хосе Антонио Алсате (1737—1799)<sup>16</sup>

По своему содержанию публикуемые в этих изданиях статьи были более радикальными и социально заостренными, чем учебники и лекции педагогов-просветителей, а постановка научных проблем, как правило, связывалась с решением актуальных задач социально-экономического развития региона. Важное место занимала в них пропаганда научных знаний и особенно прикладных наук, так как развитие науки и практическое внедрение научных открытий рассматривалось как серьезное средство улучшения жизни народа. В области просвещения эти газеты выполняли функции, во многом сходные с теми, которые осуществлялись «Французской энциклопедией», а их издатели — Хосе Антонио

Алсате и Рамирес, Кабальеро, Франциско Санта Крус Эспехо по характеру своего участия в их идейном и практическом руководстве чем-то напоминали Дидро.

Так, Алсате был образованнейшим человеком, обладавшим глубокими познаниями как в области естественных (физика, химия, математика, ботаника, зоология), так и общественных (история, право, филология) наук, не говоря уже о философии и теологии. Избрав в качестве основной сферы своей деятельности «научную публицистику», Алсате рассматривал «Литературную газету» не только как наиболее действенный способ распространения среди широких слоев населения подлинных научных знаний, но и как оперативное средство борьбы за внедрение в жизнь технических и научных новшеств, ибо, согласно Алсате, наука и философия должны принести практическую пользу родине и человеку. Но распространение нового, как известно, предполагало беспощадную борьбу со старым, и газета стала непримиримо бороться не только с философским перипатетизмом схоластики и предрассудками схоластического «знания», но и против социальной несправедливости и религиозной нетерпимости.

Истинная философия, согласно Алсате, не есть учение определенной школы или секты, как он их называет, а тот способ философствования, который, опираясь на разум, стремится к достижению истины, познанию причин человеческих заблуждений и к их устранению. «Современная философия признает своим единственным основанием разум и человеческий опыт всех наиболее просвещенных людей всех наций», в то время как схоластика «путает тень с действительностью»<sup>17</sup>

Подчеркивая преимущества философии Нового времени перед схоластикой, Алсате пишет: «Новые философы обратили свое внимание на определение происхождения ошибок и причин, по которым мы к ним приходим, и после долгих размышлений и обдумывания дали нам самые точные правила, чтобы руководствоваться ими с меньшим риском на трудной дороге истины»<sup>18</sup>

Рассматривая процесс формирования национального самосознания народов Латинской Америки и особенности становления национально-освободительной идеологии, мы не можем обойти такой важной для данного региона темы, как генезис «исторического сознания», и в этой связи того особого интереса общественной мысли к культурным традициям коренного населения Американского континента, к его судьбе в колониальном обществе, ко всему комплексу проблем, связанных с реальным положением индейского населения в конце XVIII в.

Для просветительской мысли Латинской Америки, отстаивающей гуманистические идеалы и социальные доктрины, основанные на идеях французского Просвещения о человеческом равенстве и социальной справедливости, эта проблема имела не абстрактно-теоретический характер, а реальное социально-политическое содержание.

Напомним, что официальная политика церкви и колониальной

администрации с самого начала не содействовала ни сохранению, ни изучению богатого культурного наследия коренных жителей континента. Скорее наоборот, она рассматривала уничтожение их памятников как действенное средство, облегчающее проникновение религиозной идеологии и средневековой культуры. И все-таки вопреки этой политике и в силу деятельности отдельных выдающихся личностей, гуманистов XVI—XVII вв. и просветителей XVIII в., в испанской и латиноамериканской культуре сложилась иная тенденция, благодаря которой удалось сохранить много из того, что должно было быть не только физически уничтожено, но и стерто из памяти человечества.

В XVI в. в связи с процессом усиленной колонизации Нового Света предметом теоретического осмысления и острой критики стали такие вопросы, как моральное и юридическое право европейцев на завоевания; законность и справедливость колониальных войн; человеческая природа индейцев, их нравственность и разумность и т. д. При решении этих вопросов появились самые крайние точки зрения — от утопической идеализации жизни индейцев и мифа о «добром дикаре» до утверждения об их неразумности, дикости и естественной склонности к рабству.

В XVIII в. французская просветительская идеология снова вернулась к этой тематике, связав ее с решением ряда общечеловеческих проблем и с новыми методологическими принципами просветительского гуманизма, с позиций которых были подвергнуты глубокому критическому анализу не только цели и задачи европейской колонизации Америки, но и методы и средства ее осуществления. Можно утверждать, что такие работы, как, например, «Философская и политическая история учреждений и торговли европейцев в обеих Индиях» Гийома Рейналя (1713—1796), сыграли значительную роль в формировании национального самосознания латиноамериканцев.

В XVIII в. наметился качественно новый подход к этой проблеме, ибо если в предшествующий период интерес к жизни и культуре коренных жителей Америки все же предполагал довольно четкое разделение на «мы и они», европейцы и американцы, то теперь контуры этого разграничения начинают стираться и «они и их культура» становятся как бы элементами общей культуры латиноамериканцев (мексиканцев, колумбийцев, аргентинцев и т. д.). Первые шаги в этом направлении сделали историки, поставившие вопрос о том, что истоки новых национальных образований лежат также и в древних цивилизациях Американского континента. Наиболее интересна в этом отношении работа иезуита Франциско Хавиера Клавихеро (1731—1787) «Древняя история Мексики»<sup>19</sup>, которая, по его словам, написана мексиканцем, «стремящимся быть полезным родине и исправить невнимательность предков к ее истории»<sup>20</sup>. Самое примечательное то, что автор признает мексиканцев реальной исторической категорией, народом, корни которого уходят в далекую доколумбовскую эпоху.

Высоко оценивая достижения древних американских цивилизаций в сфере культуры и науки, Клавихеро один из первых выступил с обоснованной критикой тех тенденций европейского Просвещения, в которых на основе концепций географического детерминизма делались попытки доказать, что на Американском континенте природа деградировала таким образом, что все — от ландшафта до животных и людей — приняло уродливые, дегенеративные формы и что даже те, кто переселился сюда из Старого Света, оказались под влиянием процесса деградации. Эти идеи, высказанные великим французским натуралистом Бюффоном (в Германии ее отстаивал историк Корнелий Де Паув, в Англии — шотландский историк Вильям Робертсон), во второй половине XVIII в. имели в Европе немало сторонников, использовавших естественнонаучные данные и количественные выкладки для доказательства тезиса о неполноценности латиноамериканцев и их культуры.

Особый отпор вызвали в Латинской Америке попытки европейцев доказать неспособность латиноамериканцев к созидательному труду, интеллектуальному творчеству и полноценной политической деятельности. В этой связи Алсате в «Литературной газете» был вынужден выступать против англичанина Ричарда Уолтера, утверждавшего, что в силу климатических и расовых особенностей американцы ленивы и трусливы и «до такой степени подвержены влиянию климата, что от них нельзя ожидать ничего значительного ни в искусствах, ни в науках, ни в войне, ни в литературе»<sup>21</sup>

Так, отвечая Де Паув, Клавихеро пишет, что единственным преимуществом европейцев является более высокое образование, ибо если бы американцы смогли его получить, то, вне всякого сомнения, среди них мы увидели бы философов, математиков и теологов, способных потягаться с европейскими знаменитостями. Таким образом, проблема рассматривается уже не как природная, а как социальная. Очень трудно, писал Клавихеро, преусудевать в науках в обстановке нищеты, рабства и множества неудобств.

О том же писал перуанский просветитель Иполито Унануэ, полемизируя с Монтескье, считавшим, что жители тропиков фатально обречены жить в рабстве и угнетении. Освободите их от рабства, говорил он, и вы увидите, на что они способны.

Отношение к проблемам угнетенных масс коренного населения континента — пробный камень, по которому можно установить водораздел между действительными и мнимыми просветителями, между прогрессивными мыслителями и сторонниками старого режима. В этой связи нельзя не вспомнить письмо А. Гумбольдта от 17 октября 1799 г. его брату Вильгельму: «Часто здесь встречаешься с людьми, которые с прекрасными философскими речами на устах опровергают основные принципы философии своими действиями. — писал он, — жестоким обращением с рабами, и которые, разговаривая с восторгом о таких важных вопросах, как свобода, продают детей своих рабов несколько месяцев спустя после их рождения. Одиночество в пустыне предпочтительнее общению с такими философами!»<sup>22</sup>



Рассматривая проблему отношения латиноамериканской просветительской мысли к революционному движению угнетенных масс, нельзя обойти молчанием Хуана Балтасара Масиэля (1727—1798), являющегося довольно характерным для Латинской Америки этого периода типом деятеля эпохи Просвещения, которому свойственна попытка сочетать принципы науки и философии Нового Времени и Просвещения с основными положениями схоластической философии и католической теологии.

Аргентинский исследователь Х. Пробст, автор известной биографии Масиэля, обратил внимание на то, что, хотя Масиэль в силу своего строгого «схоластического воспитания» не смог присоединиться ни к одному из новых направлений философской мысли, он все же впитал очень много из того, что было создано Просвещением. «Он был подвержен влиянию эпохи Просвещения, — пишет Пробст, — с прямыми источниками которого он познакомился, прочитав основные произведения философского века, которые обогатили его библиотеку. У Вольтера он учился терпимости и новому пониманию истории как цепи причин, а не как проявлению божественного провидения; у Руссо он нашел подтверждение понятия равенства людей, а в его теории общественного договора — обоснование необходимости освобождения от плохого правительства, идею, известную ему, хотя и на другой основе, по трудам великих испанских юристов и Гоббса; а у Монтескье он воспринял идею о тройном разделении власти»<sup>23</sup>

Однако своеобразие просветительских идей Масиэля проявилось с особой силой при обсуждении таких специфических для Латинской Америки проблем, как проблема способностей и достоинства американцев (индейцев и креолов).

«По правде говоря, — пишет Масиэль, — индейцы по происхождению такие же люди, как другие, — они члены рода человеческого и обладают разумной и духовной душой, способной познать добро и зло и пользоваться свободой воли, чтобы сделать верный или неверный выбор»<sup>24</sup>.

Подробно описывая тяжелое положение индейского населения, Масиэль не одобряет ни восстание как средство решения этой проблемы, ни тем более его трагических последствий. Он стремится прежде всего объяснить его причины, оправдать американцев (т. е. креолов) и определить действительных виновников: колониальные власти и католическую церковь.

Критика Масиэлем церкви как крупнейшего эксплуататора индейского населения — один из самых интересных разделов его книги. Нужно признаться, писал он, что индейцы больше страдают от своих священников, чем от коррехидоров»<sup>25</sup> Для доказательства этого тезиса Масиэль прибегает к экономическим расчетам, довольно убедительно доказывая, что только в Перу церковь брала с индейцев в виде разных подношений и церковных поборов вдвое больше, чем гражданская администрация.

Что в процессе национально-освободительной борьбы народов Латинской Америки должно было произойти качественное измене-

ние правового сознания — факт сам по себе понятный; очевидно и то, что это преобразование отражало, в первую очередь, те глубокие изменения, которые имели место в сфере социально-экономических отношений и были непосредственным результатом целого комплекса объективных и субъективных факторов, в частности переосмысления колониального права; влияния правовых учений французского Просвещения, североамериканской и французской революций; конкретных целей и задач самого освободительного процесса.

Столкновение старых и новых правовых концепций было важной формой противоборства феодальных и буржуазных идей, и в первую очередь философских и мировоззренческих принципов этих двух идеологий.

В XVIII в. в Испании по мере развития капиталистических отношений это противоборство особенно усилилось. К этому времени в общественной жизни колоний дал о себе знать фактор, который нельзя назвать новым, но который до поры до времени не играл существенной роли. Мы имеем в виду активное вступление в сферу экономики и политической жизни буржуазных слоев креольского населения. Теперь Испаноамерика не просто обслуживает нужды торгового и промышленного капитала на международной арене, но сама становится ареной противоборства буржуазных и феодальных сил. При этом абсолютная монархия и местные олигархии объединили свои усилия по защите колониальных порядков, креольская же буржуазия возглавила борьбу за национальную независимость. В этих условиях все «колониальное право» в целом стало объектом суровой и справедливой критики. В основе этой критики лежали идеи французского Просвещения.

Вместе с тем нельзя отрицать и новаторского, творческого начала в латиноамериканском философско-правовом мышлении. Так, согласно С. Боливару, реакционность «колониального права» состояла не столько в том, что в нем народ был лишен элементарных человеческих прав, сколько в том, что он был полностью отстранен от выполнения каких-либо правовых функций. Мы, писал он, находились в ситуации, которой нет и не было ни в одном цивилизованном обществе, если даже обратиться к прежним векам и к политическому положению любых других народов<sup>26</sup> Колониальное господство обрекло народ «на абсолютную бездеятельность» и превратило его в пассивный объект административного произвола метрополии. «Мы, как я показал выше, изолированы или, лучше сказать, отстранены от мирового опыта, приобретавшегося странами в науке администрирования и государственного управления. Мы никогда не были вице-королями, ни губернаторами, разве что в период политических потрясений; в момент, когда народ, восстав против колониальной системы, должен был взять свою судьбу в собственные руки, он оказался граждански не подготовленным к выполнению этой задачи»<sup>27</sup> Такое положение, писал Боливар, «хуже, чем рабство, и потому нам труднее обрести блага свободы»<sup>28</sup>

Вторжение наполеоновских войск на Пиренейский полуостров и первая испанская революция 1808—1814 гг. внесли существенные коррективы в естественный процесс нарастания национально-освободительного движения в американских колониях. Политические события в метрополии, по сути дела, привели к назреванию в колониальном обществе революционной ситуации и поставили на повестку дня проблему реальной возможности немедленного достижения национальной независимости: отречение Фердинанда VII в пользу Жозефа Бонапарта привело к расторжению договора между королевской властью и народом, и народу, отказавшемуся признать новую, по его мнению, незаконную власть, представилась альтернатива самому определить свою дальнейшую судьбу. «Благодаря Наполеону, — писал К. Маркс, — страна избавилась от короля, королевской фамилии и королевского правительства. Таким образом, были разбиты оковы, которые в противном случае могли помешать испанскому народу проявить свою врожденную энергию»<sup>29</sup> Но если в самой метрополии эта энергия была направлена прежде всего на борьбу с наполеоновскими войсками, то в американских колониях она дала решающий импульс необратимому процессу национально-освободительной борьбы.

Для правильного понимания развернувшихся в колониях событий следует принять во внимание ту политическую доктрину, которая служила фундаментом испанской империи вообще. Основой основ этой доктрины явилась та особая форма политической организации монархического государства, которая получила название «персональное единение». Речь идет о том, что несколько независимых государств достигают политического единства в силу того, что во главе каждого из них стоит один и тот же монарх или одна и та же династия. Такое положение существовало в Испании к моменту открытия Америки, и поэтому присоединение вновь открытых земель было осуществлено в виде их включения в общий союз.

Эта особенность испанской политической государственной системы сыграла очень важную роль на первых этапах национально-освободительного процесса. Последовательное отречение Карла IV и Фердинанда VII в Испании было воспринято в Америке как предлог для освобождения американцев от всех своих обязательств перед испанским государством.

Тактическая уловка непризнания любой верховной власти, кроме власти Фердинанда VII, дополнялась не менее дальновидным признанием единственной реальной властью местных форм правления — кабильдо, аюнтамиенто, местных хунт, т. е. тех учреждений колониальной администрации, в которых креолы составляли, как правило, большинство. Но, отвергая идею о возможности сохранения, хотя и на иных принципах, единства испанской колониальной империи, латиноамериканцы не могли не использовать демократические и революционные принципы, заложенные в испанской конституции 1812 г.<sup>30</sup> Тем более, что немало представителей колоний приняло деятельное участие в ее разработке и во многом содействовало включению в нее радикальных идей, ибо,

как писал Маркс, «представителями этих провинций оказались люди, более склонные к новшествам и более проникнутые идеями XVIII века, чем было бы, если бы выборы были проведены на местах». Идею о том, что общественная мысль в колониях была более радикальной, чем в самой Испании, Маркс подчеркивает еще раз, когда пишет: «Наконец, то обстоятельство, что кортесы собрались в Кадисе, имело решающее влияние, поскольку этот город заведомо был самым радикальным в королевстве и скорее походил на американский город, чем на испанский»<sup>31</sup>

Среди всех положений новой конституции особое значение для национально-освободительного процесса в Латинской Америке имело положение о том, что носителем власти является нация и ей одной принадлежит право устанавливать основные законы. Надо сказать, что еще при обсуждении в кортесах этого вопроса представитель Мексики Рамос Ариспе (1775—1843) довольно решительно выступил против тех, кто пытался ограничить понятие испанской нации, исключив из нее коренных жителей Америки, негров, мулатов, метисов и т. д., и предложил уточнить, что суверенность принадлежит народу, т. е. всем жителям испанской империи независимо от их этнического происхождения. В самой Латинской Америке вопрос о конкретном носителе суверенности нации стал предметом теоретического спора между консервативными и прогрессивными силами внутри самого национально-освободительного движения. Первые стремились ограничить его не только в этническом, но и в социальном плане, прибегая для этого к старой испанской концепции о том, что народ это прежде всего признанные формы гражданской и церковной власти, и отвергая, таким образом, демократическую концепцию суверенитета народа, которой придерживались прогрессивные мыслители и общественные деятели, последовательно отстаивающие просветительские идеи.

Противоречия между этими группами сыграли огромную роль в процессе развития национально-освободительной борьбы и определили основное содержание этого процесса в течение всего периода формирования и становления независимых государств в этом регионе. Например, в Аргентине в начальный период борьбы за независимость руководство движением взяло в свои руки просвещенное меньшинство портовых городов, представляющее интересы торговой и мелкой городской буржуазии, интеллигенции и представителей свободных профессий, включая военных чинов креольского происхождения. Оно повело за собой все другие социальные группы городского населения и попыталось распространить свое влияние на внутренние районы. В Буэнос-Айресе эта группа оказалась более подготовленной к выполнению такой роли не только благодаря своей активной деятельности в предшествующий период, когда она вела борьбу за интересы креольских групп, но и потому, что она была хорошо знакома с политическими и социальными прогрессивными теориями и идеями европейского Просвещения и была в курсе политических событий в Северной Америке и

революционной Европе. Поэтому на первых порах она сумела разработать социальную программу действий, направленных на борьбу с колониальным режимом и на осуществление либеральных преобразований общественной жизни. Более того, благодаря деятельности ее наиболее радикальных представителей эта группа сумела провести ряд революционных в своей сущности реформ.

Ее политическая программа, изложенная в секретном меморандуме, известном под названием «Революционный план операций», показывает, каким образом основные идеи просветительской мысли непосредственно воплотились в конкретную программу по созданию основ нового независимого государства. Эта программа, в которой излагались основные задачи национально-освободительной борьбы и социальные цели Майской революции в Аргентине, содержала также подробный перечень необходимых и срочных мер для сохранения революционных завоеваний и их распространения на другие регионы. Меморандум был подготовлен секретарем хунты Мариано Морено, который был одним из наиболее последовательных сторонников идей французских просветителей. «Общественный договор» Руссо он называл «катехизисом свободных народов», а самого Руссо «бессмертной личностью», «первым, кто раскрыл истинные права народов» и т. д. В основе меморандума лежат такие понятия, как свобода, народ, родина, суверенитет, государство, революция, равенство, естественное право и т. д., содержание которых интерпретировалось в соответствии со смыслом, вложенным в них просветительской идеологией. Однако эта программа уже во многом отходит от политических и даже этических принципов Просвещения, сближаясь с более радикальными идеями самой Французской революции. Сформированная в первые месяцы после Майской революции в Буэнос-Айресе хунта очень скоро встретила, однако, значительные трудности при попытке распространить в масштабе всей страны революционные начинания, направленные на создание единого государства и новых политических учреждений и институтов.

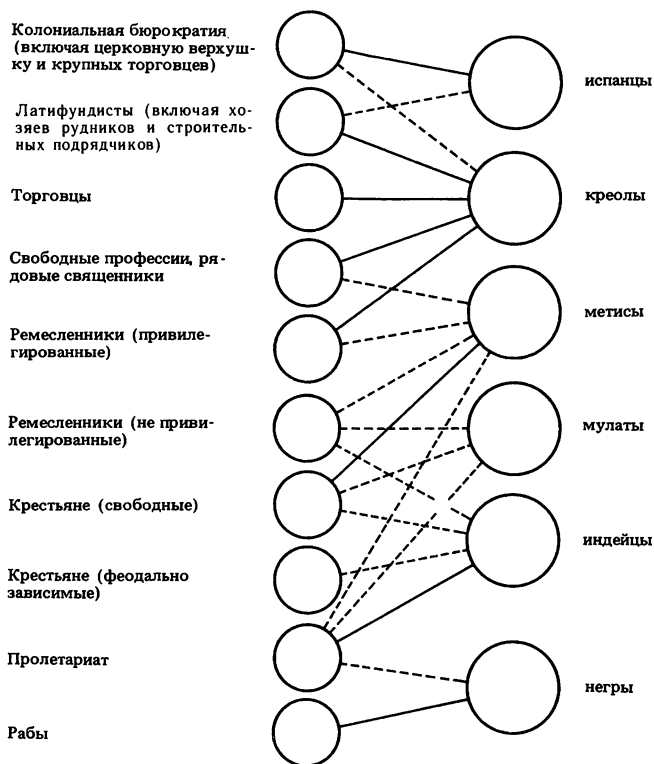
Не случайно, подводя итоги многолетней борьбы за независимость, Хосе Марти приходит к заключению, что нельзя управлять самобытными и своеобразными народами при помощи принципов и законов, позаимствованных у старой Европы, и что хорошим правителем в Америке не может быть тот, кто знает только опыт управления немцев или французов. Вот почему нас не должно удивлять, что хотя от Боливара до Марти мы постоянно встречаем высказывания политических лидеров, осуждающие те или иные попытки решить латиноамериканские проблемы, используя чужие рецепты и чужой опыт или «исходя из принципов неправильно понятой гуманности» и «непомерно раздутого требования прав человека» (Боливар), и настойчивые требования — «правительство должно быть рождено страной, дух правления должен принадлежать стране, а форма правления должна соответствовать собственному устройству страны» (Марти), все же рецепты, предлагаемые для решения этих проблем, очень часто соответствуют

в методологическом плане духу просветительской философии, просветительского понимания естественного человека и человеческих прав, а также просветительским принципам свободы и социальной справедливости.

См.: Григулевич И. Р. Симон Боливар — освободитель, государственный и военный деятель, идеолог войны за независимость // Historia y sociedad. México, 1974. N 4. P. 69.  
<sup>2</sup> Боливар С. Избр. произведения. М., 1983; Связь классовых и этнических элементов колониального общества наглядно представил Манфред Косак (ГДР). См. схему 1.  
 Larroyo F., Escobar E. Historias de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica. México, 1968. P. 121.  
 Ramos S. El perfil del hombre y la cul-

tura en México. México, 1963. P. 57.  
<sup>5</sup> Ibid. P. 58.  
<sup>6</sup> Martí J. Antología mínima. La Habana, 1972. T. 1. P. 381.  
<sup>7</sup> Mariátegui J. C. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. La Habana, 1973. P. 5.  
<sup>8</sup> Боливар С. Указ. соч. С. 124.  
<sup>9</sup> Perez-Marchand M. L. Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México: a través de los papeles de la inquisición. México, 1945.  
<sup>10</sup> Термины «деизм» и «атеизм» в эдиктах — от 27 ноября 1756 г., осужда-

СХЕМА 1



Примеч.: ————— преобладающая связь;  
 - - - - - второстепенная связь.

- ющем работы Руссо, и от 21 мая 1753 г., осуждающем работы Вольтера; «материализм» — в 1766 г., при обсуждении труда Дидро и в 1769 г. — Ламетри и т. д.
- <sup>11</sup> Согласно этому документу не вульгарными языками являлись: еврейский, греческий, латинский, халдейский, сирийский, эфиопский, персидский и арабский. См.: *Perez-Marchand M. L.* Op. cit. P. 187.
- <sup>12</sup> *Perez-Marchand M. L.* Op. cit. P. 187
- <sup>13</sup> *Ibid.* P. 84.
- <sup>14</sup> В 1774 г. Гамарре было 29 лет.
- <sup>15</sup> *Cue Cánovas A.* Historia política de México. México, 1961. P. 58.
- <sup>16</sup> Можно назвать также: «Mercurio peruano» (Лима, 1791); «Papel periódico de La Habana» (Гавана, 1790); «Las primicias de la cultura de Quito» (Кито, 1792), «Papel periódico de Santa Fe» (Санта Фе, 1791) и др.
- <sup>17</sup> *Gacetas de literatura de Mexico*, por D. José Antonio Alzate y Ramirez. Puebla, 1831. Vol. 1. P. 228.
- <sup>18</sup> *Ibid.*
- <sup>19</sup> *Clavijero F. J.* Historia Antigua de México. México, 1945. Vol. 1—4.
- <sup>20</sup> *Clavijero F. J.* Capítulos de Historia y Disertaciones. México, 1943. P. 3—5.
- <sup>21</sup> *Gacetas de literatura de México.* Puebla, 1831. Vol. 1. P. 40.
- <sup>22</sup> *Bayo A.* Humboldt. La Habana, 1970. P. 42.
- <sup>23</sup> *Probst J.* Juan Baltasar Maciel. El maestro de la generación de Mayo. Buenos Aires, 1946. P. 345.
- <sup>24</sup> *Ibid.* P. 389—461.
- <sup>25</sup> *Ibid.* P. 453.
- <sup>26</sup> См.: *Боливар С.* Указ. соч. С. 56.
- <sup>27</sup> Там же. С. 55.
- <sup>28</sup> Там же. С. 56.
- <sup>29</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 10. С. 435.
- <sup>30</sup> См.: Там же. С. 433. К. Маркс дал этой конституции следующую характеристику: «Итак, более тщательный анализ конституции 1812 г. приводит нас к выводу, что она отнюдь не является рабским подражанием французской конституции 1791 г., а представляет собой самобытное и оригинальное порождение умственной жизни Испании, возрождающее древние и национальные учреждения, вводящее преобразования, которых громким голосом требовали наиболее видные писатели и государственные деятели XVIII века, и делающее необходимые уступки народным предрассудкам» (Там же. С. 467). Там же. С. 468.

## Идеи-лейтмотивы



### ГЛАВА I

## РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ СЕНСУАЛИЗМ

У нас немало оснований для того, чтобы рассматривать воззрения просветителей-энциклопедистов как нечто цельное и единое, почти не выделяя при этом специфические черты того или иного отдельного мыслителя; именно общее ядро просветительских воззрений мы и будем здесь стремиться проанализировать<sup>1</sup>. Заметим прежде всего, что трактовка разума буквально у всех французских материалистов XVIII в. выглядит как однолинейно рассудочная. «И Беркли, и Дидро вышли из Локка», — заметил некогда В. И. Ленин. Это правда — главу французских энциклопедистов, равно как и других представителей французского материализма той эпохи, отличает отсутствие сомнений по поводу действия самого мыслительного механизма: мысль предстает перед ними как совокупность обобщений, осуществляемых разумом над материалом, который поставляется органами чувств. Ум как классификатор и регистратор чувственных впечатлений представляется энциклопедистам тождественным *разуму*. Таков общесенсуалистический подход просветителей к мыслительной деятельности. Но ведь такая трактовка содержит в себе, по сути, ту же ошибку, которую в XX в. почти буквально повторили «интерналисты»: если внутренняя логика мыслительной деятельности механически следует за развертыванием картины сенсорных данных, то деятельность разума оказывается обедненной и упрощенной.

Конечно, сами энциклопедисты дали немало поводов для такой трактовки собственного взгляда на разум. Однако при сколько-нибудь последовательном ее проведении мы неизбежно сталкиваемся с парадоксом. Ведь одна из центральных идей французских энциклопедистов — это идея всесилія разума. Как же, однако, разум может быть всесылным, автономным и вездесущим, если его роль ограничивается лишь регистрацией и классификацией независимых от него чувственных данных? Как может простой клерк претендовать на роль директора банка, тем более — на роль президента республики разума? Разум, неизменно отмеченный прописной буквой, должен быть тогда подчинен какому-то более высокому началу. Здесь мы и сталкиваемся с истоком гносеологического идеализма, присущего даже самым последовательным из французских материалистов. Они, как известно, не создали материалисти-



ческой картины истории, что и поныне представляется далеко не легким делом. Но для нас суть вопроса несколько в ином: заметим, что даже существование определяющего разум начала, или «Высшего существа» (L'Être suprême), французские идеологи подчиняют разумным основаниям. Что же получается: французский материализм не мог существовать без идеалистического начала, а будучи рационализмом, не мог не опираться на идеалистические основания при построении социальной теории? Все эти вопросы нуждаются не просто в историческом рассмотрении: они принципиально связаны с решением глубоких гносеологических проблем, несколько не потерявших своей актуальности и в философии XX в.

В любом случае несомненно одно важное преимущество просветительской концепции разума перед многими другими философскими учениями: при всей ее противоречивости эта концепция обладает внутренней цельностью. Она как бы создана из одного материала и потому представляет собой наиболее законченную, хотя и своеобразную, рационалистическую концепцию, причем то, что перед нами здесь рационализм, не только не пренебрегающий чувственными данными, но, напротив, исходящий из них как из своей опоры и материала, лишь увеличивает значимость этой концепции на весах современной теоретико-познавательной мысли. Это, в частности, убеждает нас в том, что просветительская концепция разума безусловно заслуживает «реабилитации» и в ее гносеологических измерениях.

Обращаясь к гносеологическим воззрениям материалистов-энциклопедистов, мы должны будем прежде всего понять истоки верховной силы разума: эту силу дает ему природа. Значит, и природа, и разум не имеют дальнейших, более глубоких определений, допускающих уход в основания, и потому фактически выступают как предельные категории. Однако сама эта предельность не осознается как внутри себя противоречивая и не обосновывается; но ведь именно так строится любая метафизическая система, исходная посылка и одновременно итог которой — *вера*. Субстанциональность и материальность природного мира, отражательный характер разумной деятельности — все это для материалистов XVIII в. могло быть лишь предметом и результатом апелляции к вере (впрочем, это в еще большей степени относится к любой другой философской установке тех времен). Однако, вопреки распространенному мнению, позиция французских материалистов (в частности, и по отношению к вере) отличалась глубокой рефлексивностью. Так, Дидро по-разному пытался объяснить обращение к вере — весьма непростое для него как для достаточно последовательного материалиста. Вера, согласно Дидро, представляет собой заблуждение, а коль скоро заблуждение изначально противно разуму, вера у Дидро — это одновременно и результат слепоты, и сама слепота (см. «Письмо о слепых в назидание зрячим»). Хотя для Дидро вера и религиозная вера оказываются почти синонимичными, он вновь и вновь пытается различить веру в материю

и веру в бога, причем протест против религиозной веры оказывается тем большим, чем труднее отличить ее от знания. Следовать природе — вот единственное методологическое правило, с помощью которого можно выделить знание из цепи заблуждений; однако, чтобы сделать это, необходимо довериться свету разума, т. е. изменить начальной сенсуалистической установке в пользу рационалистической.

Этот пример показывает, что от просветителей XVIII в. не укрылась сама суть проблемы предпосылочности познания. Как часто бывало в истории философии, объективно-положительный смысл того или иного суждения или утверждения обнаруживается как раз там, где его, казалось бы, и не должно быть, а сама непоследовательность просветительской гносеологии лишний раз подтверждает, что эти мыслители не прошли мимо весьма существенных познавательных трудностей — что они их заметили. Преодолеть или снять их было невозможно: оставалось лишь их отбросить. Инерция того же броска и самих просветителей отбросила на путь заблуждения, однако это были «великие заблуждения», которые парадоксальным образом открывали новые горизонты, создавая тем самым и фундамент для своего собственного последующего преодоления<sup>2</sup>

Особенно явственно позитивный смысл таких отрицательных величин познания, как заблуждение, виден как раз на примере так называемого исторического идеализма просветителей. Конечно, вне диалектики и подлинного историзма просветительское учение не может разорвать круг в объяснении истории, при котором реальный исторический процесс объясняется идеями разума («идеи правят миром»), разум — средой («среда рождает идеи»), а среда — снова разумом, однако, как отмечает прежде всего Г. В. Плеханов, просветители анализировали сам этот парадокс на высоте концептуальных возможностей того времени. Наиболее важно, что именно эта непоследовательность, эта историческая ограниченность, этот а-историзм и дают просветителям средство для преобразования мира и общества, для утверждения самой возможности подобных преобразований, обусловливаемых силой духа, мощью разума.

Бесстрашие, антиавторитарный пафос<sup>3</sup> просветительской мысли кажутся поистине безграничными, однако они всегда определенным образом нацелены и заострены. В самом деле, когда просветители пишут о вреде религии, церкви, религиозных заблуждениях, они почти всегда имеют в виду даже не столько самое религию, сколько ее власть над умами, подкрепляемую тюрьмой. — правом казнить и миловать. Отсюда — поиски и доказательства прямой связи между религией и деспотизмом<sup>4</sup>, отсюда и столь характерный для просветителей при всей их «идеологичности» пафос «беспартийной» мысли. И потому есть свой глубокий смысл в том, что «век разума» стал также и веком атеизма и материализма. В этом проявляется одна из важнейших особенностей разума вообще. Разум принципиально требует свободы, атеизм же

в определенные конкретно-исторические эпохи — это апофеоз духовной свободы: на разум, лишенный произвола и зависимый от природы, возлагается ответственность за свои собственные решения.

Главное, что характеризует просветителей, — это, таким образом, не устойчивый набор предпосылок и условий рассуждения, а совсем другое — мыслительное напряжение, поиск путей, на которых было бы возможно господство справедливого разума. Поскольку это именно поиск, а не заранее заданное решение, постольку нет, по сути, ни одного вопроса, в котором просветители были бы согласны друг с другом. Так, Вольтер спорит почти со всеми своими современниками, Гельвеций — с Гольбахом, Дидро — с Даламбером и Гельвецием; эта конкретная картина резко отличается от хрестоматийного облика просветителей. Духовная борьба, мыслительный поиск не означают, однако, ни спонтанности, ни бессистемности. Напротив, методичность — одна из наиболее существенных черт просветительского разума, одно из проявлений его силы: методически последовательное рассуждение в глазах просветителей — действенное средство борьбы с нелепостями и нелогичностями церкви и ее доктрины, а неметодичный разум — это вообще не разум<sup>5</sup>

Таким образом, теперь, по прошествии двух столетий, просвещенческое сознание предстает как нечто раздвоенное. Внешний, экзотерический его облик — это духовный монолит, нечто, не знающее сомнений, нацеленное на отыскание нелепостей в христианской теологической доктрине, на доведение до абсурда и опровержение установок религиозного сознания. Эзотеричный образ просветителей иной: просветители — это парадоксалисты, которые отыскивают противоречия не только в обыденном сознании или в сознании благочестивого обывателя, но и в своем собственном сознании. При этом и парадоксы, с которыми имеют дело просветители, и предлагаемые ими способы разрешения этих парадоксов вполне правомерно рассматривать как определенное завоевание человеческого ума, поскольку мы и поныне нередко далеки от разрешения многих загадок, четко зафиксированных, а иногда и в общем виде разрешенных именно просветителями<sup>6</sup>

Что же, однако, определяет просветительскую гносеологию в содержательном плане? Прежде всего встает вопрос об ее истоках. Историки философии единодушно видят источник просветительской гносеологии в произведении английских философов, главным образом — Локка<sup>7</sup> В эпоху Локка и Лейбница выкристаллизовалась во многих своих чертах современная постановка вопроса об объективном и субъективном, о мышлении и бытии. Очень остро встал и более частный вопрос, во многом определивший дальнейшее развитие познания в историко-философской перспективе: как возможно, что ощущения, будучи единственным источником наших знаний, сами зависят от нашего сознания? Или, иначе говоря, как возможно, что ощущения одновременно и зависят от нашего сознания и не зависят от него? Теперь, по прошествии

трех столетий, очевидно, что тезис об ощущениях как единственном источнике наших знаний верен, но недостаточен, тогда как для сторонников локковского сенсуализма это положение было неоспоримым и не подлежало никаким коррективам. Вместе с тем в исторической перспективе очевидно и то, что, признавая ощущения источником знания, никто из сенсуалистов не считал возможным ограничиться чувством в общей схеме познавательного процесса. «Нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувстве» — этот афоризм фиксирует лишь начало того пути, который должен был бы привести в конечном счете к признанию главенствующей роли разума. Таким образом, осмысление чувств разумом сродни взаимоотношениям материи и формы у Аристотеля: разум оформляет нейтральный чувственный материал. Вот почему неправомерно было бы преувеличивать различия между позицией сенсуалистов и позицией рационалистов: ведь каждый французский сенсуалист — не только вдумчивый читатель Локка, но и наследник картезианских мыслительных традиций. Ни один рационалист не усомнится в том, что хотя чувственный материал — это необходимый источник деятельности разума, наличие ясных и отчетливых первоначал познания не зависит от содержания чувственных данных. Согласно сенсуалистическим доктринам, разум всего лишь комбинирует, обобщает и систематизирует чувственные данные. Согласно рационалистическим доктринам, разум выступает как относительно самостоятельное образование с независимым от чувств содержанием, которое как бы накладывается на чувственный материал. Вне чувств разум не существует, но он представляет собой нечто и помимо чувств<sup>8</sup> В наши дни за противоположностью сенсуализма и рационализма не сложно обнаружить их, по сути, тесную взаимосвязь, а также те познавательные источники, на которых сформировался этот познавательный дуализм. Так, сенсуализм основывается на методологии естественных наук и апеллирует к данным естествознания; рационализм представляет собой квинтэссенцию практики математических рассуждений. Но что же делает эти построения, основанные на различном мыслительном материале, столь близкими?

Известно, что математическое знание раньше других областей приобрело черты научности в том смысле, как мы понимаем ее теперь. Уже в «Началах» Эвклида содержались все основные признаки научности, хотя математическое знание и претерпело значительные изменения к XVIII в. Иначе обстояло дело в опытном естествознании. Систематизация естественнонаучных методов, первое осмысление экспериментальных данных произвели неизгладимое впечатление на умы — открылись широкие возможности познания с помощью простейших операций индукции. Уже «Новый органон» Бэкона сулил любому экспериментатору, усвоившему предлагаемые в этом сочинении правила, реальный успех в познании, отличном от деятельности в искусстве. Все это вместе взятое — и дедуктивные умозаключения математиков, и принципы поведения экспериментатора — создали, наконец, то, что ныне

мы называем наукой Нового времени. Но как раз здесь впервые отчетливо выявилась противоположность между наукой и философией, или, можно было бы сказать, — между теорией методологии науки и теорией познания вообще. Таким образом, взаимоотношения между сенсуализмом и рационализмом не ограничиваются сферой индуктивных или дедуктивных наук: в этой противоположности находит свое отражение противоречие между теоретико-познавательной и научно-методологической рефлексией, до недавнего времени скрытое от сознания исследователей тем обстоятельством, что и в научном, познавательном, и в социальном планах сторонники опоры на «методологическую рефлексию» и на «традиционную теорию познания» равно выступали как философы. Отсюда проистекает многое в своеобразии отношений между сенсуализмом и рационализмом, и до сих пор нередко ставящее исследователей в тупик. В частности, для ограничения неопределенности в различиях между рационализмом и сенсуализмом вводится наряду с рационализмом и сенсуализмом и вторая концептуальная дихотомия — эмпиризм и теоретизм. Логика этого концептуального шага понятна: коль скоро сенсуалистическая и рационалистическая позиции почти неотличимы, необходимо провести между ними границу по какому-то другому основанию — по ориентации соответственно на опыт или на теорию, и тогда получится, что можно быть эмпириком, не будучи сенсуалистом, и наоборот. Коль скоро существуют теоретики-сенсуалисты, которые опираются не только на факты, но и на теорию, значит, по первоначальной терминологии, возможно такое противоречие в понятиях, как «рационалистический сенсуализм»<sup>9</sup> Сохраняя эту внутренне противоречивую формулировку, мы стремимся тем самым содержательно представить реальный теоретический парадокс.

Эту общефилософскую ситуацию и застали теоретики эпохи французского Просвещения. Они безоговорочно заняли позицию методологической рефлексии, единодушно выступив при этом против философии в традиционном смысле, что сразу же нарушило бывшее концептуальное равновесие между различными позициями: отныне именно представители научно-методологической рефлексии стали именоваться философами, а философы традиционного толка были отнесены к области теологии<sup>10</sup> Очевидно, что именно такое концептуальное самоопределение позволило представителям французского Просвещения впервые в истории объявить религии бой от имени науки и выиграть этот бой. Однако наша цель сейчас не в том, чтобы обрисовать конкретные перипетии и отдельные эпизоды этой борьбы: важнее проследить за структурой и преобразованиями тех просветительских идей, которые играют важную роль и в современной теоретико-познавательной рефлексии<sup>11</sup>

Основой учения о разуме во французском Просвещении была теория познания Э. Б. Кондильяка, построенная на локковском сенсуализме и потому, казалось бы, несостоятельная (Маркс говорил о том, что Кондильяк направил локковский сенсуализм против метафизики XVII в.). Однако Кондильяк ставит перед собой и бу-

дет решать особую задачу — построить теорию познания по единому принципу — и, значит, Локк для Кондильяка не столько конечный образец, сколько исходный пункт рассуждения. Главная проблема, определившая собой весь теоретико-познавательный путь французского Просвещения, заключалась, следовательно, в том, чтобы уничтожить мистическую интеллектуальную интуицию и вывести все разумные определения из ощущений. Как совершенно ясно ныне, жесткая последовательность в проведении этого принципа делает его ошибочным. Однако тот «героический энтузиазм», с которым за его воплощение принялся Кондильяк, отнюдь не заслуживает высокомерно-снисходительного отношения, поскольку универсализация роли ощущений при всей ее уязвимости и ограниченности, несомненно, была в просветительской ситуации меньшим злом, чем универсализация роли идей в познании: ведь в отличие от метафизически-умозрительной позиции она подчеркивала действительный источник знаний и создавала тем самым необходимые предпосылки для адекватного понимания всего познавательного пути<sup>12</sup>

Конечно, любая однобокая оценка историко-философской ситуации спорна. Локковское введение в сенсуалистическую картину картезианской рационалистической проблематики (и, в частности, допущение рефлексии как особой познавательной инстанции) было глубоким и неординарным ходом мысли: различие чувственного познания и рефлексии, первичных и вторичных качеств и др. фактически придавало всей рационалистической проблематике высокий познавательный статус, позволяя сенсуалистическому началу сохранять ведущие позиции. Но ведь это неизбежно приводило к возрождению всех познавательных проблем картезианского дуализма, и потому последовательная попытка Кондильяка избавиться от локковских противоречий путем отказа от самостоятельности интеллектуальной рефлексии была естественной и логичной. Радикализация локковского сенсуализма у Кондильяка стала, таким образом, необходимой и в принципе совершенно самостоятельной стадией в развитии всей сенсуалистической теории познания. Особую остроту придавал истолкованию природы ощущений теоретический спор берклианства с юмизмом, разрешившийся, как мы теперь понимаем, в пользу Кондильяка. Согласно «теории ощущений» Кондильяка, ощущения — это не только единственный источник человеческого знаний, но и фундамент для построенной единой картины человеческого познания, понимаемого как отражение независимого от ощущений мира: без Кондильяка последовательно материалистическая сенсуалистическая теория познания была бы невозможна. Выведение всего знания из ощущений, по сути, поставило перед Кондильяком задачи, связанные с формулировкой материалистического познавательного метода и практическим проведением принципа историзма, потребовало применения новых познавательных средств.

Хорошо известен знаменитый кондильяковский пример с «оживающей статуей». Обычно историки философии склонны видеть

в нем лишь интеллектуальную игру; однако это, по-видимому, один из первых примеров сознательного использования мыслительного эксперимента (весьма распространенного к этому времени в естествознании после знаменитых опытов Галилея с падением тел) в области чисто философской. Однако мыслительный эксперимент — это лишь одна ипостась кондильяковского метода, свидетельствующая, вполне по Локку, о построении обобщения — из накопления единичных фактов, конкретности — из суммы абстракций. При вычленении абстракций из живого процесса чувственного познания и наделении этими качествами безжизненного тела статуи возникает и более сложная гносеологическая ситуация, в которой индукция возможна лишь в результате дедукции, а дедукция — в связи с индукцией, в которой аналитические приемы соотнесены, хотя и неявно, с синтетическими построениями, а те, в свою очередь, опираются на аналитическую работу органов чувств. Рассматривая ситуацию «оживления статуи», наделения ее чувственными способностями, Кондильяк решает вопрос о том, какие чувства в наибольшей мере влияют на успех этого, по сути, логико-исторического процесса, и вплотную подходит на этом пути к осознанию роли практики в познавательной деятельности. Конечно, это лишь практика единичной личности — рассуждение движется здесь по канонам, весьма напоминающим рецепты будущего прагматизма, однако для эпохи Кондильяка значимость этого мыслительного шага несомненна, тем более что через язык как средство общения Кондильяк переходит и к некоторым социальным измерениям познавательного процесса<sup>13</sup>

Для самого Кондильяка тезис о деятельной сущности человека неохватим лишь постулату, поскольку он позволяет противостоять берклианскому сенсуализму: лишь действуя, человек убеждается в существовании независимого от сознания материально-предметного мира, тогда как на стадии созерцания вполне можно ограничиться идеей мира как совокупности представлений. При этом локковско-кондильяковское понимание познания как индивидуального процесса несомненно несет на себе следы психологизма (в глазах мыслителя XX в. это, как правило, недостаток): именно в кондильяковской системе впервые приобретает сколько-нибудь законченный облик то, что в дальнейшем будет названо «материалистической психологией». Так, в параграфе 74 «Опыта о происхождении человеческих знаний» Кондильяк рисует далеко не примитивную картину развертывания человеческих познавательных способностей: сначала появляются осознаваемые восприятия (внимание вычленяет их из общего ряда), затем вводятся представления (они связаны с воспоминаниями), воображение, созерцание, собственно память, — взаимосвязь этих операций и процессов и есть размышление, из которого рождаются «все другие действия души». Школьного логика, привыкшего к триаде «понятие—суждение—умозаключение», и в наши дни удивит кондильяковская концепция понятия как результат суждения и рассуждения<sup>14</sup> Вряд ли, однако, можно приписывать Кондильяку

представление о том, что понятие есть высшая мыслительная форма, — исторический Кондильяк все-таки оставался в этой области верным учеником Локка. Вся домарксовская материалистическая гносеология склонна была трактовать понятие как общее представление, и лишь осмысление гегелевской диалектики позволило Марксу логично ввести понятие в теорию познания, разрешив тем самым проблемы синтетических суждений априори. Однако материалистический взгляд на ощущения как на источник всей познавательной деятельности человека, итогом которой выступает понятие, идея, — образует вполне законченный раздел материалистической теории познания, к которому в будущем остается добавить лишь очень немного.

Быть может, ярче всего значимость теоретико-познавательной проблематики, ее стержневая роль по отношению к концепциям онтологического, этического, эстетического планов видна на примере главных книг Гельвеция — «Об уме» и «О человеке». Легкие и доступные обыденному, неискушенному уму афористические высказывания Гельвеция могут вызвать впечатление недостаточной серьезности — отмеченные Дидро нелогичности и самопротиворечия, казалось бы, лишь подтверждают такое впечатление. Однако ведь просветителей недаром называют просветителями: все они сознательно стремились освободить философствование от всего непонятного, темно-спекулятивного и построить его на прочной основе обыденного опыта людей. При этом Гельвеций сделал своим концептуальным орудием легкое эссе, Дидро предпочитал форму художественного диалога, Гольбах прибегал к строго системному изложению, учитывая при этом требование общедоступности. Благодаря этому произведению просветителей приобрели широкую известность, а их выводы стали достоянием обыденного сознания целых поколений, во многом определяя не только идеологию, но и весь дух эпохи с его опорой на чувственные данные, на опыт и на достижения естественных наук. Что бы потом ни говорилось об упрощенности и поверхностности суждений просветителей, энциклопедистский материализм стал одним из достижений теоретической мысли.

В основе логики, приведшей энциклопедистов к материалистическим выводам, лежит идея освобождения от заблуждений, и потому именно с вопроса о природе заблуждений французские материалисты, в частности Гельвеций, начинают свою теорию познания. В решении этого вопроса Гельвеций не слишком оригинален, он использует известные античные образцы, а также выводы английских эмпириков во главе с Бэконом: так, первое из четырех рассуждений, составляющих книгу Гельвеция «Об уме» («Об уме самом по себе»), включает главы «О заблуждениях, вызываемых страстями», «О недостаточном знании», «О неправильном употреблении слов». Все эти источники упоминались уже предшественниками Гельвеция, так что новизна его подхода определялась прежде всего последовательно материалистической логикой рассуждения. Вкратце эта логика такова: существующий



мир, природа служат источником чувств; в чувствах мир нам дан, однако осознание этой данности замутняется свойствами самого ума, а главное — воздействием на него страстей; ум побуждается к действию чувствами, но не располагает всеми необходимыми данными для выводов о природе, человеке и мироздании — опыт как совокупность чувственных данных неполон; неполнота знаний служит в свою очередь источником неправильности выводов, порождающих заблуждения; причем неправильное употребление слов — это разновидность незнания: семантические ошибки оказываются «тем лабиринтом, в котором иногда заблуждались даже величайшие гении»<sup>15</sup>.

Как видим, просветители уже обладали достаточно развитым категориальным аппаратом для описания познавательного процесса, хотя внутренние отношения между этими категориями оставались подчас туманными и расплывчатыми. Сказывалось это и на трактовке центрального гносеологического понятия Просвещения — понятия разума. Просветительский разум — категория вполне определенная, однако достаточно объемной его характеристики мы не найдем ни у кого из просветителей. Ум (*esprit*), разум (*raison*), душа (*âme*) — вот, пожалуй, и все понятия, которыми пользуются французские просветители для описания духовных феноменов. Широко известна их полемика с картезианским понятием «животное-машина»: наличие у животного моментов духовной жизни должно было тем самым автоматически решить и проблему человеческой души, отличной от души животного лишь количественно. При этом момент качественного различия определялся как раз наличием у человека разума, а рассудочное и разумное никак не расчленились (и по сей день перевод немецких *Vernunft* и *Verstand* в терминологическую систему французского языка — дело нелегкое). Однако ведь и по сути просветители не нуждались в особом понятии для обозначения высших уровней человеческой познавательной деятельности. Существенно, что необходимость в использовании понятий «рассудок» и «разум» появляется одновременно с возникновением собственно гуманитарной проблематики, когда на горизонте философской мысли Просвещения встают проблемы безрелигиозной этики и ее обоснования: здесь-то как раз и требуется различить познающий разум в узком смысле и деятельность морального сознания, которая, с точки зрения просветителей, также основана на деятельности ума и представляет собой особую ступень в развитии человеческого духа, требующую соответственно и нового понятия. Здесь у просветителей, обычно столь строгих к употреблению понятий, существует большой терминологический разнобой: он связан с расхождениями в трактовке соотношения разума и морали.

Чем тверже держались французские просветители позиций лапласовского детерминизма, тем серьезнее оказывалась для них проблема случайности и свободы. (О проблеме свободы и необходимости у французских просветителей мы скажем несколько

позже). Точки зрения просветителей по этому вопросу сильно отличаются друг от друга: есть среди них и полное отрицание возможности свободной деятельности, и такие фаталистические схемы человеческого бытия, в которых свобода предстает как результат случайности с неисследованными причинами, и признание того, что человек все-таки располагает относительной свободой, что его выбор не полностью обусловлен законами мироздания. Так или иначе, всем просветителям приходится решать вопрос о моральной и юридической ответственности и вменяемости человека в мире, управляемом объективными законами природы, над которыми человек не властен. Согласно традиционным схемам морального детерминизма, присущего просветительскому мышлению, уже одно только наличие заблуждений у человека выступает как моральное зло, поскольку заблуждающийся человек оказывается игрушкой в руках природы, рока или необходимости.

Большую роль в обосновании возможностей свободного выбора играет просветительское понятие человеческого интереса. Теоретическая разработка этого понятия в этической сфере принадлежит прежде всего Гельвецию, обнаружившему в основе человеческих действий интересы троякого рода: личности, отдельной человеческой общности и, наконец, всего общества в целом. Высшая категория просветительской этики — долг — целиком определяет взаимоотношения индивида и общества: отступления человека от своего долга не могут быть оправданы никакими субъективными мотивами. Следовательно, основной конфликт просветительской этики — это конфликт между людьми, придерживающимися различных представлений о долге. Источник такого истолкования нравственной проблематики вполне очевиден: просветители считали своей основной задачей борьбу с христианским вероучением, предписывающим в качестве нормы поведения следование заповедям Священного писания, а потому представление о примате общественного интереса воспринималось ими как едва ли не первое в истории этических учений прочное обоснование для материалистического понимания морали. В самом деле, если этика Демокрита и Эпикура (в трактовках Лукреция и Гассенди) доказывала, что быть этически безукоризненным субъектом, не следуя религиозным предписаниям, невозможно, то понятие общественного интереса в этическом смысле сразу же позволило соединить установки гедонизма и утилитаризма: фактически гедонистическая этика одних представителей французского Просвещения не противоречит утилитаризму других. Рассуждение Гельвеция о необходимости нарушить общечеловеческие моральные запреты (скажем, запрет канибализма) во имя безусловно разумного требования сохранить жизнь многим ставит этику просветителей на почву моральной арифметики. И все-таки этот бесстрашно разумный эгоизм выше христианского фарисейства.

Позицию Дидро и других просветителей важно уточнить еще в одном отношении<sup>16</sup>. Характерной чертой просветительского

разума было сознательное отвлечение от всего умозрительного — от той неосхоластики, которая в католическом и протестантско-кальвинистском вариантах постепенно осознавала и наконец осознала себя как опору королевской и феодальной власти и стремилась внушить эту мысль идеологам абсолютизма. Исследователей просветительского разума нередко ставят в тупик постоянно повторяющиеся у французских материалистов-атеистов XVIII в. крайне юмистские, скептицистские и агностицистские мотивы, причем одни видят в них самую суть позиции французских просветителей, объявляя их предшественниками агностицизма конца XIX—начала XX в., другие считают эти мотивы случайными, не характерными для просветителей, третьи связывают их с общей ограниченностью домарксовского материализма<sup>17</sup>. Однако, по-видимому, мы имеем здесь дело отнюдь не со случайной чертой мышления французских материалистов, а с весьма значимым для их гносеологической позиции моментом. В самом деле, покончив с проблемой сотворенной вселенной и самостоятельно развивая, уже на новой основе, Спинозово учение о субстанции как о причине самой себя, французские материалисты исходят из бесконечности материи природы, которая порождает мыслящие существа и бесконечно ими познается. Однако, осмысляя бесконечность в соответствии с нормами XVIII в. — как бесконечность актуальную и лишенную противоречий, классики французского просвещенческого материализма делают из этого вполне последовательный вывод, что абсолютное и окончательное познание в принципе недостижимо. Следовательно, агностицистские высказывания просветителей, и прежде всего Гольбаха и Дидро, — это опять-таки прямое следствие их теоретического бесстрашия, а вовсе не свидетельство боязни теоретических трудностей. Впрочем, здесь сказывается, пожалуй, просветительская установка на неприятие рационалистической диалектики Лейбница: внимательное прочтение и истолкование его концепции, по-видимому, могло бы натолкнуть такого пронизательного мыслителя, как Дидро, на мысль о потенциальной бесконечности как средстве решения этой познавательно-теоретической задачи и соответственно — иначе повернуть развитие агностицистских мотивов в творчестве просветителей. Эти мыслители хорошо знали как Декарта, так и Лейбница («Новые опыты» и часть переписки сразу же создавались на французском языке). Однако мистическая составляющая этих учений противоречила идейной установке ведущих идеологов Просвещения и невольно воспринималась ими в духе неосхоластики, опирающейся в лучшем случае на математику и уж во всяком случае пренебрегающей опытным естествознанием. Потому основой метафизики и теории познания Просвещения и стали именно выводы из опытного естествознания, а основой их логики — локковский индуктивизм.

Возникновению такой эпистемологической ситуации способствовало и еще одно обстоятельство, о котором отчасти уже говорилось: и сама социальная роль просветительской идеологии, и ее

субъективное осознание приводили к «депроблематизации» мыслительной деятельности как таковой. Суть социальной установки просветителей в том и состояла, что немногие люди, априори знающие истину, должны распространять это знание на широкую непросвещенную массу, противостоя при этом как инерции многовековых предрассудков, так и тем реальным силам, которые были заинтересованы в сохранении этих предрассудков. Однако ссылки просветителей на естество, природу теряют свое значение там, где намечается выход в историю, в реальное поведение исторического субъекта. Логика формирования этических концепций просветителей по существу исторична: первый этап в ее развитии представляют труды Ламетри, в наибольшей степени опиравшегося на Гоббса, Локка и Кондильяка; следующий и наиболее противоречивый этап — воззрения Гельвеция: здесь особенно сказалась ограниченность эпикурейско-стоической логики в условиях подготовки революционных событий; далее, это этические взгляды Дидро, которые выражались скорее негативно — в критике непоследовательностей Гельвеция, и этическая концепция Гольбаха, которая, освободившись от некоторых присущих Гельвецию противоречий, в то же время делала шаг назад, сводя все сложности индивидуального и социального бытия, с одной стороны, к абстрактной человеческой природе, а с другой — к просвещенной воле законодателя<sup>18</sup>

Прежде всего здесь обращает на себя внимание важное теоретико-познавательное открытие французских просветителей, роль которого они, пожалуй, и сами не осознавали, — это открытие заблуждений коллективного субъекта. В самом деле, всюду в своих гносеологических сочинениях просветители имели в виду индивидуальный разум: лишь индивид способен отыскивать истину и на этом пути заблуждаться. Однако осознание объективной логики социальной борьбы, места в ней антиклерикальной и антирелигиозной позиции заставили французских просветителей обратить внимание на особую роль таких коллективных заблуждений, как религиозные. Однако партию истины в общей партитуре сознания приходилось отводить опять-таки индивидуальному субъекту. И это — лишь одно из частных проявлений антиномичности практического разума (как выразился бы Кант), или, иначе говоря, противоречий между этикой и гносеологией на почве практического сознания.

Другим проявлением противоречий между гносеологией и этикой внутри концепции просветительского разума было противоречие гносеологического фатализма, из которого неизбежно вытекали пессимистическая социальная позиция, и этики активизма, неотделимого по своей сути от просветительского сознания. Из этих противоречий нельзя было выйти на почве самого просветительского разума. Вот почему в этих противоречиях мы и склонны усматривать трагедию просветительского разума: каждая из сторон этой альтернативы приобретала самое живое практическое значение, которое сказывалось на судьбах людей

в не меньшей степени, чем на судьбах идей. Однако последующая история философской мысли лишь иронически фиксировала эти противоречия, относя их на счет субъективного «недомыслия»: она не видела здесь неразрешимого внутреннего конфликта, следствия трагической безысходности в объяснении взаимоотношений между природными и общественными процессами и законами.

Первая попытка выяснения этих взаимоотношений заключалась в сведении всех вообще законов к законам природы. Это «анти-Сенека» — Ламетри, у которого верность природе вполне оправдывает любой аморализм, а раскаяние и угрызения совести подлежат искоренению. Вторая попытка — это объяснение человеческого поведения посредством определенного сочетания социальных и естественных законов. Так, в трактате Гельвеция «О человеке» борются естественные страсти, основанные на стремлении к счастью, и социальные интересы; при этом высказывается немало тонких соображений насчет «диалектики души»: оказывается, к примеру, что сами человеческие страсти порождаются не только человеческой природой, но и «искусственными» причинами (таковы, по Гельвецию, зависть, гордость, честолюбие, но также — патриотизм или стремление к знаниям). Гельвеций замечает, что, несмотря на, казалось бы, всеислие воспитания, никакие моральные проповеди не избавляют от порочных страстей — для этого нужны лишь добродетельные страсти; иначе говоря, вопрос о добродетелях остается открытым, куда добродетели не получают реального освещения интересами, в которых найдут свое воплощение «позитивные страсти». По сути, Гельвеций даже не пытается связать эти различные мотивы, однако сам тезис о социальном интересе и о естественной необходимости подчинения любого частного интереса общественному благу как высшей разумной ценности уже был, таким образом, сформулирован<sup>19</sup>

Третья попытка понять взаимоотношение природных и общественных законов — в том, чтобы наполнить естественные законы социальным содержанием. Так, Гольбах объявляет естественным сам разум: «. . . именно разум дает человеческому роду Законы, которые называются естественными, поскольку они определяются всей нашей природой. . .»<sup>20</sup> Комментируя это высказывание, В. Н. Кузнецов отмечает, что здесь в облачении «естественных законов» и требований «человеческой природы» у Гольбаха выступали новые социальные идеалы, устанавливаемые с определенных философских позиций, чем фактически утверждалась не природная, а культурно-социальная обусловленность искомых общественных структур<sup>21</sup>. Здесь поднят, пожалуй, самый важный вопрос, связанный с социальной ролью разума в идеологии просветителей на ее высшей ступени, т. е. в материалистической философии Ламетри, Дидро, Гельвеция и Гольбаха. По сути, вся философия просветительского разума — это философия, в которой многообразии человеческих духовных сил насильственно подведено

под законы одного лишь разума. С одной стороны, абсолютный примат истины, познания, разумного целеполагания делает этот социальный идеал, из которого устранены моменты мистицизма и спиритуализма, мощным стимулом социальных преобразований: та недолгая эпоха, когда вся социальная практика направлялась этим идеалом, принадлежит к числу наиболее героических эпох в человеческой истории. С другой стороны, изъятие этической и эстетической составляющих обедняет этот идеал и в конечном счете приводит к его разложению.

Невозможно понять ни сам просветительский разум, ни противоречивые соотношения этического и гносеологического вне той социальной ситуации, в которой оказались просветители. Практически никто из них не был свободен в выражении своих мыслей; каждый вынужден был действовать с оглядкой на духовные и светские власти, методы которых были равно лишены духовности. Казалось, впервые в самую толщу двух первых сословий — дворянства и духовенства — проникло сознание глубокого внутреннего единства их интересов: они не столько поняли, сколько почувствовали, что новое духовное движение не ограничится лишь деятельностью в духовной сфере. Каждый из просветителей либо успел непосредственно познакомиться с тюрьмой, либо вынужден был считаться с самой возможностью такой жизненной перспективы. Наиболее радикальные сочинения просветителей появились анонимно или под псевдонимом за пределами Франции; менее радикальные сочинения свидетельствуют о весьма жесткой самоцензуре (и потому вряд ли правомерны попытки буквально трактовать все теологические «непоследовательности» в сочинениях французских деистов и атеистов XVIII в.). Ирония истории заключается в том, что сами французские просветители сознательно отрицали возможность иносказательных толкований Священного писания из-за отсутствия сколько-нибудь строгих смысловых критериев такого истолкования и открывающегося в связи с этим простора для произвола, противостоять которому позволяет лишь опора на традиции. Споры философов и теологов в XVIII столетии — это, таким образом, еще и споры «традиционалистов» и «новаторов»; кто же может в этих условиях упрекнуть просветителей в излишней прямолинейности? <sup>22</sup>

В этих социальных границах особенно поражает смелость тех теоретических выводов, в отстаивании которых просветители идут до конца. Предтеча просветителей — Мелье — рискнул столь откровенно говорить со своими соотечественниками лишь из-за гроба; до конца дней не признавался в своем авторстве создатель «Системы природы», однако эти люди, страшившиеся социальных репрессий, оставались абсолютно бесстрашными мыслителями. Это с позиций наших сегодняшних воззрений может показаться, будто от монтеневского скептицизма и эпикурейства Гассенди всего один шаг до абсолютного атеизма Дидро и Гольбаха. В действительности, между ними — целая пропасть: сознание должно было оторваться от давления тысячелетних традиций,

поддерживаемых всей мощью карательного аппарата церковной и королевской власти. Теоретическое бесстрашие деистов и атеистов французского Просвещения сочеталось в этих условиях с изощренностью тех теоретических приемов, с помощью которых просветители умели выражать свои подлинные мысли понятным для читателя способом, избегая при этом упреков в безбожии. В условиях репрессий не молчание, а эзопов язык должен противостоять давлению — таков урок, выстраданный просветителями, и это не могло не сказаться на идейной стороне их концепций.

Вот уже два столетия просветителей упрекают в чрезмерном обострении всех граней, в том, что все отстаиваемые истины они возводят в абсолют. Но ведь этого требовала сама логика борьбы и вызванная ею необходимость резко обозначить все пункты несогласия с противником (тактический момент), а также общее познавательное и социальное одушевление (общемировоззренческий момент). В этих условиях существенной чертой просветительства оказывается даже не столько распространение мнений, сколько готовность идти до конца и не страшиться самих результатов познания. Лишь Канту как наследнику и одновременно критику Просвещения предстояло увидеть и оборотную сторону этого теоретического бесстрашия.

Можно, наверное, иронизировать над ограниченностью просветительского сознания и его несколько прямолинейной верой в разум, но миновать просвещенчество — во всяком случае там, где открываются новые социальные горизонты разумной деятельности, — нельзя. И наша собственная история, большой период которой определялся борьбой с неграмотностью и суевериями, был насыщен культурными преобразованиями, и современные процессы овладения знаниями на целых континентах, в странах, освободившихся от колониальной зависимости, — все это прямые доказательства того, что «просветительство» это отнюдь не вчерашний день: «человечество уже не раз переживало эпохи Просвещения, когда на первый план выступает абстракция истины»<sup>23</sup>, и, по-видимому, такого рода потрясения ожидают его и в будущем. Там, где разум овладевает новыми социальными слоями, проникает в толщу человеческого бытия, вновь и вновь повторяется несколько закономерностей: 1) возникает взгляд на разум как на естественный воск, отражение всей природы, как на зеркало, в принципе не знающее искажений (эти искажения — лишь случайности, частности, замутняющие свет естества); 2) воспроизводится противоречие между открытием и усвоением: открытие всегда требует слома любых догм, усвоение же неизбежно связано с преподаванием, разъяснением и упрощением и потому требует догматизации, сопровождающей любой количественный рост знаний; 3) подчинение разуму осуществляется не только силами одного разума (не только логика и убеждение, но и принуждение оказываются, таким образом, непременным условием «просветительской работы» разума на каком-то этапе). Таким образом, Просвещение проходит этап просвещенного

абсолютизма, но как только Просвещение становится просвещенным абсолютизмом, так тотчас же абсолютизм становится непросвещенным, теряет связь и с разумом, и с Просвещением. И все же это, по-видимому, лишь момент просветительства, преодолеваемый дальнейшим развитием самой просветительской позиции: ведь даже если борьбу с невежеством ведут невежды, в конечном итоге возникает, как правило, и более «разумное» социальное движение. Непонимание этой социальной необходимости — противопоставить «темным» социальным силам возможно более разумное интеллектуальное руководство — уже не раз приводило к социальным катастрофам. В современных просветительских ситуациях, однако, возникает все больше возможностей обосновать свободу разума от этих внеразумных сил, которые, по-видимости, обеспечивают его господство. Борьба за свободу разума, за право разума на свободное выражение, независимое от господства отнюдь не идеальных сил, составляет существенную черту современной познавательной и социальной ситуации. Именно в таком контексте просветительские идеи в их истории и судьбах — благодарный материал для выявления общих закономерностей развития идей и их социального применения.

«Аутсайдером среди просветителей» называет Ж.-Ж. Руссо английский философ Р. Гримзли (*Grimsley R. Jean-Jacques Rousseau*. Brighton, 1983. P. 14), подразумевая под этим прежде всего уважительное и по-протестантски строгое отношение его к религии. Специфика такой позиции Руссо ярко оттеняется при сопоставлении ее с вольтеровской позицией (*Gouhier H. Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs*. P., 1983). Во многих современных исследованиях подчеркивается актуальность таких излюбленных руссоистских тем, как «общественный договор», «моральные чувства» и др. (*Rousseau after 200 years*. Proceedings of the Cambridge, 1982).

Сейчас ведется много споров о том, какими должны были бы быть пути такого преодоления. П. Слотердийк в «Критике цинического разума» обвиняет наследников Просвещения (точнее, «просвещенного фальшивого сознания») в забвении важной установки: разумная мысль должна быть погружена в разумную практику; он приходит к идее утверждения такой практики через так называемое просвещение снизу. (*Groh R. Diderot — ein Menippeer der Aufklärung // Denis Diderot oder die Ambivalenz der Aufklärung. Heidelberger Vortragsreihe zum Internationalen Di-*

derot-Jahr`1984 / von Harth herausgegeben. Würzburg, 1987. S. 45).

<sup>3</sup> Этот момент просветительской позиции также вызвал в наши дни бурные споры. Если представители Франкфуртской школы, казалось бы, безоговорочно солидаризируются с «социальным критицизмом» просветителей, то сторонники герменевтического подхода стремятся различить авторитет как источник лжи и авторитет как условие истины (то, что в авторитете от внешней силы, — то уже не авторитет), выступая на защиту традиций. На примере концепций Ю. Хабермаса и Г.-Г. Гадамера такое противопоставление позиций убедительно показывает П. П. Гайденко. См.: *Гайденко П. П. Хайдеггер и современная философская герменевтика // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ*. М., 1978. С. 65—73.

<sup>4</sup> Ср.: «...религиозные заблуждения должны быть особенно пагубны из-за приписываемого им значения, внушаемого ими государям высокомерия, порождаемого ими у подданных холопства, вызываемого ими у народов безумия» (*Гольбах П.-А. Система природы // Гольбах П.-А. Избр. произведения: В 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 637*).

<sup>5</sup> Но вот Дидро оценивает книгу Гельвеция «Об уме»: «Подчеркнутая



методичность похожа на леса, которые оставили бы после того, как постройка уже возведена. Методичность характеризует ум спокойный, слишком владеющий собою, избирательный ум волнуется, движется, мечется самым беспорядочным образом, — он ищет; методический ум размещает и располагает все в порядке, предполагая, что все уже найдено. Вот главный недостаток этого произведения. Если бы все, написанное автором, было нагромождено в хаотическом беспорядке, если бы скрытый порядок существовал только в уме автора, то его книга была бы бесконечно более занята и в глубине своей бесконечно более опасна. » (Дидро Д. Избр. соч. М.; Л., 1926. Т. 2. С. 11). Дело, конечно, не в том, что Дидро выступает здесь против методичности, тем более, что в критике Гельвеция и сам Дидро дает прекрасные образцы методического изложения. Однако, будучи лидером духовного движения просветителей, он лучше многих видел ограниченность, пределы действительности просветительского метода. Впрочем, Дидро четко понимал соотношение позиций в споре и принципиальное единство своей позиции с позицией Гельвеция: «... часто доказательства автора слишком слабы, если считаться с решительностью утверждений, которые высказываются ясно и четко. Но в целом это — страшный удар по всякому роду предрассудкам» (Там же. С. 13).

<sup>6</sup> Так, о споре Дидро с Гельвеем напоминает нам спор Э. В. Ильенкова и Д. И. Дубровского, в котором с не меньшей остротой, чем в XVIII в., был поставлен вопрос о зависимости человеческой одаренности от структур мозга. К числу таких современных споров «по мотивам Просвещения» относится и спор франкфуртцев с герменевтиками, и многие другие дискуссии последних лет.

<sup>7</sup> Другой важный английский источник философии французского просветительства — Д. Юм. (Diderot: Les dernières années 1770—1784. Colloque du bicentenaire 2—5 sept. 1984 à Edimburg / Ed. P. France et A. Strugnell. Edimburg, 1985).

<sup>8</sup> Киссель М. А. Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм

в буржуазной философии XX века). М., 1974.

<sup>9</sup> Этот парадокс отмечают и многие западные исследователи. Так, Ж. Шуйе видит в просвещенческой философии «амальгаму метафизического и чувственного» или, в другом варианте, «амальгаму чувственного и рационального» и анализирует проявления этого своеобразного феномена в творчестве Дидро как «поэта энергии» (*Chouillet J. Diderot poète de l'énergie*. PUF. 1984. P. 44, 45), а Ж. Деррида относит определение «сенсуалистическая метафизика» к творчеству Кондильяка (*Derrida J. L'archéologie du frivole. Life Condillac*. P., 1973. P. 25—26).

<sup>10</sup> Это, впрочем, не мешает М. Фуко рассуждать и о просвещенческой философии в целом и ее тесных связях с образом породившей ее эпохи: «Просвещение было понято как такое время, в котором философия смогла стать тем, что определяет образ эпохи, а потому сама эпоха стала формой осуществления этой философии. Философия воспринималась, таким образом, как соединение специфических черт, присущих периоду, в который она появилась: она стала его целостным образом, систематизированной и отрефлектированной формой, а эпоха, со своей стороны, явилась как то, что в своих глубинных чертах обнаруживает сущность самой философии» (*Foucault M. La vie: expérience et la science // Revue de métaphysique et de morale*. Canguilhem. 90 année. 1985. N 1, janv.—mars. P. 5).

<sup>11</sup> По мнению М. Фуко, именно Просвещение делает историю одной из главных проблем современной философии, причем этот просвещенческий вопрос имел различную судьбу в немецкой, французской и англосаксонской мыслительных традициях (*Foucault M. Op. cit.* P. 5—6).

<sup>12</sup> В своем предисловии к «Опыту о происхождении человеческих познаний» Кондильяка Ж. Деррида отмечает, что метафизика Кондильяка — это ни первофилософия, ни теология; по сути, это соединение двух метафизик — метафизики чувств и инстинкта и метафизики языка и рефлексии; они соотносятся друг с другом как практика и теория (с приматом первой). «Колебания» Кондильяка между наукой о людях

исчислимых порядках («матезис») и анализом построения порядков на основе эмпирических последовательностей («генезис») указывают, как полагает Фуко, на принадлежность Кондильяка «классической эпистеме», в которой знание располагается в пространстве картины (см.: Фуко М. Слова и вещи. М., 1977). Сосуществование у Кондильяка «биологической» и «аналитической» моделей привлекает внимание таких исследователей, как Ж. Москони, Р. Лефевр и др.

<sup>13</sup> Когда в XX в. силу ряда исторических причин наметилась тенденция к догматизации марксистской теории познания, в результате возникло нечто, весьма напоминающее кондильяковский сенсуализм, а при отрыве онтологической проблематики от теоретико-познавательной — нечто удивительно похожее на гольбаховскую систему природы (ведь и в гольбаховской «онтологической картине мира» признается единство материи и движения, в движение определяется как способ бытия материи и пр.). Такой регресс на предшествующую ступень в осмыслении этой философской проблемы ни в коей мере не бросает тени на теорию познания и учение о природе у домарксовских материалистов, строивших свои концепции на пределе мыслительных возможностей своего времени.

<sup>14</sup> «Именно размышление различает, сравнивает, сочетает, расчленяет и анализирует, так как это и есть не что иное, как различные способы управлять вниманием. Из этого образуются путем естественного следствия суждения, рассуждения, понятия; и результат всего этого — рассудок. Но я полагаю, что должно рассматривать различные способы деятельности размышления как различные действия, потому что следствия, порождаемые размышлениями, различны по своему охвату» (*Кондильяк Э. Б. де.* Соч. М., 1980. Т. 1. С. 118).

*Гельвеций К.-А.* Об уме // Гельвеций К.-А. Соч.: В 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 172.

По сути, исследование этого отношения — центральная тема Гейдельбергского коллоквиума «Дени Дидро, или Амбивалентность Просвещения» (*Denis Diderot oder die Ambivalenz der Aufklärung.* Heidelberger Vort-

ragreihe zum Internationaler Diderot Jahr 1984 // Herausgegeben von D. Harth. Würzburg, 1987).

<sup>17</sup> Применительно к Дидро суть скептической позиции раскрывает Урсула Винтер в статье «Научная методология и мораль: исследования экспериментального метода у Дидро», показывая у Дидро отсутствие стремления к абсолютам, свойственного многим его предшественникам и современникам, и вместе с тем поиск возможностей приближения к истине посредством ряда релятивных высказываний об истине: при этом истина остается в конечном счете непознаваемой для человека, но ее фрагменты «высвечиваются» и постигаются. На этом пути рождается много важных открытий. Одним из них стала для Дидро возможность эксперимента в науках о жизни и соответственно возможность объективного познания человека в генетико-биологических и других экспериментальных контекстах (*Denis Diderot oder die Ambivalenz der Aufklärung.* S. 157—159).

<sup>18</sup> Этико-натурфилософские противоречия в идеологии французских просветителей-материалистов хорошо освещены в советской философской литературе.

<sup>19</sup> Из этой идеи вытекает множество других не менее важных проблем. Одна из них — взаимоотношение между добродетелью, основанной на предрассудке, и истинной добродетелью: та и другая соотносятся с человеческим интересом, различным по степени общности. Теоретически проблема перемещается при этом в ту область, где частный интерес выдается за общий. Исследование интересов как мотивировок человеческих действий приводит Гельвеция еще к одному открытию — к одной из версий закона совпадения между «партийностью» и «объективностью»: с его точки зрения, люди станут добродетельными, «только объединяя личную выгоду с общей» (*Гельвеций К.-А.* Указ. соч. С. 262), причем это достижимо лишь на основе подлинно общего интереса.

<sup>20</sup> *Гольбах П.-А.* Указ. соч. М., 1963. Т. 2. С. 92.

*Кузнецов В. Н.* Французский материализм XVIII в. М., 1981. С. 241.

<sup>22</sup> Реальные научные принципы отличия прямого словоупотребления от

метафорического и не могли быть найдены тогда, за два столетия до возникновения герменевтики в ее современном виде. Математика переживала бурную эволюцию в связи с открытием бесконечно малых, в физике осваивали механику Ньютона, однако в сфере анализа языка были заметны лишь начала научного подхода, а те позитивные моменты,

которые содержались в логических исследованиях традиционно схоластического толка, дали всходы лишь позже, в философском и научном мышлении постпросвещенческого времени.

<sup>23</sup> Г. В. Плеханов: Очерк общественной деятельности и эстетических взглядов. М., 1983. С. 71.

---

## ГЛАВА 2

# ИДЕЯ ПРИРОДЫ

Понятие природы занимает одно из центральных мест среди других понятий французского Просвещения; вместе с такими категориями, как «разум», «воспитание», «просвещение», оно образует фундамент всей просветительской идеологии. Дело заключается в том, что в своей критике прежних сословных привилегий и феодально-абсолютистской иерархии буржуазные идеологи исходили из представления о человеке как о «природном», «естественном» существе — ведь только потому, что все люди имеют примерно одинаковые чувства и желания, рождаясь с одними и теми же органами и телесными потребностями, они должны быть, как думали просветители, уравнены также и в правах. В канун Великой французской революции юридическое равноправие обосновывалось природным равенством, так что природная организация, одна и та же у всех людей, стала в глазах новых идеологов точкой опоры в борьбе со старым режимом. Поэтому надо было заново осмыслить понятие природы.

### 1. Природа как движущаяся материя

В учении о природе Просвещение дает два основных варианта механистического материализма, своеобразие одного из которых, раскрывающего закономерности преимущественно неживой природы, заключается в том, что главные положения механики Ньютона преломляются здесь сквозь призму природы как *causa sui* Спинозы. Попробуем показать это на тексте «Системы природы» Гольбаха, этого классического образца материализма XVIII в. Природа определяется здесь двояким образом: «...природа, понимаемая в широчайшем смысле этого слова, есть великое целое, получающееся от соединения различных веществ, их различных сочетаний и различных движений, наблюдаемых нами во вселенной»<sup>1</sup>; «природа представляет собой действующее целое, которое перестало бы быть природой, если бы не действовало, и в котором при отсутствии движения ничто не могло бы происходить, сохраняться, действовать»<sup>2</sup>.

Таково первое, по словам Гольбаха, более широкое определение природы — она понимается как совокупность всех событий и тел, как единое целое. Но Гольбах говорит и о том, что правомерно употреблять это понятие в узком смысле слова — как сущность, т. е. природу, определенной вещи: «Природа, понимаемая в более узком смысле или рассматриваемая в каждом отдельном явлении, — это целое, вытекающее из сущности, т. е. из свойств, сочетаний, движений или способов действий, отличающих данное явление от других»<sup>3</sup> Здесь природа — это сущность, специфика каждого явления.

Из членения, близкого спинозовскому делению природы на *natura naturans* и *natura naturata*, следует интерпретация движения, с одной стороны, как движения согласно собственной сущности каждого тела, с другой же стороны, в соответствии с внешней причиной. «Вселенная, это колоссальное соединение всего существующего, повсюду являет нам лишь материю и движение. Разнообразнейшие вещества, сочетаясь на тысячи ладов, непрерывно получают и сообщают друг другу различные движения. Различные свойства веществ, их различные сочетания и разнообразнейшие способы действия, являющиеся необходимыми следствиями этих свойств и сочетаний, составляют для нас сущность всех явлений бытия, и от различия этих сущностей зависят различные порядки, ряды или системы, в которые входят эти явления, в совокупности составляющие то, что мы называем природой»<sup>4</sup>.

И хотя давно уже стало общим местом мнение о том, что в механистическом, в том числе французском, материализме под движением понимается только движение по внешней причине, в тексте «Системы природы», как мы только что видели, содержится также определение движения согласно собственной сущности тел. «Вообще наши чувства обнаруживают в окружающих нас телах два рода движения: во-первых, движение масс, представляющее собой перемещение тел с одного места на другое: этого рода движение непосредственно доступно нашему наблюдению. Так, мы можем видеть, как падает камень, катится шар, движется или меняет свое положение рука. Но есть другое, внутреннее и скрытое движение, зависящее от свойственной известному телу энергии, т. е. от сущности, от сочетания, действия и противодействия невидимых молекул материи, из которых состоит это тело. . .»<sup>5</sup>

Итак, внутреннее движение — это самостоятельный вид движения, признаваемый наряду с внешним. Более того, само внешнее воздействие в ряде случаев определяется через внутреннее, поскольку «всякое тело способно в силу своей особенной сущности, или природы, производить, получать и сообщать различные движения»<sup>6</sup> Тогда перемещение под воздействием внешней силы — это в конечном счете проявление внутренней силы, позволяющей осуществить определенное взаимодействие с другими телами, т. е. воспринять от них воздействие. И когда Дидро в разговоре

с Даламбером определяет перемещение не как движение, а только как следствие его, он выражает, по сути дела, тот же взгляд, что и Гольбах.

Таким образом, вопреки укоренившемуся убеждению в том, что во французском материализме отрицается внутреннее движение, Гольбах, один из систематизаторов этого материализма, его признает. По словам Гольбаха, «каковы бы ни были движения тел, они являются необходимым следствием их сущности или их свойств и свойств тех причин, действие которых испытывают эти тела»<sup>7</sup> Общее движение любого тела осуществляется как бы по принципу равнодействующей силы: «Всякая вещь может действовать и двигаться только определенным образом, т. е. согласно законам, зависящим от ее собственной сущности, собственного сочетания и собственной природы, — словом, от ее собственной энергии и энергии тел, воздействующих на нее»<sup>8</sup> Механицизм проявляется в данном случае в стремлении освободиться от противоречия внешнего и внутреннего импульсов движения за счет их механического объединения. Но поскольку противоречие таким образом не устраняется, постольку мы все время сталкиваемся с попытками представить либо внешнее движение через внутреннее (о чем уже было сказано), либо внутреннее — через внешнее: «Если приглядеться попристальнее, то мы убедимся в том, — замечает по этому поводу Гольбах, — что, строго говоря, в различных телах природы вовсе нет самопроизвольных движений, ибо все они непрерывно действуют друг на друга, и все происходящие в них изменения зависят от скрытых или видимых причин, воздействующих на них»<sup>9</sup>

Какое движение все же является первичным или, может быть, одно признается наряду с другим? Разобраться в этом вопросе нельзя, не обратившись к контексту, в котором развивается теоретическое знание Нового времени, два фокуса которого составляли естествознание и философия. Только на основе выяснения их взаимодействия можно решить, что именно французские материалисты понимают под внутренним движением и что под внешним.

Принцип взаимодействия тел, т. е. влияния их друг на друга, когда каждое тело берется как атомарная сила, влияющая на другое тело, развивается в динамике Ньютона. В ней совершается абстрагирование от всех других свойств тел, кроме свойств быть силой; природа силы остается при этом в тени, так как она изучается лишь по своим проявлениям. Исходя из этого и кажется, что внутренних, самопроизвольных движений как бы нет, поскольку присущая каждому телу сила обнаруживается только в ходе внешних воздействий. И когда Гольбах говорит об этом, он рассуждает в полном соответствии с динамическими идеями Ньютона. Но, по сути дела, под причиной движения здесь имеется в виду причина изменения движения: ведь внешняя сила изменяет положение или скорость тел, имеющих ее налицо. Внутренняя же активность тела есть сила инерции.

То, что Ньютон приписывает инерции силовую природу, видно из определения, данного в «Математических началах натуральной философии»: «Врожденная сила материи есть присущая ей способность сопротивления, по которой всякое отдельно взятое тело, поскольку оно предоставлено самому себе, удерживает свое состояние покоя или равномерного прямолинейного движения»<sup>10</sup>. Если, например, тело находится в покое, то предполагается, что сила инерции удерживает его в этом состоянии; если же оно движется, то предполагается, что внутренняя сила обеспечивает сохранение прямолинейного и равномерного движения.

При переводе на русский язык академик А. Н. Крылов снабжает ньютоновское определение инерции такими комментариями, из которых становится видно, что инерция — это именно внутренняя сила тела: «Как в этом определении, — пишет он, имея в виду приведенное выше определение, — так и при формулировке первого закона движения Ньютон пользуется глаголом *perseverare*, включающим в себя не только понятие о сохранении чего-либо, но еще и понятие о длительности и упорстве такого сохранения, поэтому слова *perseverare in statu quo* наиболее точно передаются словами „продолжает упорно пребывать в своем состоянии“, слова „удерживает свое состояние“ передают короче те же понятия, хотя и с меньшею силою выражения»<sup>11</sup> — «Вообще латынь Ньютона отличается силою выражений, — заключает А. Н. Крылов, — так тут сказано *perseverare* „упорно пребывать“, а не *manere* — „пребывать“ или „оставаться“; когда говорится, что какое-либо тело действием силы отклоняется от прямолинейного пути, то употребляется не просто слово *deviatur* — „отклоняются“, а *retrahitur* — „оттягивается“, про силу не говорится просто, что она „прикладывается“ *applicetur* к телу, а *imprimatur*, т. е. „вдавливается“ или „втискивается“ в тело и т. д. В переводе принята менее выразительная, но общеупотребительная терминология»<sup>12</sup>.

Мы намеренно привели такие большие выдержки из комментариев первого русского переводчика «Математических начал» для того, чтобы силовая природа инерции обнаружилась со всей очевидностью. Врожденная сила материи, инерция есть именно сила, и именно она определяет состояние каждого тела — его покой или равномерное прямолинейное движение; внешняя сила (внешнее тело) только изменяет его. «Всякое тело продолжает удерживаться в своем состоянии покоя или равномерного прямолинейного движения, пока и поскольку оно не понуждается приложенными силами изменить это состояние»<sup>13</sup>. Так формулируется первый закон механики. Гольбах повторяет эту формулировку почти дословно: «Таким образом, всякое тело имеет свойственные ему законы движения и постоянно действует согласно этим законам, если только более сильная причина не приостанавливает его действий»<sup>14</sup>. Второй закон добавляет к первому только то, что изменение движения совершается пропорционально приложенной силе и в том направлении, в каком эта сила действует.

Любопытно, однако, что, хотя Ньютон наделяет материю имманентной способностью к движению и называет ее вследствие этого «врожденной силой», узнать нечто об этой силе мы можем лишь по ее проявлениям, т. е. через взаимодействие с другими силами, — какова она сама по себе, вне системы взаимодействий, нам выяснить не удастся. «Эта сила проявляется единственно лишь тогда, — пишет Ньютон, — когда другая сила, к нему приложенная, производит изменение в его состоянии. Проявление этой силы может быть рассматриваемо двояко, и как сопротивление, и как напор. Как сопротивление, поскольку тело противится действующей на него силе, стремясь сохранить свое состояние; как напор, поскольку то же тело, с трудом уступая силе сопротивляющегося ему препятствия, стремится изменить состояние этого препятствия»<sup>15</sup>

Таким образом, вне системы взаимодействий, т. е. вне своих проявлений, врожденная каждому телу сила оказывается своего рода «черным ящиком». Можно вспомнить в этой связи о том, как решительно противился Ньютон требованиям выяснить природу силы тяготения, природу силы вообще; несмотря на то, что, по его убеждению, сила бесспорно существует и характеризует каждую вещь, узнать о ней нечто можно только по проявлениям, обнаруживающимся в ходе взаимодействия. Какова природа силы самой по себе, до и независимо от взаимодействий, науке не известно. Таким образом, можно сказать, что со времен Ньютона в науке утверждается своеобразный феноменологический подход<sup>16</sup> философское восприятие его и означает, что именно внешнее воздействие тел (сил) начинает признаваться причиной движения, хотя в действительности, в соответствии с двумя главными законами механики, оно является только причиной изменения движения. Из формулировки второго закона: «Изменение количества движения пропорционально приложенной силе и происходит по направлению той прямой, по которой эта сила действует»<sup>17</sup> — видно, что внешнее воздействие порождает не само движение, а только изменение его<sup>18</sup> (изменение скорости — замедление или ускорение, а также направления), сама же активная сила, обуславливающая прямолинейное равномерное движение (или покой как частный случай движения), хотя и врождена телу, но остается в тени. Именно восприятие этого положения ньютоновской механики заставило французских материалистов склониться к отождествлению изменения движения и самого движения, а также усмотреть причину последнего вовне.

В то же время следование Ньютону в признании внутренне активной для каждого тела силы побуждает их говорить не только о внешнем движении (по внешней причине), но и о внутреннем движении (а также об их сумме).

С одной стороны, изменение движения тела кажется тождественным его движению как таковому, и тогда считается, что источником движения является причина, находящаяся вовне; с другой стороны, поскольку телу приписывается неотделимая

от него активная сила (инерция), постольку все внешние воздействия могут, в свою очередь, оказать воздействие на тело, только преломляясь сквозь эту внутреннюю силу, — тогда источник движения помещается внутрь тела.

Противоречия, обусловленные таким двойственным подходом к каждому материальному телу, каждой материальной частице, — основа всех других противоречий французского материализма в понимании материи и движения. Но в полном соответствии с духом механистического естествознания, устранивающего диалектические противоречия из своих рассуждений, просветители пытаются освободиться от них таким образом, чтобы приписать имманентное движение природе в целом, сохранив за ее частями лишь способ внешнего взаимодействия. Для этого требуется представить главные тенденции естествознания в зеркале философских категорий, в том числе в форме диалектики природы творящей и природы сотворенной, разработанной Б. Спинозой. Только в том случае, если природа рассматривается как единое завершённое целое, на которое, следовательно, не действует ничто извне, она может предстать как причина всех своих изменений, причина самое себя, как *causa sui*. Это и есть доведение до логического завершения механического принципа инерции, т. е. превращение его во всеобщий принцип деятельности целостной природы: «... достаточно заметить только, — говорит Спиноза, различая целое и части природы, — что я говорю здесь не о вещах, происходящих от внешних причин, но только о субстанциях, которые (по т. 6) никакой внешней причиной производимы быть не могут. Вещи, происходящие от внешних причин, состоят ли они из большого или малого числа частей, всем своим совершенством или реальностью, какую они имеют, обязаны могуществу внешней причины. И, следовательно, существование их возникает вследствие одного только совершенства внешней причины, а не совершенства их самих. Напротив, субстанция, всем совершенством, какое она имеет, не обязана никакой внешней причине, вследствие чего и существование ее должно вытекать из одной только ее природы, которая поэтому есть не что иное, как ее сущность»<sup>19</sup>

Таким образом, не простое восприятие идей механистического естествознания, но преломление их сквозь призму философии — в данном случае философии Спинозы — дало возможность Гольбаху определить движение как всеобщий способ существования материи: «Мы скажем, что движение — это способ существования (*façon d'être*) материи, что материя движется благодаря собственной энергии, что она обязана своим движением внутренне присущей ей силе»<sup>20</sup>

Гольбах — один из первых в XVIII в. дает определение движения как свойства, имманентно присущего материи, от лица материализма вообще, в связи с чем нельзя не вспомнить слова К. Маркса о том, что начиная с XVII в. философы пытались объяснить природу из нее самой. В ньютоновской механике такого вывода нет, более того, там предполагается, что энергия тел



теряется при взаимодействиях, так что бог совершает не один лишь акт первоначального творения, а вынужден постоянно вмешиваться в природные процессы. Свидетельством того, что Ньютон представляет движение подобным образом, служит полемика ньютонианца Кларка с Лейбницем: «...деятельная сила, — пишет Кларк, — естественно и непрестанно уменьшается в материальном мире. Это, очевидно, не недостаток, так как является лишь следствием того, что материя лишена жизни и движения, бездеятельна и инертна. Ибо инертность материи есть причина не только того, что скорость убывает в такой же мере, в какой количество материи растет. но также и того, почему твердые и совершенно жесткие и неупругие тела, сталкивающиеся с равными, противоположно направленными силами, теряют свое совокупное движение и деятельную силу и нуждаются в воздействии новой причины, чтобы снова приобрести движение»<sup>21</sup>

Гольбах, как и другие французские материалисты, рассуждает совершенно иначе, из чего видно, что, хотя он (прежде всего, вслед за Вольтером) и считал себя последователем Ньютона, в действительности его духовным отцом в не меньшей, а, может быть, и в большей мере был Спиноза. Гольбах обобщает результаты развития ньютоновского естествознания, но обобщает именно философски, вследствие чего природа рассматривается им как *causa sui*, но уже в собственном смысле *causa sui*, с коррективами XVIII в., т. е. будучи понята на собственной основе, исключая как вмешательство бога в ее дела, так и отождествление с ним. Для Спинозы природа — это бог; для Гольбаха природа — это природа. «Итак, идея природы заключает в себе идею движения, — утверждает он. — Но, спросят нас, откуда эта природа получила свое движение? Мы ответим, что от себя самой, ибо она есть великое целое, вне которого ничто не может существовать»<sup>22</sup> Только беря природу как единое целое, одно «великое целое», можно приписать ей внутреннюю активность, самодвижение. Отсюда вытекает признание относительности покоя: «Все, что кажется нам находящимся в покое, в действительности ни на мгновение не останавливается в одном и том же состоянии; все существа непрерывно рождаются, растут, убывают в росте и исчезают с большей или меньшей быстротой»<sup>23</sup>.

Самодвижение присуще только творящей природе как целому, что же касается сотворенной природы, т. е. отдельных ее тел, то и они, как мы помним, движутся, но сложным образом — опосредуя внутреннее движение внешним, когда на поверхность выходит внешняя причина.

Из того факта, что природа есть причина самой себя, следует вывод о том, что она представляет собой огромный круговорот: действительно, если подойти к природе как к единому замкнутому целому, когда причиной существования оказывается не то, что лежит вовне, а само это целое, то, по сути дела, это означает, что цепь причин замыкается на себя, а это, в свою очередь, приводит к признанию того, что природа — это бесконечный круговорот,

внутри которого все возобновляется и возвращается на круги своя. Об этом и пишет Гольбах: «Таковы постоянно происходящие в природе процессы, таков вечный круг, который вынуждено описывать все существующее. Так движение порождает, некоторое время сохраняет, а затем разрушает одну за другой различные части вселенной, между тем как сумма существования всегда остается одной и той же»<sup>24</sup>.

Идея круговорота содержит в себе, далее, признание гомогенности, однородности всего существующего. И хотя в «Системе природы» не один раз можно встретить мысли о различии первичных элементов природы, из которых состоят тела, о том, что «элементы огня явно более деятельны и подвижны, чем элементы земли», что разнообразие движений материи «проистекает из различных свойств, качеств, сочетаний, первоначально заключенных в разнообразных веществах, совокупностью которых является природа»<sup>25</sup>, все же различие это проводится по признакам формы, величины, веса, т. е. по чисто механическим признакам, не позволяющим уловить принципиально иные, не механические свойства материи. Здесь следует сделать одно важное замечание: нельзя не воздать должное Гольбаху, прежде всего за то, что в «Системе природы» разработаны наиболее общие с точки зрения материализма вообще определения материи и движения. Если движение есть способ существования материи, то последняя по отношению к нам «вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства»<sup>26</sup>. По сути дела, это определение характеризует материю как «объективную реальность, данную нам в ощущениях», независимо от конкретной структуры ее. В этом смысле Гольбах дает именно философское, а не естественнонаучное определение материи, хотя, не доводя понятие материи до понятия бытия и не учитывая диалектического взаимодействия сознания с бытием, он не может раскрыть активности мышления и остается на механистических позициях. Не случайно основным способом взаимодействия материальных частиц для него остаются притяжение и отталкивание веществ, благодаря которым осуществляются различные сочетания и разъединения, образуя все предметы природы. Он пишет, например, что «на этом взаимоотношении (необходимости взаимной поддержки всех веществ в природе. — *Т. Д.*) основываются те способы действия, которые физики обозначают словами притяжение и отталкивание, симпатия и антипатия. Как бы то ни было, нам достаточно знать, что в силу постоянного закона одни тела способны с большей или меньшей легкостью соединяться друг с другом, между тем как другие не способны к этому»<sup>27</sup>. Последовательно сообщаемое и получаемое движение устанавливает связь и отношения между различными системами тел природы; притяжение их сближает, когда они находятся в сфере взаимного действия; отталкивание их разлагает и разъединяет; первое их сохраняет и укрепляет, второе — ослабляет и уничтожает»<sup>28</sup>. Из этого и вытекает признание гомогенности, качественного однообразия материи. Конечно,

как и все французские материалисты, Гольбах пытается установить качественные отличия. Так, он говорит: «Неправильно думать, будто материя представляет собой однородное тело, части которого отличаются друг от друга лишь своими различными модификациями. Среди особей одного и того же вида, насколько мы знаем, нет и двух, которые в точности походили бы друг на друга. Так и должно быть: одно различие местоположения неизбежно должно повлечь за собой более или менее заметное различие не только в модификациях, но и в сущности, в свойствах, во всей системе тел и существ»<sup>29</sup>

Но, с другой стороны, коль скоро различия объясняются на основе различий в местоположении, а также чисто механических свойств — фигуры, плотности, тяжести и т. п., это не может дать ключа к качественному своеобразию природы.

Поэтому на другом полюсе философского учения французских материалистов формируются эволюционные идеи.

## 2. Гетерогенность материи; эволюция и трансформация

Необходимость развить учение о живой природе диктовалась не только достижениями соответствующих наук, но еще и тем обстоятельством, что просветители хотели понять природу по модели общества, а общество — по модели природы; из подобного опосредования и возникает идея живого как некоего промежуточного звена между неорганической и общественной природой. Монада Лейбница становится здесь важным средством истолкования специфики живого. Ламетри, Робине, Дидро ткуют канву представлений о природе, прибегая к формам простейших молекул, мельчайших единиц гетерогенности.

Молекула не случайно выбирается этими мыслителями в качестве антипода атому: так как атом характеризуется только со стороны механических свойств — протяженности, массы, фигуры и т. п., то обращение к нему как к мельчайшей частице материи не позволяет понять качественное своеобразие природы. Недаром Гольбах, объясняющий возникновение различных тел на основе соединения и разъединения атомов, приходит к итоговому выводу о качественном однообразии Универсума и круговороте природы. В своем стремлении включить в истолкование природы принцип гетерогенности Ламетри, Дидро и некоторые другие материалисты ищут такую отличную от атома частицу материи, которую можно было бы интерпретировать как мельчайшую единицу гетерогенности и находят ее в молекуле; она, по сути дела, если употребить терминологию некоторых исследователей<sup>30</sup>, есть не что иное, как «материализованная монада».

Однако живую молекулу требовалось включить в общую картину эволюции, иначе она рисковала превратиться — и, действительно, иногда превращалась — в преформистский зародыш

(к чему в известной мере был склонен сам Лейбниц). Нужно было, далее, ввести в эту картину понятие скачка, ибо без него принцип гетерогенности повисал в воздухе. Однако позиция механистического материализма не позволяла сделать этого, поэтому, предположив гетерогенность материи, Ламетри вводит в ее фундамент чувствительность как раз для того, чтобы иметь возможность обосновать появление живого. Он высказал предположение о чувствительности материи за несколько лет до Дидро (вспомним, как высоко оценил В. И. Ленин эту гипотезу Дидро) и вследствие этого обогатил материализм своего времени новыми понятиями.

Справедливости ради надо заметить, что именно Ламетри первый в когорте французских материалистов высказал многие важные материалистические положения, взятые на вооружение и развитые другими просветителями: так, ему, первому в XVIII в., принадлежат идея об имманентности движения материи<sup>31</sup>, сравнение чувств воспринимающего действительность человека со звучащим фортепиано и т. п.

Наделение материи чувствительностью требуется Ламетри, с одной стороны, для того, чтобы объяснить своеобразие живого, а с другой — чтобы связать воедино все царства природы: неорганический мир, мир растений, животных и человека. Так, сказав, что материи присущи протяженность и движение, Ламетри утверждает далее что «нам остается теперь доказать существование третьего атрибута: я имею в виду способность чувствовать, которую философы всех веков (и здесь Ламетри не случайно ссылается на Лейбница. — *Т Д.*) признавали за этой самой субстанцией. Я говорю — все философы, хотя знаю о тщетных усилиях картезианцев опровергнуть это»<sup>32</sup> Ламетри, таким образом, не принимает двух субстанций Декарта, для него субстанция — одна и именно она — источник всех, обнаруживающихся у различных созданий природы качеств.

Эволюционные представления сложились у Ламетри под влиянием работ по сравнительной анатомии известного зоолога П. Кампера (их влияние испытал и великий Гете), а также гипотез де Майе об изменении видов в связи с обнаружением окаменелых остатков растений и животных. Вымершие виды в то время еще не были известны, так как работы Сент-Илера и Кювье появились на свет уже после смерти Ламетри. Однако благодаря своим естественнонаучным и медицинским познаниям, а также высокому уровню философской рефлексии Ламетри смог выдвинуть и обосновать тезис о «лестнице с незаметными ступенями». Как он полагал, сначала совершаются изменения в природе — меняются почва, климат и т. п., затем под влиянием природных изменений меняются растения и животные, наконец, сам человек. Например, влияние климата настолько велико, что сменивший его человек, невольно чувствует себя как бы странствующим растением, пересаженным на другую почву; «если климат в новом месте будет другим, то оно (растение. — *Т Д.*) или вырождается, или улучшит свою породу»<sup>33</sup> Можно видеть, что здесь Ламетри предвосхи-

щает выводы Ламарка. Выступая против преформизма за изменчивость видов и индивидов, философ высказывает мысль о том, что формирование новой потребности рано или поздно приводит к появлению соответствующего органа, и это изменение в строении организмов затем сыграет роль в развитии вида.

Итак, существует только одна материя, и благодаря способности ее к движению и чувствительности возникают здесь вещества и существа, создается лестница существ, на вершине которой с течением времени появляется человек. «Очевидно, во вселенной существует всего одна субстанция, и человек является самым совершенным ее проявлением. Он относится к обезьяне и другим умственно развитым животным, как планетные часы Гюйгенса к часам императора Юлиана»<sup>34</sup>

«Лестница природы» начинается с минералов и других неорганических соединений; затем появляются растения, после них — организмы, служащие как бы промежуточными звеньями между растениями и простейшими животными. Говоря языком Ламетри, находящиеся на самой последней ступени самые низшие из животных непосредственно следуют за самыми одухотворенными из растений-животных; затем появляются высшие животные и, наконец, человек: «Какое чудное зрелище представляет собой эта лестница с незаметными ступенями, которые природа проходит последовательно одну за другой, никогда не перепрыгивая ни через одну ступеньку во всех своих многообразных созданиях»<sup>35</sup> Человек и растение здесь — белое и черное, но между ними находится бесчисленное количество промежуточных ступеней. «Вознесенные случайно на вершину лестницы природы, мы (люди. — Т. Д.) должны помнить, что достаточно малейшего изменения в мозгу, где существует душа у всех людей. чтобы мы были низвергнуты вниз. Не будем поэтому относиться с презрением к существам, имеющим одинаковое с нами происхождение»<sup>36</sup>

Нельзя не заметить здесь желания Ламетри доказать единство природы — «лестница» и есть образ этого единства. Но коль скоро на ней выделены различные ступени, надо показать, в чем же их различие: чем существа, стоящие на более высокой ступени, отличаются от существ, стоящих на нижней; особенно важно это установить в связи с различием царства животных и человека. И здесь в рассуждениях Ламетри вновь обнаруживается ограниченность механицизма.

Уже упоминалось о том, что причину существенных различий в природе Ламетри видит в определенной организации, структуре: благодаря ей животных можно назвать «часами», «механизмами», но «самозаводящимися»; «формы животных таковы, что они могут не только питаться, расти, размножаться, но и передвигаться»<sup>37</sup>; если камни и деревья не могут мыслить и чувствовать, то это потому, что они не наделены соответствующей организацией. Как будто таким образом вопрос о качественном своеобразии решается Ламетри достаточно однозначно, и все же это не так: признавая, например, что животные отличаются от

растений способностью к передвижению, он пытается в конце концов свести всю специфику животного мира к механическим закономерностям. Стремление к редукции еще более отчетливо проглядывает в способах интерпретации человеческого поведения: сначала Ламетри сводит все человеческие свойства к физиологическим, а затем и их начинает сводить к механическим. Будучи убежден в том, что, например, разумная душа действует так же, как чувствующая, даже тогда, когда она размышляет, он хочет объяснить механизм мышления, пользуясь картиной движения «животных духов» (шариков, движущихся от нервных окончаний к «чувствилищу» — мозгу — и обратно), что обеспечивает у людей и действие, и размышление. Механические движения мельчайших материальных частиц в конечном счете обеспечивают такие свойства живого, как ощущение и даже мышление; сама физиология объясняется, таким образом, на механической основе. Следовательно, вопрос о качественном своеобразии живого, в том числе об определяющем значении физиологических потребностей в человеческой жизни — что Ламетри прежде особенно подчеркивал, — в конечном счете снимается, ибо с позиций механицизма — а такими были в целом позиции всего французского материализма вообще, позиции Ламетри в частности — нельзя объяснить жизнь, а тем более способность мышления. Можно лишь поставить относительно них вопросы, которые будут стимулировать мысль к дальнейшему их решению.

Идея единства происхождения гипнотизирует Ламетри и заставляет его искать общую людям и животным «органическую машину» (само это выражение, столь употребительное в XVIII в., было своего рода *pensens'om*); возражая Декарту в том, что животные не способны чувствовать, поскольку они являются автоматами, Ламетри развивает целостное учение о связи чувств и желаний (как у животных, так и у человека) с мозгом, с нервной системой, с органами чувств. Определенная часть мозга, доказывает он, является ответственной за способность ощущать, чувствовать, желать; так, медицинская практика показывает, что болезни, поражающие те или иные участки мозга, лишают нас то одного, то другого ощущения. В мозгу для каждого чувства — зрения, слуха и т. д. — имеется свой особый маленький «департамент»; таким образом, центр чувствительной способности находится в мозговой ткани, представляющей собой своеобразное «чувствилище». При этом Ламетри убежден в том, что органы чувств доставляют нам верные сведения об окружающем мире; эти утверждения направлены против скептических построений Беркли. Поэтому, когда известный историк философии А. Вартамян приписывает Ламетри агностицизм,<sup>38</sup> он преувеличивает значение некоторых оговорок Ламетри (действительно, в ряде случаев философ высказывается в том смысле, что нам не известны точно природа материи, движения, мышления), вызванных трудностью проблематики. В общем и целом он уверен в том,

что «нет более надежных руководителей, чем наши чувства. Они являются моими философами»<sup>39</sup>

Но все же, возражая Декарту в том, что животные — это автоматы, Ламетри наиболее полно вслед за Декартом разрабатывает учение о рефлексах как об автоматических действиях. Однако то, что верно по отношению к безусловным рефлексам, становится ошибочным по отношению к целенаправленным действиям животных и особенно человека. Сам же мыслитель убежден в абсолютной правильности своего подхода: «Я не ошибусь, — пишет он, — утверждая, что человеческое тело представляет собой часовой механизм, но огромных размеров»<sup>40</sup>; ведь «гордые существа, гораздо более отличающиеся от животных своей сесью, чем именем людей, сколько бы они ни претендовали на то, чтобы быть выше животных, в сущности являются животными и ползающими в вертикальном положении машинами»<sup>41</sup>

Конечно, следует учитывать то обстоятельство, что стремление уничтожить пропасть между человеком и животными было обусловлено необходимостью борьбы с теологическими интерпретациями человека; критика их давалась Ламетри на основе достижений передового естествознания того времени, что и позволило К. Марксу указать на тесную связь французской материалистической школы с естествознанием, а также подчеркнуть, что «врач Ламетри является ее центром». И все же, поскольку борьба эта велась с позиций механицизма, специфика человека была утеряна; механицизм в конечном счете приводит Ламетри к выводу о том, что существенных различий между животными и человеком нет: «Истинные философы согласятся со мной, что переход от животных к человеку не очень резок»<sup>42</sup> При надлежащем воспитании мы «достигнем того, что научим его (шимпанзе. — Т. Д.) произносить слова, т. е. говорить. Тогда перед нами будет уже не дикий и дефективный, а настоящий человек, маленький парижанин, имеющий, как и мы, все, что нужно для того, чтобы мыслить и извлекать пользу из своего воспитания»<sup>43</sup>

Стремясь, вслед за Ламетри, обосновать единство природы, т. е. то, что «природа не делает скачков», и учитывая успехи биологии (зоологии, сравнительной анатомии, эмбриологии и других наук о живой природе), другой крупный ученый этого времени, Ж.-Б. Робине выдвигает в качестве всеобщего природного признака «всеживотность материи», т. е. приписывает свойства живого всей природе, в том числе и неорганическому миру. Ход его мыслей был следующим: наличие специфически биологической формы материи, т. е. жизни, бесспорно, отрицать ее невозможно; но также невозможно понять, каким образом из того, что не существует, может возникнуть порода разумных существ. Поэтому всей материи надо приписать «всеживотворность», иначе цепь бытия прервется, и идея природного целого станет бессмысленной.

В отличие от Робине Дидро прямо объявил, что не понимает, почему так происходит, и не может объяснить, каким образом

живое возникает из неживого, мыслящее — из чувствующего. Вследствие своих «сократических» способностей, т. е. методологической направленности своего ума, Дидро не строит завершённую философскую систему (что было отмечено многими исследователями его творчества, в том числе К. Розенкранцем, Дж. Морлеем и др.), а даёт, скорее, систему не ответов, а вопросов. Любопытно, что при этом он ставит те же самые вопросы, которые ставил перед собой Робине, но решает их совсем не так однозначно, как тот; на этом мы остановимся немного позже. Попробуем обосновать свои предположения, проанализировав взгляды Дидро на природу.

Вслед за Гольбахом, Ламетри и Робине Дидро хочет доказать единство природы в качестве субстанции; для Дидро природа — это движущаяся материя; ничто не может исчезнуть из количества материи и движения, «отдельные предметы появляются, развиваются и гибнут, но их элементы вечны. Разрушение одной вещи было, есть и всегда будет началом другой»<sup>44</sup>. Почти с первых лет своих занятий философией, т. е. с 1745 г., Дидро обосновывает свою собственную концепцию природы, в основе которой лежит признание качественно своеобразных единиц гетерогенности — молекул. Возражая прежде всего Декарту в том, что материя характеризуется только протяженностью, Дидро замечает, что эти предположения слишком «напоминают предположения геометров»<sup>45</sup>. Между тем существует столько же законов, сколько существует разнородных молекул: «Все разрушается и восстанавливается в другой форме; я наблюдаю возгонку, разложение, всевозможные соединения — явления, несовместимые с однородностью материи; отсюда я заключаю, что материя разнородна, что в природе существует бесконечное разнообразие элементов, что у каждого из этих элементов благодаря его своеобразию (*diversité*) есть особенная, прирожденная, неизменная, вечная, неразрушимая сила и что действие этих внутренних присущих телу сил выходит за пределы тела; таким образом, создается движение, или, вернее, общее брожение во вселенной»<sup>46</sup>. Есть бесчисленные количества возможных способов быть разнородным, — развивает эту мысль Дидро, — поэтому «мне представляется невозможным, чтобы все существа природы были созданы из совершенно однородной материи»<sup>47</sup>, это так же немыслимо, как представить себе, что они все одного и того же цвета.

«Итак, я буду называть элементами различные разнородные вещества, необходимые для того, чтобы произвести все явления природы; природой же я буду называть общий наличный результат или общие последовательные результаты сочетания элементов»<sup>48</sup>.

Итак, первичный элемент материи — не атом, это качественно своеобразная, неповторимая, уникальная молекула; ее можно считать пределом гетерогенной делимости материи. Каждая из таких качественно своеобразных элементов-молекул обладает и собственной активностью: «. молекула, наделенная свойством, присущим ее природе, сама по себе есть деятельная сила»<sup>49</sup>. Далее



Дидро подробно разъясняет, что он имеет в виду под внутренней активностью молекулы: всякую молекулу, — говорит он, — следует рассматривать как средоточие трех родов движений — действия тяжести, или тяготения, действия внутренней силы, присущей ее качественно своеобразной природе, и действия всех других молекул на нее. Эти действия могут быть совместными, а могут осуществляться порознь, но каждый раз исходной является внутренняя активность молекулы: сила, воздействующая на молекулу извне, иссякает, сила же, присущая самой молекуле, не иссякает никогда, она вечна.

Многие современные исследователи подробно останавливаются на этих и им подобных определениях Дидро, пытаясь уяснить себе особенность его материализма. Многие отмечают, что Дидро фактически материализует монаду Лейбница, что простейший гетерогенный элемент, обозначенный Дидро как молекула, и есть монада, правда, материализованная. В своих обоснованиях данного тезиса Ж. Шуйе, например, ссылается на то, что в 1749 г. Дидро приобрел и тщательно изучил книгу ученика Лейбница Бильфингера<sup>50</sup>, найдя в ней, по-видимому, подтверждение многим своим догадкам относительно первичных элементов природы. Вследствие этого Шуйе считает невозможным относить Дидро к представителям механистического материализма; он считает, что его материализм в отличие от механистического «может быть квалифицирован как динамизм, поскольку этот термин под-сказывает также своеобразное отношение материи и чувствительности; но на самом деле этот термин обозначает не динамику, а энергию, которая для Дидро есть прежде всего потенциальная энергия всякой материи. Это мы и предпочитаем называть энергетическим материализмом, или энергетизмом»<sup>51</sup>, — заключает Шуйе. Другой исследователь сочинений Дидро, Ж. Марке, также останавливается на влиянии Лейбница на Дидро, делая, однако, особенное ударение на том, что, так сказать, материализуя монаду, Дидро облачает ее в форму, соответствующую тогдашнему развитию науки: «. молекула Дидро в отличие от молекулы Бюффона, — пишет он, — не является простым физико-химическим элементом, но — подлинным микроорганизмом, уменьшенным наподобие тех червей, в которых разлагается организм»<sup>52</sup>. Если теория гетерогенных молекул Дидро — это монадология, то она «является материализованной, иначе — материалистической»<sup>53</sup>. Признание за молекулой такого свойства, как чувствительность, продолжает далее Марке, заставляет нас думать, что Дидро завершает прежнюю метафизическую традицию и что это входило в его собственные намерения; правда, делает оговорку Марке, Дидро осуществляет это в том же ключе, что и Кант, т. е. показывает, что с позиций метафизики нельзя ответить на ряд существенных вопросов относительно материи, прежде всего ее чувствительности. Хотя Гольбах и считался одним из самых образованных, в частности и в естественнонаучной области, умов, именно Дидро, а не он, как считает Марке, «обладает, быть может,

самым тонким чутьем в отношении всех духовных течений и перемен эпохи»: Дидро, понимает, в частности, что место математического естествознания начинает занимать то, что Кант называл «описательным естествознанием». Интерес к биологии в связи с особым вниманием к философии Лейбница и позволил Дидро предложить модель первичного гетерогенного элемента — молекулу.

И. Белаваль, особо останавливающийся на восприятии Дидро передовых идей тогдашних химии, зоологии и биологии, полагает, что его взгляды, по-видимому, во многом были обусловлены работами крупного химика Руэлля: «Химия позволяла разрешить вопросы, которые метафизика оставляла нерешенными. Иными словами, она скорее, чем метафизика, подтверждала материалистические выводы»<sup>54</sup>. Белаваль замечает далее, что ни картезианский механицизм, ни ньютоново притяжение не могли объяснить факта возникновения живого: оба эти принципа допускали дуализм живой и мертвой материи, не показывая превращения одной в другую с тем, чтобы можно было представить материю в качестве единственной субстанции»<sup>55</sup>

Химия же в данном случае давала дополнительные возможности, так как в XVIII в. химические реакции понимали по аналогии с процессом обмена веществ, протекавшим в организмах; ученым вследствие этого казалось, что только на основе химии можно объяснить специфику биологических свойств живого. Отсюда такой огромный интерес у Дидро к химии; как отмечал И. Белаваль, «из трех принципов (Декартова, Ньютонова и химического. — *Т. Д.*) химический, бесспорно, самый глубинный. С двумя первыми вы можете заниматься геометрией и метафизикой сколько угодно, с последним же вы вступаете в лабораторию природы, где все движется, сгорает и бродит»<sup>56</sup>. В связи с этим Белаваль и хочет охарактеризовать материализм Дидро как «витало-химизм, или химико-витализм»<sup>57</sup>. Близок к этой оценке и другой известный исследователь Дидро — Р. Помо, который указывает на то, что в «добровольном отказе от строгого механицизма Дидро вкладывает в идею материализма очарование гилозоизма, суждение витализма»<sup>58</sup>. Можно вспомнить в этой связи также и оценку, данную материализму Дидро Э. де Фонтенэ, — «очарованный материализм», — вследствие того, что он одухотворяет всю материю и лишает ее той мертвенности, которая присуща материи в интерпретации, скажем, Гольбаха.

И все же в рассуждениях Дидро, на наш взгляд, нет витализма, поскольку для него сила, оживляющая материю, содержится в ней самой и представляет собой чувствительность — пассивную в мертвой материи, активную в живой; несмотря на тонкость определения, примененного Фонтенэ, — «очарованного материализма», — нам кажется возможным употреблять его для характеристики материализма Дидро, имея в виду, что это был механистический материализм; заслуга Дидро в том, что он сумел показать «закраину» этого материализма, довести его

выводы до границ этого материализма и тем самым очертить его пределы.

Оценивая, как и другие просветители младшего поколения, материю как единственную и потому самодвижущуюся субстанцию, Дидро сосредоточивает все свои усилия на том, чтобы понять, как возникает качественно своеобразные явления, имеющие своей основой гетерогенные молекулы. Как появляются последние? Существовали ли они всегда или появились в процессе развития материи? Если верно последнее предположение, то возможно ли, чтобы неживая природа породила живую? Здесь и выясняется, что Дидро не устраивает путь, намеченный Робине, — он категорически отвергает теорию «предсуществующих зародышей»; но другая возможность кажется ему также маловероятной, если не привлечь какое-то общее для мертвой и живой материи свойство. Так Дидро приходит к предположению о чувствительности, которая пассивна, глуха в неорганической природе, становясь активной, живой в органическом мире. Сила — потенциальная или актуальная — вот что составляет внутреннюю сущность материи, думает Дидро; это и дает основание Шуйе назвать Дидро «поэтом энергии». По сути дела, вся трилогия Дидро — «Разговор Даламбера и Дидро», «Сон Даламбера» и «Продолжение разговора» — представляет собой попытку выяснить возможность появления живого из неживого, мыслящего из чувствующего естественным путем.

То что Дидро не оставил нам цельной философской системы, в том числе воззрений на природу, является, с одной стороны, недостатком, так как лишает его взгляды внутренней цельности, но, с другой стороны, может быть оценено как достоинство, поскольку это облегчало ему критику механистического материализма. Он сам сознавал методологическую особенность своего мышления, когда писал, обращаясь к читателю: «Кто-нибудь более способный научит тебя познавать силы природы, — для меня будет достаточно заставить тебя испытать свои»<sup>59</sup> Та система вопросов и догадок, которыми он так часто любил заключать различные свои сочинения, побуждала мысль к дальнейшему исследованию тайн природы, поскольку обнажала недостаточность механистических решений.

### 3. Механический детерминизм и парадоксы фатализма

Объяснение природы во французском Просвещении зиждется на принципе причинности, своеобразное понимание которого выразилось в самом названии механического детерминизма: за ним скрывалось отождествление причинности с необходимостью и отрицание случайности, что было обусловлено восприятием некоторых важных методов механистического естествознания XVII—XVIII вв. Прибегая к понятию причины как к универсальному способу интерпретации природы, французские материалисты

следовали духу ньютоновской физики, согласно которому понять любое явление означает найти его причину. Беспричинных явлений не бывает, но, порождая свое, вполне определенное следствие, любая причина порождает, кроме него, бесконечную цепь событий; так обстоит дело потому, что каждое следствие, в свою очередь, становится причиной другого явления; относясь к предшествовавшему по времени и вызвавшему его событию как к причине, оно относится к вытекающему из него факту как к следствию. Но это только первый шаг в причинном объяснении природы.

Второй шаг, отличающий механистическое понимание, состоит в том, что связь причины-действия (следствия) признается строго однозначной, т. е. утверждается, что определенная причина влечет за собой только одно, также вполне определенное следствие, что действие причины порождает единственно возможный вариант действительности. Ничего иного из данной причины последовать не может, и именно это, по мнению представителей механистического, в том числе и французского, материализма гарантирует строгую внутреннюю связь всех событий, гарантирует единство материального мира.

Но это же порождает фатализм. Ведь коль скоро из какой-либо причины вытекает лишь одно следствие и т. д. без конца, то приходится признать неизбежным все, что происходит. Так, если камень падает с крыши на голову конкретного человека и во вполне определенный промежуток времени, то неизбежность подобного стечения обстоятельств скрывается где-то в необозримой дали времен, в бесконечной цепи причин-следствий, поскольку ее нельзя разорвать ни в одном звене, ибо это было бы, как думали просветители, нарушением закона причинности.

Жесткий детерминизм, следовательно, порождает фатализм, и случайность допускается только в виде некоторых событий, причину которых мы пока еще не выяснили, вследствие чего они кажутся не укладывающимися в единую цепь явлений. «Случай — вот лишенное смысла слово, которое мы всегда противопоставляем разуму, не умея, однако, связать с этим словом определенного представления. Действительно, мы приписываем случаю все явления, связи которых с причинами не видим. Таким образом, мы пользуемся словом „случай“, чтобы прикрыть наше незнание естественных причин, производящих наблюдаемые нами явления неизвестными нам способами или действующих так, что мы не видим в этом порядка или связной системы действий, подобных нашим»<sup>60</sup>, — пишет Гольбах. Итак, событие только кажется нам случайным — как только мы отыскиваем его причину, мы определяем его место в цепи явлений и понимаем, что оно не могло быть иным, что оно могло произойти только так, и не иначе, т. е. выясняем его необходимость. Это означает, что из объективной характеристики реальности случайность переводится в субъективный план, становится характеристикой человеческого незнания. Система фатализма наиболее детально разработана именно

в «Системе природы»; другие просветители могли бы подписаться почти под каждым словом представленной здесь концепции.

Странность фатализма, состоит, однако, в том, что внимательное прочтение работ Гольбаха, Ламетри и др. убеждает в том, что случайность все же находит себе здесь место, более того, что иногда ей приписывается даже решающая роль в формировании многих природных и социальных явлений. Так, Гольбах вводит в картину порядка катаклизмы, считая, что они обуславливают коренные изменения в природе и обществе и фактически прерывают цепь причин-следствий. По его словам, всемирный потоп (а может быть, несколько таких потопов) совершенно изменил облик Земли, так что «сам земной шар, может быть, представляет собой какое-то новое произведение природы; возможно, что он не всегда занимал то место, которое занимает теперь»<sup>61</sup>. «К всеобщим катастрофам, которые испытала Земля в разные эпохи, надо присоединить еще катастрофы частного порядка, например наводнения, землетрясения, подземные пожары, которые могли заставить отдельные народы рассеяться и забыть все то, что они до этого знали»<sup>62</sup>

Гольбах не говорит здесь о случае, но на самом деле имеется в виду именно случайность, поскольку катастрофы нарушают непрерывный ход событий и поскольку именно непрерывностью гарантировалась незыблемость одних лишь постепенных количественных изменений, а также тождественность причины и следствия, исключая появление качественно нового; последнее и привносится в природу катастрофами. Гольбах же настаивает на катаклизмах, больше того, как мы видели, он предполагает, что, «может быть, от этих периодических переворотов в жизни человечества зависит его глубокое невежество в наиболее важных для него вопросах»<sup>63</sup> «Вот, может быть, настоящий источник несовершенства наших знаний, недостатков наших политических и религиозных учреждений, вдохновителем которых всегда были страх, неопытность и детские предрассудки, благодаря которым человечество повсюду находится как бы в состоянии детства. .»<sup>64</sup>

Итак, само невежество, одна из фундаментальных причин неправильного устройства общественных порядков, объясняется не чем иным, как катаклизмами, совершающимися как бы случайно, поскольку они прерывают цепь причин-следствий, выходят за границы количественных и необходимых изменений. И хотя, по словам Гольбаха, беспорядок каждый раз «снимается» порядком, все же изменения, наступившие в результате природных (и социальных) катастроф, слишком глубоки, чтобы их можно было втиснуть в строго однозначную и потому необходимую линию постепенных переходов. Более явно эта тенденция проступает у Гельвеция, в системе которого именно случай оказывает самое значительное влияние на жизнь человека. «События нашей жизни являются часто плодом ничтожнейших случайностей»<sup>65</sup>, — пишет он, — ведь человека создает воспитание, а случай демонстрирует в этой области свое исключительное влияние на все

дальнейшие поступки человека. То, что у двух, казалось бы, совершенно одинаковых от рождения людей обнаруживаются разные таланты и способности при опять-таки, казалось бы, совершенно одинаковом воспитании, говорит только о том, что здесь в воспитание вклиниваются те случайности, которых мы не замечаем и причин которых не знаем, но которые тем не менее существуют и определяют жизнь человека, ибо «случай не бывает в точности одним и тем же ни для кого»<sup>66</sup> «Случай, ставя его (воспитанника. — Т. Д.) в то или иное положение, зажигает, гасит или видоизменяет его вкусы и его страсти, следовательно, он играет наибольшую роль в самом образовании его характера»<sup>67</sup> Ряд необъяснимых случайностей обусловил, например, проснувшийся интерес к литературе у Шекспира или Мольера; то же можно сказать о зарождении интереса к автоматам у знаменитого механика XVIII в. Вокансона. Короче говоря, «случай оказывает неизбежное и значительное влияние на наше воспитание»<sup>68</sup>

Подобное превознесение случайностей вовсе не является случайным для французских материалистов — ведь если необходимо все, что ни случается, то сама случайность оказывается необходимой. Это означает, что фатализм фактически низводит необходимость до уровня случайности или, что то же самое, возводит случайность в ранг необходимости, как замечали по этому поводу основоположники марксизма: с помощью фатализма «механизм (также материализм XVIII века) не может выбраться из абстрактной необходимости, а потому также и из случайности»<sup>69</sup>, — писал Ф. Энгельс.

Почему же, обосновывая, казалось бы, одну необходимость, материалисты вынуждены признать также и случайность? Дело заключается в том, что, поскольку необходимость и случайность объективно связаны между собой диалектически, постольку оторвать их друг от друга не удастся, так что все попытки просветителей доказать систему фатализма могут привести — и приводят, как мы видели, — к признанию случайностей. Один из проницательнейших умов Просвещения, Дени Дидро, подмечает своеобразие просветительского способа рассуждения, заключающегося в том, что, чем сильнее все стремятся избавиться от противоречия, в данном случае отказываясь от случайности, тем с большей неизбежностью вырисовывается она перед взглядом наблюдательного исследователя. Попытки Дидро понять такую парадоксальную логическую ситуацию, когда доказательство тезиса оборачивается доказательством антитезиса, выливаются у него в хитроумные сплетения событий целого романа — «Жак-фаталист и его хозяин», — вызвавшего в свое время восхищение Гете и Шиллера<sup>70</sup> Герой романа Жак не случайно назван фаталистом — он сторонник Спинозы, следовательно, убежден в том, что все в мире совершается только по необходимости, так что случаю вообще нет места в природе: ведь нельзя как будто не признать, что все природные «события цепляются друг за друга не хуже

звеньев мундштучной цепочки»<sup>71</sup>, из которой мы не можем изъять ни одного звена, иначе хоть «одна строчка должна была бы оказаться ошибочной в великом свитке, который содержит правду, одну только правду и всю правду»<sup>72</sup> «Великий свиток» здесь — это великая книга судеб, в которой все до последней буквы уже написано (вспомним Лапласа) и в которой нельзя изменить ни единого слова без того, чтобы не изменилось все остальное. Поскольку речь идет о необходимости, о фатуме, т. е. об однолинейной, не прерывающейся ни в одном месте цепи событий, постольку разрывать ее где-либо — это значит изменить все остальное. Просветителям это представляется не возможным, так как это было бы нарушением принципа причинности; в этом же ключе рассуждает и Дидро, вкладывая свои рассуждения в уста Жака. Что бы ни случилось, все должно произойти точь-в-точь так, как происходит, и случайности просто негде вклиниться между двумя неразрывно связанными друг с другом событиями; поэтому из такого, казалось бы, случайного факта, как огнестрельное ранение Жака в колено, неизбежно следует влюбленность Жака, все его приключения, его ссоры и примирения с различными людьми и с хозяином, вплоть до мелочей. «Как! В великом свитке было бы написано: „Жак в такой-то день сломит себе шею — и Жак шею не сломит? Неужели вы предполагаете, что это возможно, кто бы ни был автором великого свитка?“»<sup>73</sup> — спрашивает Жак у своего хозяина. И тот соглашается с ним, что, действительно, все события предопределены, ибо в мире любое следствие имеет причину, и притом только одну. И все же, споря друг с другом, Жак и хозяин вынуждены прийти к признанию в мире случайностей.

Глубина рефлексии относительно причинности, случайности и необходимости, присущая «сократическому уму» Дидро, приводит его к выяснению антиномической, парадоксальной сущности мышления Просвещения, к демонстрации того факта, что, хотя представители механистического материализма или нет, утверждение одной только необходимости непостижимым образом оборачивается введением в цепь фатума случайностей, и наоборот, признание одной лишь случайности означало бы, что и она тоже случайна, следовательно, вводило бы необходимость.

Остроумно развивая все pro и contra по отношению к необходимости и случайности, Дидро выводит на поверхность глубоко скрытые противоречия, присущие современному ему философскому мышлению. Описывая, например, ссору Жака с трактирщицей, он шуточно (и вместе с тем серьезно) замечает, что Жак не смог продолжать ее, ибо трактирщица предстала перед ним с двумя бутылками шампанского, по одной в каждой руке, а свыше было предначертано (так как предначертано все, что происходит), что «всякий оратор, который обратится к Жаку с подобным вступлением, непременно заставит себя слушать»<sup>74</sup>.

Повествуя далее о приключениях героев, Дидро говорит о том, что, будучи голодными, они могли скверно поужинать или пре-

даться кревоугодию — все это представляется одинаково возможным; точно так же, как, споря друг с другом, хозяин с Жаком могут продолжать ссору, а могут прекратить ее — и это также одинаково возможно.

Фактически, когда Дидро вводит множество различных возможностей, то цель его — показать, что причина может быть связана со следствием не только однозначно, что связь может быть и многозначной — но это и есть разрыв непрерывной линии причин-следствий, отклонение ее в сторону, а значит, нарушение предписаний рока. На протяжении всего романа Дидро сознательно пользуется этим приемом — в сцены включаются такие происшествия, которые не имеют, казалось бы, никакого отношения к роману (не иллюстрируй они особенности стиля мышления просветителей), — появляются различные персонажи, в дальнейшем нигде не фигурирующие (например, пондишерийский поэт), встречаются загадочные погребальные дроги, ни на что не указывающие; лошадь неоднократно несет Жака к виселицам, но хозяин и Жак не находят там повешенных, и т. п. Везде читатель как будто вправе ожидать неизбежных последствий этих причин, но их нет — и это косвенное свидетельство в пользу случайностей.

Зададимся теперь вопросом: что обуславливает в романе появление столь различных возможностей? — Это творческая фантазия художника: именно потому, что художник—творец, он как бы замещает собой созидательную силу природы, производит те условия, которые требуются и таким образом избавляется от жесткой предопределенности судьбы. Здесь кроется также разгадка свободы человека как созидательного существа, поскольку его свобода аналогична свободе творчества. Натолкнуть читателя на эту аналогию входит в замысел Дидро: если отнести к человеку только как к природному существу, то он, подобно другим природным существам (и веществам), всецело определен в своих поступках необходимым внешним ходом событий. Но если признать его существом, наделенным разумом (который является, конечно, природной способностью, но в то же время совсем особой способностью, позволяющей изменять природу), то именно благодаря разуму человек может избежать неприятных или нежелательных событий и вызвать нужные ему обстоятельства, он может даже создать такие обстоятельства, которые в природе без его присутствия вообще не возникли бы. Не отменяются ли этим предначертания судьбы? Что, собственно, собой представляет судьба?

Рассуждения просветителей по этому вопросу чреваты глубокими противоречиями, восходящими как к двойственному пониманию природы, о чем речь шла выше, так и к двойственному пониманию природы человека, к анализу которого мы сейчас и перейдем.

Гольбах П.-А. Избр. произведения:  
В. 2. т. М., 1963. Т. 1. С. 66.

<sup>2</sup> Там же. С. 75.

<sup>3</sup> Там же. С. 66

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 69.



- 6 Там же. С. 68.  
7 Там же. С. 71.  
8 Там же.  
9 Там же. С. 70.  
10 *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии // Изв. Николаевской Морской Академии. Пг., 1915. Вып. IV. С. 24—25.  
11 Там же. С. 25.  
12 Там же.  
13 Там же. С. 36.  
14 *Гольбах П.-А.* Указ. соч. С. 70.  
15 *Ньютон И.* Указ. соч. С. 25.  
16 По этому поводу Б. Г. Кузнецов пишет, что механистическая картина мира «была достигнута ценой включения в картину мира феноменологических закономерностей и математических соотношений, кинетическая природа которых оставалась нераскрытой» (см.: *Кузнецов Б. Г.* Пути физической мысли. М., 1968. С. 162). И далее: «Когда ньютоналисты в принципе ограничивали научное объяснение феноменологическим описанием фактов, то, поскольку речь идет о тяготении, они превращали нужду в добродетель. феноменологическая трактовка тяготения не была результатом субъективного намерения, она вынуждалась состоянием физических знаний» (Там же. С. 172).  
17 *Ньютон И.* Указ. соч. С. 37.  
18 Б. Г. Кузнецов пишет: В первом законе Ньютона «сила выступает как причина ускорения. Процессы изменения в мире сводятся к ускорениям, а ускорения вызываются воздействиями одного тела на другое. Без таких взаимодействий тела сохраняют свое состояние покоя или равномерного и прямолинейного движения (*Кузнецов Б. Г.* Указ. соч. С. 164).  
19 *Спиноза Б.* Этика. М.; Л., 1932. С. 9.  
20 *Гольбах П.-А.* Указ. соч. С. 75.  
21 Полемика Г. Лебница с С. Кларком. М., 1960. С. 115.  
22 *Гольбах П.-А.* Указ. соч. С. 75.  
23 Там же. С. 72.  
24 Там же. С. 90.  
25 Там же. С. 75.  
26 Там же. С. 84.  
27 Там же. С. 95—96.  
28 Там же. С. 101.  
29 Там же. С. 81.  
30 *Marquet J.-F.* La monadologie de Diderot // Revue Philosophique de la France et de l'étranger. 1984. N 3. P. 354—355.  
31 Дж. Толанд все же полагал, что материя вместе с движением обязана своим существованием нематериальному началу.  
32 *Ламетри Ж. О.* Соч. М., 1976. С. 74.  
33 Там же. С. 202.  
34 Там же. С. 236.  
35 Там же. С. 258.  
36 Там же.  
37 Там же. С. 238.  
38 *Vartanian A.* Introductionary monographie La Mettrie's L'homme machine. A study in the origins of an idea. Princeton; New Jersey, 1960. P. 17—18.  
39 *Ламетри Ж. О.* Соч. С. 65.  
40 Там же. С. 237.  
41 Там же. С. 238.  
42 Там же. С. 207.  
43 Там же.  
44 *Diderot D.* Impérissable // Diderot. Oeuvres complètes. P., 1975—1980. Encyclopédie III. T. VII. P. 507.  
45 *Diderot D.* Oeuvres complètes. P., 1876. T. XVI. P. 140.  
46 *Дидро Д.* Соч.: В 2 т. М., 1986. Т. 1. С. 448.  
47 Там же. С. 373.  
48 Там же.  
49 Там же. С. 445.  
50 *Bilfinger G.* Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus. Tubingae, 1768.  
51 *Chouillet J.* Diderot poète de l'énergie. P., 1984. P. 157.  
52 *Marquet J.-F.* La monadologie de Diderot // Revue Philosophique de la France et de l'étranger. 1984. N 3. P. 354—355.  
53 Ibid. P. 362.  
54 *Belaval Y.* Sur le matérialisme de Diderot // Europäische Aufklärung. München, 1967. S. 13.  
55 Ibid. P. 15.  
56 Ibid. P. 21.  
57 Ibid. P. 20.  
58 *Poteau R.* Diderot. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. P., 1967. P. 46.  
59 *Дидро Д.* Соч.: В 10 т. М.; Л., 1935. Т. 1. С. 299.  
60 *Гольбах П.-А.* Указ. соч. С. 112.  
61 Там же. С. 379.  
62 Там же.  
63 Там же. С. 378.  
64 Там же.  
65 *Гельвеций К.-А.* Соч.: В 2 т. М., 1974. Т. 2. С. 28.  
66 Там же. С. 21.  
67 Там же. С. 27.  
68 Там же. С. 28.

<sup>69</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 523.

<sup>70</sup> Одна из самых замечательных новелл этого романа, «Мечь госпожи де Померэ», появилась в Германии в 1785 г. в переводе Шиллера; в 1792 г. здесь впервые был опубликован полный текст этого романа, появившегося в

обратном переводе на французский язык в 1821 г.

<sup>71</sup> *Дидро Д.* Соч. М.; Л., 1937. Т. 4. С. 201.

<sup>72</sup> Там же. С. 212.

<sup>73</sup> Там же.

<sup>74</sup> Там же. С. 332.

## ГЛАВА 3

### АНТИНОМИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Век Просвещения унаследовал от XVII в. теорию общественного договора, дополнявшую концепцию «робинзонады»; строя на этой основе учение об обществе и государстве, просветители внесли в прежние социальные теории свой собственный важный элемент — принцип воспитания. Будучи включено в политическую сферу, воспитание в условиях предреволюционной ситуации фактически играло роль мощного средства пропаганды: по отношению к широким массам оно было направлено на разъяснение природной сущности человека, вытекающих отсюда его «естественных» прав и обязанностей; по отношению к монархам и представителям власти воспитание должно было, как полагали просветители, внести ясность относительно нежелательности нарушения правил общественного договора и предостеречь от печальных последствий такого нарушения. Естественными правами каждой личности были объявлены право на жизнь, свободу и собственность; только благодаря им, как думали идеологи буржуазии, может возникнуть личное предпринимательство, на котором строятся промышленность, торговля и другие необходимые для благоденствия людей сферы деятельности.

В основе всех политических учений и программ Просвещения лежат представления о человеке как о природном существе, обладающем неотчуждаемыми «естественными правами», и, таким образом, понятие о «человеческой природе» входит в число основных понятий социальной концепции Просвещения.

Под словами «кодекса природы» (воспроизводящими некоторые идеи «кодекса природы» Морелли), составляющем резюме «Системы природы» Гольбаха, мог бы подписаться любой из просветителей, несмотря на различия в политических требованиях. «Слушайте природы, — призывает Гольбах, — она никогда не противоречит себе; трудитесь для своего счастья, откажитесь от религии, уважайте других людей»<sup>1</sup>

В русле этих представлений строятся идиллические картины «истинного» человеческого общества, где «истинная» мораль — мораль природы, единственная религия, которую можно предложить народам.

Позже выяснится, что за «естественным человеком» просвещенного века скрывался буржуа, т. е. вполне определенный и исторически ограниченный тип человеческой личности, но на первых этапах развития нового общества апелляция к природе служила фундаментом всей предреволюционной идеологии и обнаруживала больше привлекательных черт, чем недостатков, — просветители призывали к равенству политическому в соответствии с равенством природным, они призывали уважать свободу других людей, поскольку та получена всеми из рук самой природы.

Как видим, модель общества строится по модели природы, и идеалом человека в глазах просветителей, как уже упоминалось, становится «сын природы», некий «благородный дикарь», от рождения наделенный здоровыми природными потребностями и здоровым человеческим смыслом, чувством уважения к себе и другим людям, стремлением к собственной выгоде, тесно связанной с выгодой всех других членов общества.

Памфлеты Вольтера, романы Руссо привлекают интерес всех прогрессивных слоев тогдашнего французского общества; изображенная Руссо идиллия Эмиля или Новой Элоизы заставляет подражать ей. Простая естественная жизнь, верность природе и ее идеалам кажется возвращенным человеку раем. Совсем не случайно в качестве одной из главных воспитательных книг для Эмиля Руссо выбирает «Робинзона Крузо»; хотя Руссо и оговаривает, что человек, находящийся на необитаемом острове, не вполне член общества, именно с подражания такому Робинзону надо начинать воспитание ребенка. «Наблюдайте природу и следуйте по пути, который она вам прокладывает»<sup>2</sup>, — призывает Руссо, — нужно, чтобы ребенок «делал лишь то, что требует для него природа, и тогда он не сделает ничего нехорошего»<sup>3</sup>; «я оставался бы возможно ближе к природе, чтобы угодить чувствам, которыми она наделила меня, будучи вполне уверен, что, чем больше будет естественного в моих наслаждениях, тем действительнее они окажутся»<sup>4</sup> «Итак, я запер все книги. — Одна только книга открыта всем очам, это книга природы. .»<sup>5</sup> — вот кредо Руссо. Ясно можно видеть, что ненависть этого мыслителя к цивилизации есть не что иное, как доведенная до своего логического завершения идея «природности» человека.

Все утопические просветительские проекты переустройства общества зиждутся на подобных представлениях, поэтому вполне объяснимо, почему во Франции 60—80-х годов XVIII в. чрезвычайно популярными становятся романы, описывающие действительные и вымышленные путешествия, цель которых — представить жизнь первобытных народов как идеал общественного устройства именно по той причине, что они верны природе. В создании такого рода литературы французы имели сильную традицию: романы де Фюаньи «Приключения Жана Садера» (1676), дю Пато «Путешествия и приключения Жака Массе» (1710), Дюфонтена «Новый Гулливер» (1730) и др. читались всем образованным французским обществом, а имена их героев были у всех на устах. Постепенно

картины таких путешествий перерастают в философские диалоги между цивилизованными и примитивными людьми, задача которых — выяснить характер наилучшего общественного устройства в связи с раскрытием природной сущности человека.

В 1771 г. было опубликовано «Путешествие» Л. А. Бугенвилля, первого из французов совершившего кругосветное путешествие и описавшего жизнь первобытных племен на Таити; этой работой живо заинтересовались многие представители новой идеологии; заинтересовался ею и глава энциклопедистов Д. Дидро, написавший в 1772—1773 гг. «Добавление» к ней, в котором он стремился путем сравнительно-исторического анализа выяснить принципы организации истинного человеческого общества. В вымышленном разговоре европейского священника с таитянином Ору раскрывается бессмысленность христианских догматов, с которыми просветители, как известно, тесно связывают невежество и неправильное общественное устройство. Испорченности европейской цивилизации противопоставляется здесь чистота нравов и законов таитян. Таитяне могли, пишет Дидро, привести в соответствие два кодекса — кодекс природы и гражданский кодекс, тогда как в европейском мире между ними всегда существует расхождение, и сумели не подпасть под влияние церковной морали — тогда как в Европе религия всегда вклинивается между естественными и гражданскими законами, извращая и те, и другие. Тут Дидро высказывает общее для всех просветителей убеждение; согласно Гольбаху, например, человеческие законы справедливы лишь тогда, когда они соответствуют природным законам, только законы природы «неизменны, всеобщы, неотменимы, только они предназначены везде и всегда определять судьбу человеческого рода»<sup>6</sup> Что же представляют собой законы природы? Что значит жить в соответствии с ними? — Таитяне так учат европейца: «. обрати внимание на природу вещей и поступков, на свои отношения к ближним, на влияние, оказываемое твоим поведением, на твою частную выгоду и на общее благо. Ты предаешься бредням, если воображаешь, что существует что-нибудь во Вселенной — на небе или на земле, — что можно прибавить или отнять от законов природы. Неизменная воля природы гласит, что следует предпочитать добро злу и общее благо — частному благу»<sup>7</sup>

Итак, природа делает человека добрым и нравственным, вкладывая в его сердце ясное понимание того, что такое добро и зло. Собственно говоря, от природы люди склонны только к добру, зло — продукт цивилизации, правда, не любой (как полагает Руссо), а только извращенной, испорченной. Таитяне же живут в полном согласии с природой, и, по убеждению Дидро, «за исключением этого заброшенного уголка нашего земного шара, нигде и никогда не было настоящей нравственности и. может быть, ее никогда нигде и не будет»<sup>8</sup> «Мы получаем от рождения, — продолжает Дидро, — лишь одинаковую с другими существами организацию, те же самые потребности, что у других, стремление к тем же самым удовольствиям и боязнь тех же самых страданий: вот

что делает человека тем, что он есть, и что должно быть основой его морали»<sup>9</sup>.

Итак, человек первоначально рассматривается изолированно от всех других людей, т. е. объявляется чисто природным существом; сходство телесной организации и обусловленных ею физиологических (элементарных) потребностей создают в глазах просветителей предпосылку равноправия в политической и юридической сферах; тот факт, что люди «от природы» равны, должен обеспечить им социальное равенство. Ведь люди и в обществе-то объединяются ради личной выгоды, ради наиболее полезного и безопасного (либо с целью предотвращения войны всех против всех, либо с целью ее прекращения) удовлетворения личных потребностей и интересов. Это означает, что исходным пунктом всех социальных теорий просветителей является природный человек, естественный индивид; общество, по сути дела, является гарантом интересов отдельных личностей, каждая из которых, отказываясь от некоторой части своих, по природе неограниченных, прав и отчуждая их в пользу общественного Левиафана, действует в конечном счете ради собственных интересов. Социальная сущность человека скрывается здесь за теориями общественного договора, в который, по мысли просветителей, люди вступают, якобы повинувшись требованиям своей (индивидуально-эгоистической) природы. Вот здесь-то в дело вступает воспитание.

Только на основе воспитания, т. е. объясняя человеку преимущества и выгоды совместной жизни (ибо без нее люди могли бы уничтожить друг друга), разъясняя необходимость некоторого всеобщего самоограничения, можно достичь, как думают просветители, гармонии личных и общественных интересов и тем самым удовлетворить потребности каждого члена общественного договора.

Подготавливая буржуазную революцию, новые идеологи начинают программу изменения общества как раз в соответствии с природным началом в человеке; поэтому, несмотря на все восхваления прогресса науки, производства и т. п., цивилизация должна быть признана некоторым отклонением от нормы, ибо она волею-неволею разрушает естественное состояние, и Руссо вовсе не из любви к парадоксам написал свое первое сочинение и вовсе не случайно получил за него первую премию Дижонской Академии наук. Ибо истинная просвещенность в глазах просветителей двоятся: конечно, это распространение достижений наук, промышленности, искусств и т. д., но не следует забывать, что двигателем подобного общественного прогресса считается естественный индивид; именно он — идеал нового общества, и постольку просвещение, воспитание связано также с распространением знания о его «природной» основе, «природной» сущности. Человек — это «сын природы», а общество должно гарантировать его «естественные права». Все просветители стоят на этих позициях, и великий Вольтер, подобно другим, дополняя концепцию робинзонады теорией общественного договора, пишет о том, что «Быть свободным,

знать только равных — вот истинная жизнь, естественная жизнь человека; всякая другая — лишь недостойная фальшь, скверная комедия, в которой один играет роль господина, а другой — раба, один — паразита, а другой — сводника. Вы должны признать, что люди могли утратить естественное состояние только по трусости и по глупости»<sup>10</sup> По словам Вольтера, «естественный закон существует, и он состоит в том, чтобы не делать зла другому и не радоваться такому злу»<sup>11</sup>

«Естественная жизнь» становится со временем знаменем борьбы не только за политические, но и за национальные свободы. Интересна в этом отношении роль, которую сыграла «История двух Индий» аббата Рейналя в войне американского народа за независимость.

Написанная Рейналем при значительном участии Дидро<sup>12</sup>, эта книга призывала колонистов Северной Америки и негров освободиться от колониального угнетения и рабства; вышедшая первым изданием в Амстердаме в 1770 г., она была опубликована в Женеве в 1780—1781 гг. Известно, что количество экземпляров этой книги, распространявшейся среди участников борьбы за независимость Северной Америки, было около 2500; известно также, что ее высоко ценили Франклин Джефферсон, Пейн и другие видные деятели американской революции. Ее успех коренился в обосновании политического равенства людей на основе природного их равенства: «Природа не создала мир для подчинения, — пишет Рейналь (или Дидро), — природа установила законы равенства, которым она следует как на небесах, так и на земле»<sup>13</sup> Поскольку все люди в одинаковой мере являются «детьми природы», они не должны допускать угнетения, и книга содержала такие яростные призывы к вооруженным действиям против угнетателей, которых, пожалуй, нельзя найти ни в каком другом сочинении того времени. Обращаясь к англичанам, развязавшим войну против колонистов, автор пишет: «Я поспешил встать в ряды ваших врагов, я поднял оружие против вас, я омыл руки в вашей крови. И ныне я торжественно клянусь: если я когда-либо перестану смотреть на вас, как на стаю алчных и свирепых стервятников, лишенных, подобно этим хищным птицам, морали и совести, пусть мои творения и память обо мне, если мне суждено ее оставить, будут преданы полному забвению и проклятию»<sup>14</sup>.

Оправдывая, далее, насильственные революционные действия, автор указывает на необходимость руководить ими, на необходимость выдвижения таких людей, которые могли бы возглавить освободительное движение: «Где же он, этот великий человек, которого природа задолжала своим обиженным, угнетенным и измученным детям? Где он? Он появится, не сомневаюсь, он появится, поднимет священное знамя свободы. Этот почетный стяг соберет вокруг себя его собратьев по несчастью. Более стремительный, чем горные потоки, он повсюду оставит неизгладимые следы своего справедливого гнева. Испанцы, португальцы, англичане, все тираны станут добычей железа и огня. Поля Америки востор-

женно упьются кровью, которой они жаждали столько времени, а кости несчастных, скопившиеся за три столетия, содрогнутся от радости. Старый Свет будет рукоплескать вместе с Новым»<sup>15</sup> — Не исключено, что именно такие призывы подвинули на борьбу Джефферсона, Франклина, Пейна и других замечательных вождей американской революции.

Из приведенных цитат видно, что мнение о том, что самым радикальным в политическом отношении среди просветителей был Руссо, не совсем справедливо; «История двух Индий» свидетельствует о том, что и другие просветители, прежде всего Дидро, были не менее революционны. В «Истории двух Индий» во всю силу уже звучит голос революционера, потерявшего веру в просвещенного монарха. Как считает, например, Ив Бено, приведенные строки могли быть написаны не Рейналем, а только Дидро, «во многих отношениях Дидро идет здесь дальше робеспьеровских якобинцев»<sup>16</sup>; он полагает, далее, что «без этой книги революция 1789 г. не могла бы вспыхнуть и победить»<sup>17</sup>

По нашему мнению, Бено (и некоторые другие исследователи) справедливо считают, что автор наиболее революционной части «Истории двух Индий» — это Дидро; подтверждением этого могут быть многие страницы написанного им в последние годы жизни «Эссе о царствовании Клавдия и Нерона» — сравнивая их со страницами «Истории двух Индий», мы находим одни и те же выражения, призывающие раба свергнуть своего тирана и уничтожить его, слова, восхваляющие американскую революцию, одно и то же направление мыслей и т. д.; Дидро, в частности, пишет о том, что «американская революция дала всем народам прибежище против тиранов» и что «теперь иметь такое прибежище из возможности превратилось в действительность»<sup>18</sup>

Итак, мы увидели, что в основе просветительских проектов переустройства общества лежат представления о человеке как о природном существе, природные требования которого должны быть признаны справедливыми и законными, но которые должны быть соотнесены с такими же справедливыми и законными требованиями других людей. Вследствие этого понятие о человеческой природе оказывается достаточно противоречивым: само стремление дополнить «робинзонаду» «общественным договором» говорит в пользу предположения о том, что человеческая природа двойственна — она и индивидуальна, и социальна. Человек в такой же мере атомарно-индивидуальное (подобно изолированной мельчайшей материальной частице), в какой и коллективно-договорное существо. Впоследствии из этого вырастет кантовское учение о категорическом императиве, поскольку Кант разведет две природы человека — атомарную и общественную, превратив, таким образом, противоречие единой природы в противоречие между природой и свободой и оставив название природы только за телесными, индивидуально-атомарными чувствами и желаниями.

У просветителей не было этого разведения; совсем напротив, в тот ранний период формирования буржуазных идеалов человек

казался существом если и могущим быть двойственным образом понятым, то тем не менее единой природы; единство двух моментов ее как раз, по мнению просветителей, и гарантировалось воспитанием. Рассуждая в целом механистически, они полагали, что в результате воспитания индивидуальные и общественные интересы будут приведены в непротиворечивое соответствие. Тот же Руссо, который, казалось бы, до конца убедился в невозможности преодолеть двойственность природы человека, начиная убеждать читателя в противном, а именно в том, что, «оставаясь предметом непрерывного спора между моими естественными чувствами, говорящими в пользу общего интереса, и моим разумом, относящим все ко мне (обратим внимание на то, что здесь дело обстоит несколько иначе, чем у Канта, да и у других просветителей, — по мнению и того, и других чувства ратуют в мою пользу, в пользу отдельного индивида, тогда как разум убеждает в необходимости подчинить их общественной выгоде. — Т. Д.), я всю жизнь колебался бы перед этой постоянной альтернативой, делая зло, любя добро и вечно в противоречии с самим собой, если бы новые познания не просветили моего сердца и если бы истина, установившая мои мнения, не определила бы моего поведения и не привела меня в согласие с самим собой»<sup>19</sup> Просвещенное воспитание — вот гарантия устранения противоречий между индивидуальной и общественной природой, так что в итоге устанавливается их гармония, которая кажется полностью соответствующей природной сущности человека и скрывает ее двойственность. Руссо — в полном смысле слова просветитель, несмотря на его сомнения в пользе наук и искусств, как раз потому, что он возлагает все надежды на воспитание; этому посвящены его романы, не случайно названные «воспитательными романами», — «Эмиль» и «Новая Элоиза».

Другим просветителям также кажется, что гармония личных и общественных интересов устанавливается благодаря просвещенному воспитанию. Признавая основой всего поведения человека «природу», — по словам Гольбаха, «физическую природу», по словам Гельвеция, «физическую чувствительность», и считая тем самым, что все человеческие страсти определены ею (как раз поэтому человек не может вырваться за пределы необходимости, ибо это означало бы, что можно преодолеть требования всеисильной природы, жестко детерминирующей определенные потребности), просветители в то же время не сомневаются в том, что, поскольку природа «естественна» и «разумна», воспитание как-будто только должно возвести в ранг всеобщего принципа принцип эгоизма, т. е. сделать его разумным эгоизмом. «Мыслители явно злоупотребляли столь часто проводившимся различием между физическим человеком и человеком духовным, — пишет Гольбах. — Человек есть чисто физическое существо; духовный человек — это то же самое физическое существо, только рассматриваемое под известным углом зрения, т. е. по отношению к некоторым способам действий, обусловленным особенностями его организации. Но разве эта



организация не есть дело рук самой природы?»<sup>20</sup> — «Все, что мы делаем или мыслим, все, чем мы являемся и чем мы будем, всегда лишь следствие того, чем нас сделала всеобъемлющая природа»<sup>21</sup> И воспитание должно быть направлено на то, чтобы развить в каждом все те качества, которыми наградила его природа, при учете, разумеется, того обстоятельства, что и других людей она также наделила «естественными» и потому «разумными» свойствами и что в каждом надо развивать их не в ущерб другим, а соразмерно другим, т. е., по сути дела, в ориентации на всеобщее самоограничение — в этом и выражается буржуазная ограниченность идеала человеческой личности, но, как говорилось уже не раз, в тот период эта ограниченность еще не была видна, и воспитание из человека «разумного эгоиста» представлялось — и было на деле — прогрессивной целью общественного устройства.

«Воспитание — это искусство, состоящее в том, чтобы заставить людей усвоить в юном возрасте, т. е. когда их органы очень гибки, привычки и взгляды, образ жизни, принятые в том обществе, в котором они будут жить. Люди, занятые нашим воспитанием, обучают нас применению этих опытов или развивают в нас разум»<sup>22</sup>, — пишет Гольбах. Он не сомневается в том, что природа человека в конечном счете едина и что воспитание способствует тому, чтобы в соответствии с требованиями этой единой природы преодолеть возможные случайные противоречия между индивидом и обществом: «Человек никогда не поймет, в чем его истинное счастье, пока будет пренебрегать изучением природы и ее неизменных законов и не будет искать в ней одной средств против бедствий, являющихся необходимым следствием его заблуждений. Человек всегда будет загадкой для самого себя, пока будет считать себя двойственным и приводимым в движение непонятной силой, природы и законов которой он не знает»<sup>23</sup>

Только природой определяется необходимость всех поступков человека, в том числе и основанных на взаимном уважении отношений между одинаково чувствующими существами, объединившимися в общество для достижения общего счастья. На природной основе строится, по Гольбаху, все воспитание человека.

Гельвеций, в свою очередь, признает за воспитанием такую важную роль в формировании качеств гражданина, что нередко выбивает у самого себя из-под ног почву, а именно природу, редуцированную им к физической чувствительности: поскольку воспитание всеильно и способно сделать из человека того, кого задумает воспитатель, постольку приходится признать, что в человеке нет ничего врожденного, что бы этому воспрепятствовало, а следовательно, нет ничего, что было бы дано самой природой. И, действительно, Гельвеций утверждает, что люди рождаются без страстей и без характера: «...когда ребенок покидает утробу матери и перед ним раскрываются врата жизни, он вступает в нее без всяких идей, без страстей»<sup>24</sup> Все люди от рождения обладают одинаковыми умственными способностями, и только воспитание делает из них тех, кем они становятся. Гельвеций убежден даже

в том, что «в человеке доброта и гуманность не могут быть делом природы, а являются исключительно делом воспитания»<sup>25</sup>.

Так как воспитание направлено на установление соразмерности, соответствия личных и общественных интересов, то изменение общественного устройства осуществляется как раз для того, чтобы социальные условия не препятствовали воспитательному процессу: «... следует жаловаться не на злобу людей, а на невежество законодателей, которые всегда частный интерес противопоставляют общему»<sup>26</sup>, — замечает по этому поводу Гельвеций. — «Люди не дурны, а только следуют своим интересам. Вопли моралистов, конечно, ничего не изменяют в этой пружине духовного мира»<sup>27</sup>

Итак, воспитание настолько непротиворечиво объединяет личную и общественную сферы жизни человека, что в итоге просветители остаются в убеждении, будто это вытекает из единой человеческой природы. Даже Ламетри, навлекший на себя ярость не только врагов, но и упреки друзей, возлагает на воспитание те же надежды — достигнуть гармонии индивидуального и общественного. По его мнению, все люди от природы злы (в этом отличие Ламетри от Гельвеция, который считает, что от природы люди не добры и не злы, а также от Руссо, который думает, что от природы люди и добры, и злы, — уже одно это расхождение иллюстрирует противоречивость в понимании природы просветителями), «и без воспитания было бы очень мало хороших людей»<sup>28</sup>. Воспитание, согласно Ламетри, улучшает внутреннюю природную организацию человеческого устройства — «именно оно направляет людей к выгоде и пользе людей»<sup>29</sup> И хотя добродетель как таковая, по Ламетри, малоприсуща человеческой природе, все же «существует относительная добродетель, связанная с обществом, служащая для него украшением и опорой»<sup>30</sup> — она и развивается воспитанием.

Все эти высказывания должны убедить читателей в том, что просветители апеллируют к воспитанию, во-первых, как к способу получить образование, во-вторых, как к средству развить природные способности и, в-третьих, как к процессу, помогающему устранить противоречия между индивидом и коллективом. В результате чего и складывается впечатление о цельности человеческой природы и ее непротиворечивости и вследствие этого — неизбежности в качестве фундамента жизни отдельного человека и государства.

Но был среди просветителей, по крайней мере, один человек, убежденный в том, что никаким воспитанием противоречие между индивидом и обществом не устраняется, что природа человека противоречива, как, впрочем, и в том, что вследствие этого противоречивым оказывается и воспитание, — человека этого звали Дени Дидро. В знаменитом диалоге «Племянник Рамо»<sup>31</sup> Дидро иллюстрирует противоречия в понимании природы на примере противоречий самого воспитания.

Дело в том, что, хотя воспитание и синтезирует общественную и индивидуальную природу человека, как будто ликвидируя между

ними разногласия, на самом деле вследствие неустранимости их воспитание само оказывается внутренне противоречивым: так, человека требуется воспитывать и в соответствии с его личной природой, т. е. его индивидуальными потребностями, — и одновременно в соответствии с общественными интересами. Конечно, в том случае, если природа всегда влечет человека к добру, ситуация складывается в гармоничную сообразность, ну, а если влечет индивида ко злу (как думает, например, Ламетри)? Можно ли преодолеть это природное влечение? И правильным ли будет само такое стремление, раз природа признается основанием человеческой жизни?

Если можно, как говорится, осилить природу благодаря воспитанию, то не оказывается ли вследствие этого воспитание более могущественной силой, чем сама природа? А если верно последнее предположение, то не теряет ли воспитание почву под ногами, ибо оно должно вестись в соответствии с природой? Может быть, природа понимается как-то не так? Какова она на самом деле? Добра она или зла? Индивидуальна или общественна? Или представляет собой возможность чего угодно, т. е. оказывается некоей неопределенностью?

Диалог «Племянник Рамо» посвящен обсуждению всех этих проблем: спор между безнравственным, хотя и талантливым музыкантом Рамо и философом-просветителем показывает противоречивость концепции Просвещения в целом. Под натиском Рамо, убеждающего философа в том, что у человека только одна природа — физическая (вспомним Гольбаха или Гельвеция) и что, таким образом, жизнь его обусловлена физиологическими потребностями, а следовательно, не имеет смысла осуждать индивида за то, что он — такой, а не другой, а не другой и добивается удовлетворения своих потребностей любыми, в том числе и низкими, средствами, ибо к этому его вынуждает сама природа (говоря словами Рамо, «о пороках позаботилась сама природа»), философ вынужден высказать мысль о том, что такую природу (значит, природу вообще?) нужно ограничить, что похвальнее довольствоваться коркой хлеба ради того, чтобы остаться нравственным человеком.

Однако возможно ли преодолеть природные склонности? Ведь природа действует с необходимостью, лишая человека возможности отклониться в сторону, и правильным должно считаться такое воспитание, которое соответствует природе. Отвечая на вопрос философа о том, не постарается ли Рамо воспитанием устранить дурную наследственность, т. е. дурную природу (в устах Рамо — «наследственную молекулу») своего сына, Рамо отвечает, что это невозможно — ведь природа сильнее воспитания, и, если ее выгнать в дверь, она влетит в окно. Если же, паче чаяния, ее и удастся пересилить, то все равно — не до конца; тогда человек будет раздваиваться между тем, чего ему хочется (по велению природы), и тем, что он считает правильным (по велению той же природы?). Поэтому Рамо отвечает философу так: «Если ему (сыну. — Т. Д.) суждено стать честным человеком, я ему поперек

дороги не стану, если же молекуле (читай: природе. — Т. Д.) угодно, чтобы он был негодяем, вроде его папаша, то из всех моих стараний сделать его порядочным человеком ничего, кроме вреда для него, не получилось бы. Воспитание беспрестанно сталкивалось бы с направлением молекулы, его словно дергали бы две противоположных силы, и он шел бы по своему жизненному пути все время криво. .»<sup>32</sup>

За противоречием природы и воспитания в действительности скрывается противоречие самой природы; в бурном и многоаспектном споре философа и Рамо постепенно выясняется, что призывы философа подчиниться разумному, просвещенному воспитанию, ориентирующему индивида на выполнение условий общественного договора, апеллируют к общественной природе человека; возражения же Рамо основываются на индивидуально понятой природе. Природа, таким образом, двойственна, и вслед за ней двойственным становится само воспитание, не снимая противоречивости индивидуального и общественного, а, пожалуй, в ряде случаев обостряя их. Противоречие скрывается из виду, когда упор делается на физиологических (элементарных) потребностях; человеку тогда кажется, что общество построено на тех же самых основах, что и жизнь индивида, и что нужно руководствоваться принципом всеобщего ограничения, тогда воцарится мир и всеобщая гармония. Но в том случае, если философ не замкнется в границах физиологии, а обратит внимание на духовные потребности членов общества — такие, например, как научное познание или эстетическое восхищение, — станет видно, что принцип всеобщего ограничения здесь не работает, в конечном счете станет видна ограниченность натуралистического подхода к человеку, ограниченность просветелистского понимания человеческой природы.

Рефлексия над выявившимися трудностями толкает Дидро, одного из замечательных представителей движения Просвещения, к признанию за пределами физиологических потребностей (физической природы, которая одна только как будто и детерминирует жизнь человека, согласно Гольбаху, Гельвецию и др.) «чисто социальных удовольствий и страданий», к которым он относит чувство собственного достоинства, гордость, презрение и т. п. А это уже — шаг в сторону толкования человека не просто как природного, но как — социального существа.

В рамках просветительской концепции воспитания воспроизводится и антинomia необходимости и свободы. Вольтер пытается по-своему изложить учение о необходимости, пропустив его сквозь призму проблемы добра и зла и полемизируя, как известно, с лейбницевской «Теодицеей». Если необходимо все, что ни случается, — а как будто иначе и быть не может, — то все действия человека совершаются согласно предопределенности свыше, по предназначению его судьбы; и если свобода — это только фантом, то вся ответственность за совершающиеся события возлагается на бога, он же становится ответственным и за все зло, которое имеется в мире. С необходимостью происходят землетрясения, с необ-

ходимостью одна за другой идут кровопролитные войны — человек неповинен в этом; все события предопределяет творец ради каких-то своих тайных целей, гарантирующих в конечном счете возрастание в мире добра, по отношению к которому зло имеет несамостоятельное, подчиненное значение. Иронизируя по поводу «Теодицеи», Вольтер пишет «Кандида», желая выявить все слабые места фаталистической доктрины: «. если вулкан находится в Лиссабоне, — убеждает Кандида и других собеседников Панглос, — то он и не может находиться нигде в другом месте. . невозможно, чтобы вещи были не там, где должны быть, ибо все хорошо»<sup>33</sup> — «Все это было неизбежно, так как отдельные несчастья создают общее благо, так что, чем более частных несчастий, тем лучше все в целом»<sup>34</sup>. Хотя ироническое сомнение и высказано Вольтером, проблема соотношения необходимости и случайности остается для него неясной.

Не очень ясна она и для Гольбаха: с одной стороны, как мы уже видели, признается одна лишь необходимость, обусловленная человеческой природой, так что «поступки людей никогда не бывают свободными; они всегда являются необходимыми следствиями их темперамента, полученных ими идей, истинных или ложных понятий о счастье, наконец, их взглядов, подкрепленных примером, воспитанием, ежедневным опытом»<sup>35</sup>; «человек ни на одно мгновение не бывает свободным в своей жизни; им всегда неизбежно руководят реальные или фиктивные выгоды, которые он связывает с предметами, возбуждающими его страсти»<sup>36</sup>. Одним словом, человек всегда действует в согласии с внешними причинами или с чужой волей; и Гольбах повторяет слова Сенеки о том, что «рок ведет за собой добровольно подчиняющегося и тащит сопротивляющегося:» «Закон нашей природы, требуя, чтобы человек постоянно трудился для самосохранения, не оставил ему возможности выбирать, т. е. свободы предпочитать страдание удовольствию, порок — пользе, преступление — добродетели»<sup>37</sup>.

Но, с другой стороны, Гольбах не сомневается в том, что человек действует на основании того, что сам считает правильным или неправильным, что он мучается угрызениями совести, пытается исправить свое поведение и т. п. Да и сам факт выбора одной из различных возможностей — разве не предполагает он некоторой свободы? Существуют преступники, предпочитающие зло добру, но ведь наряду с ними существуют и добродетельные люди. — «Если все необходимо, — говорят нам, — то надо предоставить вещам идти своим чередом и ни о чем не волноваться»<sup>38</sup>, — пишет Гольбах. Но, несмотря на то, что я знаю, «что смерть есть фатальный и необходимый конец всех существ, моя душа все же испытывает потрясение от потери дорогой супруги, ребенка, который мог бы утешить меня в старости, друга, ставшего необходимым моему сердцу. Хотя мне хорошо известно, что огню свойственно жечь, я все же почту необходимым употребить все усилия на то, чтобы прекратить пожар. Хотя я твердо убежден, что зло, свидетелем которого мне довелось быть, представляет собой необходимое след-

стве! истонных заблуждений моих сограждан, но если природа наградила меня мужеством, то я осмелюсь раскрыть перед ними истину. Если же они выслушают ее, то она станет мало-помалу верным средством против их страданий; она произведет действия, свойственные ей по природе»<sup>39</sup>

Мы намеренно приводим такие длинные выдержки из «Системы природы», чтобы указать на скрытое в доводах Гольбаха противоречие: обосновывая систему фатализма, он обосновывает необходимость прямо противоположных вещей — необходимо невежество и общественное зло, обусловленное им, но необходима также и борьба с этим злом, необходимо просвещение. Фактически, таким образом, необходимо абсолютно все — но раз так, то в качестве хотя бы одной из возможностей этой всеобъемлющей необходимости должна быть свобода. Кроме того, поскольку любое действие человека объявляется необходимым, будучи причинно обусловленным, то на практике он может вести себя (и ведет) как угодно; подобная многозначность также подрывает однозначную связь причины-действия, т. е. всю систему фатализма. Тем не менее Гольбах не видит здесь никаких противоречий — в обычной жизни человек ведет себя так, как ему заблагорассудится и как будто свободно, — считает он, — ученый же приходит к выводу, что все необходимо и свободы нет.

Логика рассуждения, заимствованная из механистического естествознания, мешает Гольбаху, как и многим другим энциклопедистам, увидеть в своих рассуждениях неискоренимое противоречие. И, пожалуй, один только Дидро открывает его и видит парадоксальность всякого обоснования системы фатализма. Хотя Дидро как будто только воспроизводит доводы Гольбаха, в его изложении они приобретают совершенно иные акценты. Уверяя, например, вслед за Гольбахом, что человек так же мало свободен, как камень, скатывающийся по склону горы, и что вследствие этого человек, осознавший неизбежность всего происходящего, должен «не смеяться, не плакать, а понимать», Дидро демонстрирует, что в жизни фаталист ведет себя вопреки своим взглядам. «Можно подумать, — пишет он в „Жак-фаталисте“, — что при такой системе Жак ничему не радовался, ничем не огорчался; но это было не так. Он вел себя примерно, как мы с вами. Благодарил своего благодетеля, чтобы он продолжал делать ему добро. Сердился на несправедливого человека. .»<sup>40</sup> Если ему в этом случае замечали, что он походит на собаку, кусающую камень, которым в нее бросили, он отвечал: «Камень, укушенный собакой, не исправится, а несправедливого человека палка проучит»<sup>41</sup>, наводя тем самым на мысль, что человек, наделенный разумом, это вовсе не такое же природное существо, как собака (тем более — камень). Разум дан человеку для того, чтобы он изменил свои (предопределенные?) поступки, а также всю (предопределенную?) действительность. Не вырывается ли человек благодаря разуму из сетей фатума? А может быть, и было предопределено, чтобы он действовал свободно? Кроме того, ведь никто не знает,

что ему на роду написано, и поэтому, «не ведая, что предначертано свыше, — говорит Жак, — не знаешь, ни чего хочешь, ни как поступаешь, а потому следуешь своей фантазии, именуемой разумом, или разуму, еще более опасному, нежели фантазия, ведущему то к добру, то к злу»<sup>42</sup>

Но тогда, может быть, разум и разумные действия включены в «великий свиток» и судьба тклет свои узоры только на разумной основе? Руководим ли мы судьбой, или она руководит нами? Или то и другое предначертано рядом, как полагает Жак (и как предполагал Вольтер)? Не меняются ли вследствие этого местами необходимость и свобода?

Парадоксы фатализма, как показывает Дидро, осмысливая ход рассуждений своих единомышленников, в том, что признание предопределенности всего происходящего, а также незнание своей судьбы заставляют человека поступать так, как если бы никакого рока вовсе не было. И это вплетено в цепь фатума и также оказывается своего рода покорностью судьбе, но только более удобной и легкой.

Таким образом, доведенный до своего логического завершения, фатализм оборачивается своим собственным отрицанием, позволяя человеку вести себя так, как будто бы судьбы нет, все равно, что нет. Признание множества вариантов поведения, одинаково допустимых, вновь разрывает однозначную связь причины-следствия, а значит, ставит под удар концепцию фатализма.

Пока что, в середине—конце XVIII в., накануне буржуазной революции, представления о человеке как природном существе при всей их противоречивости стимулировали передовое общественное сознание к формированию прогрессивных социальных требований. Точнее говоря, противоречие между индивидуальной и общественной природой было еще глубоко скрыто в недрах просветительской концепции о человеке как природном существе.

Гольбах П.-А. Избр. произведения: В 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 675—676.

<sup>2</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. СПб., 1913. С. 38.

<sup>3</sup> Там же. С. 95.

<sup>4</sup> Там же. С. 419.

<sup>5</sup> Там же. С. 369.

<sup>6</sup> Гольбах П.-А. Указ. соч. С. 679.

<sup>7</sup> Дидро Д. Соч. М.; Л., 1926. С. 55—56.

<sup>8</sup> Там же. С. 74.

<sup>9</sup> Там же. С. 75.

<sup>10</sup> Вольтер. Избр. произведения. М., 1947. С. 476.

<sup>11</sup> Там же. С. 468.

<sup>12</sup> Роль Дидро при создании этой книги была подробно раскрыта Г Дикманом после инвентаризации Фонда Вандель; анализом этого вопроса занимались И. Бено и М. Дюше (*Benot Y Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme*. P., 1970; *Duchet M. Di-*

*derot collaborateur de Raynal // Revue d'Histoire littéraire de la France*. P., 1960. Т. 60. P. 531—556). Сам Рейналь писал о том, что строки, написанные Дидро, предохраняют читателя от скуки монах размышлений (*Raynal G.-Th.-Fr. Histoire philosophique et politique des l'établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. Genève, 1780—1781. Т. IX).

<sup>13</sup> *Raynal G.-Th.-Fr* Op. cit. Т. IX. P. 250.

<sup>14</sup> *Ibid.* Genève, 1780—1781. Т. I. P. 271—272.

<sup>15</sup> *Ibid.* Genève, 1780—1781. Т. VI. P. 183.

Переведенный в Польше в 1781 г. отрывок из «Истории двух Индий» под названием «Американская революция» стал настоящим бестселлером,

- выдержав в течение нескольких лет ряд изданий.
- <sup>16</sup> *Benot Y Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme.* P. 1970. P. 17.
- <sup>17</sup> *Ibid.* P. 21.
- <sup>18</sup> *Diderot D. Essai sur le Règnes de Claude et de Néron // Diderot D. Oeuvres complètes.* P., 1875. Т. III. P. 324.
- <sup>19</sup> *Руссо Ж.-Ж.* Указ. соч. С. 286.
- <sup>20</sup> *Гольбах П.-А.* Указ. соч. С. 60.
- <sup>21</sup> Там же.
- <sup>22</sup> Там же. С. 170.
- <sup>23</sup> Там же. С. 350.
- <sup>24</sup> *Гельвеций К.-А.* Соч.: В 2 т. М., 1974. Т. 2. С. 181.
- <sup>25</sup> Там же. С. 269.
- <sup>26</sup> Там же. М., 1973. Т. 1. С. 203.
- <sup>27</sup> Там же.

- <sup>28</sup> *Ламетри Ж. О.* Соч. М., 1976. С. 279.
- <sup>29</sup> Там же.
- <sup>30</sup> Там же. С. 280.
- <sup>31</sup> На немецком языке впервые появился в 1804 г., на французском — в 1821 г. в обратном переводе.
- <sup>32</sup> *Дидро Д.* Соч. М., 1939. Т. 4. С. 177.
- <sup>33</sup> *Вольтер.* Указ. соч. С. 52.
- <sup>34</sup> Там же. С. 50.
- <sup>35</sup> *Гольбах П.-А.* Указ. соч. С. 222.
- <sup>36</sup> Там же.
- <sup>37</sup> Там же. С. 250
- <sup>38</sup> Там же. С. 252.
- <sup>39</sup> Там же. С. 262.
- <sup>40</sup> *Дидро Д.* Соч. Т. 4. С. 398.
- <sup>41</sup> Там же. С. 399.
- <sup>42</sup> Там же. С. 211.

#### ГЛАВА 4

### АЛЬТЕРНАТИВНАЯ КОНЦЕПЦИЯ РУССО

Просвещение даже в очень развитых формах оставалось известное время подобным все вокруг высвечивающему солнцу, которое для себя остается темным. Все существующее было подвергнуто просветителями беспощадной критике, «все должно было предстать перед судом разума»<sup>1</sup> Однако этот разум, или мыслящий рассудок, став единственным мерилом всего существующего, оставался недостаточно выверен в себе. Поворот к самокритике стал во многих отношениях скандальным явлением в этом направлении мысли в середине XVIII в. Имя Жан-Жака Руссо не без основания связывают с кризисом просветительской идеологии — в этом мыслителе она действительно достигла пункта, от которого началось ее критическое отношение к себе.

Интеллектуальному просвещению самому по себе Руссо не придавал такого значения, как другие просветители, и относился глубоко скептически к возможности улучшения нравов на путях умственного прогресса. Просветители выводят нравственность из применения рассудочной способности. Так у Гольбаха, с которым Руссо резко расходится, отстаивая автономно совести. Прочищению голов от суеверий и предрассудков, просветлению умов непременно должно не только сопутствовать, но даже быть предпосылкой и основой прочищение и просветление нравственного чувствования. Лишенный нравственного ориентира рассудок лишен и разумности<sup>2</sup> Подобные мысли высказывали и английские философы, следовавшие Локку, но лишь мощная речь Руссо возвысила на степень воодушевления взгляд, что нравственность в человеке истекает из источника человеческой природы, независимого от всякого интеллектуального развития, от всякого прогресса наук



и совершенствования рассудка, что эти последние факторы не в состоянии сделать человека добродетельным и что, находясь на низшей ступени образованности, можно обладать качествами, сообщить которые наука и знание не способны, как бы высоко они ни были развиты.

Руссо непрестанно обращается к «возвышенной науке простых душ», к добродетели: «Разве не запечатлены во всех сердцах твои принципы? и разве, чтобы узнать твои законы, не достаточно ли уйти в самого себя и прислушаться к голосу своей совести?»<sup>3</sup> Он отвергает современный ему метафизически-механистический материализм, чуждый принципа внутренней рефлексии, «возвращения в себя», и упрекает просветителей, пропагандирующих это учение, в том, что они «глухи к внутреннему голосу, который зовет к ним»<sup>4</sup> Просветительское сознание в целом ориентировано вовне и, как правило, чурается углубления в себя. Между тем Руссо находит познание человеком самого себя — даже с той же просветительской точки зрения полезности — наиболее полезным, хотя и наименее продвинувшимся, из всех знаний<sup>5</sup>, а наставление, начертанное золотыми буквами в дельфийском храме: «Познай самого себя», — важнее и глубже всех толстых книг моралистов.

## 1. Глубины человеческого существа

Вопрос о самопознании для Руссо столь же глубоко философичен, сколь и актуален. Греческую мудрость он пытается соединить с насущным вопросом современности о свободе и равенстве. Не только потому, что в методологическом отношении рефлексия в себя устанавливает, согласно Стоикам, равенство человека самому себе, равенство в самосознании. И не только потому, что самопознание выражает внутреннюю свободу, готовую при благоприятных условиях распространиться вовне, объективироваться. Самоидентичность человека в этой сфере привлекает Руссо как один из пронесенных через века образцов для постижения изначальной природы человека, от которой он со временем отклонился, отдалился — настолько, что судить о ней по нынешнему состоянию было бы столь же опрометчиво, как судить о статуе Главка по остаткам изваяния этого морского божества, о котором в Платоновом «Государстве» сказано: «...трудно разглядеть его древнюю природу, потому что прежние части его тела либо переломаны, либо стерлись, либо изуродованы волнами, а вдобавок еще он оброс раковинами, водорослями и камешками, так что гораздо больше походит на чудовище, чем на то, чем он слыл по своей природе»<sup>6</sup>

Самым важным предметом познания для человека является сам человек. Но нынешнее стремление к «объективному» познанию, освоение внешней предметности отдаляет человека от самого себя; «чем более накапливаем мы новых знаний, — говорит Руссо, — тем более отнимаем мы у себя средств приобрести самое важное из

всех; так что по мере того, как мы углубляемся в изучение чело- века, мы, в известном смысле, утрачиваем способность его поз- нать»<sup>7</sup> Руссо с сожалением отмечает, что сам характер домини- рующей среди просветителей познавательной установки отважи- вает от самоуглубления. «Я видел много людей, философствовав- ших более учено, чем я, но философия эта была, так сказать, чужда им. Они изучали человеческую природу, чтобы быть в со- стоянии толковать о ней как ученые, а не для того, чтобы познать самих себя; они трудились, чтобы учить других, а не для того, чтобы внутренне просветиться самим»<sup>8</sup>

Экстравертированность существующих жизненных устремле- ний увлекает даже самопознание по заведомо ложному руслу. Руссо ссылается на печальные констатации Бюффона о том, что при всей заинтересованности в самопознании мы познаем, тем не менее, все то, что в сущности не есть «мы». Любопытно, что не в душеведении, а в природоведении, не у философа-просветителя, а у естествоиспытателя, в «Естественной истории» Бюффона обна- ружил Руссо самые четкие, проблемно заостренные формулировки насчет острого дефицита внутреннего чувства в самопознании: «Слишком занятые умножением функции наших чувств и увеличе- нием области распространения нашего существа, мы редко поль- зуемся тем внутренним чувством, которое возвращает нас к нашим истинным измерениям и которое отдаляет от нас все, что к этому не относится. А между тем именно этим чувством должны мы поль- зоваться, ежели мы желаем себя познать»<sup>9</sup>

Как Декарт очистил мысль от чувственности, чтобы сделать предметом мысли саму мысль, так Руссо берется освободить чувство от интеллектуальных привнесений, чтобы сосредото- читься на нем же самом, чтобы «чувствовать чувство». Один отрешает мысль, а другой чувство от внешней предметности и ори- ентирует внутрь, на самое себя — тот мышление, а это чувство, — чтобы достичь чистоты и ясности интеллектуального самопозна- ния — в первом случае, морального самопознания — во вто- ром.

Декарт понимал акты внутренней рефлексии, именуемые им «мое внутреннее сознание», как акты не только интеллекта (мысль о мысли), но вообще как акты души, охватывающие и чувства, и в данной связи вполне намеренно толковал мышление отнюдь не в том узком смысле, какой часто ему приписывал. Под терми- ном мышление (*cogitatio*) он разумел «все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно, сами собою; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить»<sup>10</sup> Наши нерефлексивные акты не дают несомненности для вывода о нашем собственном существовании; сама по себе объективная сторона наших действий, как интеллектуальных, так и чувствен- ных, еще не указывает нам с необходимостью на самодоверен- ность нас самих, а Декарт ищет неоспоримую истину. Только мысль о мысли, так же как чувствование чувства, или, обобщая

то и другое: «мое внутреннее сознание» — вот что дает несомненность того, что «я существую»<sup>11</sup>

Принцип *cogito*, таким образом, относится как к интеллектуальному, так и к чувственному самосознанию, объединяет то и другое. Декарт начинает с первого, оставляя в тени второе. Руссо, напротив, отправляется от второго, т. е. от чувственного самосознания как основы самопознания рационального, подобно тому как вообще Руссо проникает в посылки и основы рационализма, развивающего в лице просветителей скорее следствия картезианского рационалистического начинания, чем сам его рефлексивный принцип как таковой. Руссо выводит достоверность существования человека не из мысленного акта, как у Декарта: «Мыслю, следовательно существую», а из чувственного; но в обоих случаях акты рефлексивны: там — самомышление, здесь — самочувствование, ощущение себя, своего собственного существования: «Существовать для нас значит чувствовать; наша чувствительность бесспорно предшествует нашему разумению, и мы имеем чувства раньше идей»<sup>12</sup>. Признавая «первым чувством» человека «ощущение его бытия»<sup>13</sup>, Руссо прилагает и развивает картезианский принцип не в интеллектуальной сфере, однако не в противоречии с разумом, т. е. выступает совсем не как антиинтеллектуалист: «... мое правило больше полагаться на чувство, чем на разум, сообразуется, — настаивает он, — с самим разумом»<sup>14</sup>

Если понимать Просвещение как духовную подготовку грядущей революции, то апелляция Руссо к структурам более фундаментальным, чем мыслящий рассудок, к чувственности, и притом к более глубокой, нежели внешняя, к внутренней чувственности, представляет расширение сферы просветительства и находит решительное оправдание, ибо процесс и цель преобразований требуют активизации и возведения к сознанию самых коренных человеческих свойств и способностей тех, кто отваживается на радикальный переворот во всем веками упрочившемся жизненном укладе, во всем строе человеческих отношений.

Но все же специфическое отличие Руссо от многих других просветителей — это не столько поворот к сенсуализму, который совсем не редкость в их среде, сколько обращение к картезианской основе как рационализма, так и сенсуализма и развитие из нее чувственной рефлексии.

«Исповедь» Руссо не стоит совсем в стороне от его своеобразного философского начинания. В ее программе прямо заявлено: «Отдаваясь одновременно воспоминанию о полученном впечатлении и чувству настоящего момента, я буду описывать свое душевное состояние как бы вдвойне, т. е. в момент, когда произошло данное событие, и в тот, когда я его описываю»<sup>15</sup>. Рефлексивное отношение не может оставаться чисто индивидуальным и субъективным, оно должно обрести общезначимость и объективность. «Для того, чтобы люди могли научиться оценивать самих себя, — говорится в первой редакции вышеназванного произведения о его цели, — я хочу дать им хоть один образец для

сравнения, чтобы каждый мог познать самого себя через кого-либо другого; и этим другим буду я»<sup>16</sup>.

В Просвещении внутренняя рефлексия занимает незначительное место, а Руссо хочет сделать и видеть ее неотъемлемой и даже наиболее важной стороной всякого познания, в том числе и просветительского. Восхищаясь «величественным и прекрасным зрелищем» рассеивающегося мрака на пути шествия человеческого разума, он не упускает случая восславить при этом и зрелище того, как человек, «что важнее еще и труднее», углубляется в себя, чтобы в себе самом изучить и познать свою человеческую природу и свои обязанности, свою судьбу и свое назначение<sup>17</sup>.

Руссо усматривает в человеке два естественных начала, предшествующих разуму (рассудку): «...из них одно горячо заинтересовывает нас в нашем собственном благосостоянии и самосохранении, а другое внушает нам естественное отвращение при виде гибели и страданий всякого чувствующего существа и главным образом нам подобных»<sup>18</sup>. Гоббс, не задумываясь, сразу же переводил стремление к самосохранению в самолюбие и эгоизм, а Руссо раскрывает долгий исторический путь, ведущий к такому превращению, вернее один из путей, совсем не обязательный, — более естествен как раз другой: любовь к себе, еще прежде чем обернуться самолюбием, умеряется жалостью к страданиям себе подобного, а лучше сказать, расширяется до сострадания к несчастью других и частью переходит в это второе чувство.

Стремление к самосохранению не только реализуется, но и признается каждым индивидом в качестве естественного и законного для других и уважается в каждом себе подобном, так что любовь к себе обобщается и преобразуется в справедливость и добродетель — в любовь к человеческому роду. Также и чувствование себя страдающим, означающее возвращение нас к самим себе<sup>19</sup>, перерастает в со-чувствие к другим, в со-переживание, со-страдание и — во имя любви к нам самим — естественно развертывается в еще большее, чем к ближнему, сострадание к нашему роду<sup>20</sup>.

Императив: «Поступай с другими так, как желаешь, чтобы поступали с тобой» — появляется лишь тогда, когда естественная сострадательность вытесняется эгоистическими наклонностями, но и в этом случае требование, побуждающее к выполнению естественного закона, находит действительную опору не в рассудке, а в совести и чувстве. Ибо какой резон поступать таким образом тому, кто отнюдь не предполагает оказаться на месте другого? И где ручательство, что мое следование закону побудит другого принять за правило поступать по отношению ко мне так же, как я к нему? Элементарное соображение подскажет, что негодяй извлечет выгоду из добросовестности справедливого и из собственной несправедливости. Отсюда Руссо заключает, что предписание естественного закона не может основываться на рассудке — по крайней мере на одном только рассудке<sup>21</sup>, который указывает скорее на то, что честным людям не очень-то выгодно следовать этому

предписанию. К его исполнению побуждает не рациональное, а моральное самосознание. Пока голос природы не заглушен искусственными страстями, человек до (и независимо от) всякого расчета и размышления, по внутреннему побуждению и в силу естественной сострадательности ставит себя, не задумываясь, на место другого и страдает страданиями другого, других, всех: «. когда сила экспансивной души отождествляет меня с моим ближним, и я, так сказать, чувствую себя в нем, я хочу избавить его от страданий, чтоб не страдать самому; я интересуюсь им из любви к себе, и основание предписания коренится в самой природе, которая внушает мне желание моего благополучия во всяком месте, где я чувствую свое существование»<sup>22</sup>.

По природе человек, согласно Руссо, незлобив, скорее даже добр; он становится добродетельным, когда, любя добро, еще и осуществляет его через борьбу и преодоление в себе противоборствующих склонностей. Выполнение долга является высшей формой добродетели по сравнению с поступками, вытекающими из естественного влечения к добру, на основе которых чувство долга формируется и закрепляется в качестве привычки к добродетели, привычки, доставляющей удовлетворенность и наслаждение. Удовольствия, доставляемые непосредственным естественным сочувствием и содействием по природному влечению, не поднимаются до высоты тех, что испытываются при выполнении долга<sup>23</sup>.

Философы Просвещения знают и говорят о чувствах преимущественно в форме простейших ощущений и видят в них предпосылку для развития к разумности, не уделяя должного внимания собственному развитию чувственности к более высокой: от внешних ощущений к внутренним переживаниям, от зова чувств к зову сердца, от индивидуальных склонностей к общественным, от желаний к обязанностям, от естественного влечения к чувству долга. Они признают развитие чувств либо продуктом рациональной обработки, либо проекцией самого разума. Руссо обращает внимание на то, что отказ чувствам в их спонтанном развитии и совершенствовании, взгляд на них как на самих по себе косных, задержка на их только первоначальных формах приводит к тому, что эти чувства под неусыпным контролем и опекой разума превращаются в искусственные, перечашие их собственным изначальным тенденциям. Заторможенная в своем развитии любовь к себе оборачивается эгоизмом, вместо того чтобы возвыситься до любви к себе подобным. Чувство свободы оборачивается стремлением к произволу и насилию, воля к добру — своеволием, чувство самостоятельности — стремлением к власти, попирающей самостоятельность других, чувство независимости — стремлением к личному благополучию ценою подчинения тирании. Вместо подлинного развития чувств обнаруживается скорее их извращение и деградация.

Чему отказано в рефлексивности, которая представляется Руссо принципом внутренней активности, тому отказано и в спонтанном развитии. Если чувства только и могут определяться и

обусловливаться извне, а не самоопределяться, то они, конечно же, не свободны, и не может быть речи об их способности к само-совершенствованию и самопревосхождению. Тогда дело их возвышения — прерогатива разума. С этим Руссо решительно не согласен. Чувства, как и мысли, не пассивны. У Декарта мысль о мысли существует не как «бытие», а только как некоторое свершение, не как факт, а как акт, как улавливающая сама себя деятельность. Мы знаем о мысли из внутреннего опыта, поскольку сами мыслим. С такого же рода актами, только не мысленными, имеет дело Руссо. Знание знания может иметь не только интеллектуальную форму. Руссо всюду подчеркивает чувственную форму осознания. Свобода, воля, совесть, справедливость, долг — все это впервые постигается в осознании чувств. Что могли бы мы сказать о воле, если бы не осуществляли ее сами и не чувствовали ее в себе? «Я знаю волю, лишь поскольку чувствую свою»<sup>24</sup> Желает и животное, но у человека к способности желать присоединяется еще «ощущение этой способности», в чем можно видеть «лишь акты чисто духовные»<sup>25</sup> Животное не может уклониться от предписанного природой порядком, оно выбирает по инстинкту, выбирает то, что повелевает природа, человек же выбирает свободно, нередко вопреки природному влечению, и притом сознает — чувствует себя — свободным повиноваться или противиться естественному ходу вещей<sup>26</sup>

Во имя свободы воли, во имя совести Руссо отвергал фатализм (против механистического материализма) и предопределенность волевых актов (против теологии). В мире он видел проявление единого божества, а в человеке соединение двух элементов: тела и души, или двух начал — материального, косного, и духовного, заключающего в себе принцип внутренней активности. Принцип всякого действия — в воле свободного существа. Воля автономна и осознается таковою. «Я соглашаюсь или сопротивляюсь, терплю поражение или остаюсь победителем; и чувствую совершенно отчетливо в себе самом, когда я делаю то, что хотел сделать, а когда только уступаю своим страстям»<sup>27</sup> Вне актов свободы, вне опыта свободы и внутреннего переживания ее она не обнаруживается. Достоинство Руссо в его взгляде на свободу оказывается в чувственно-практическом подходе, в противоположность умозрительно-созерцательному, при котором свободу пытаются обнаружить как некоторый «объект» и, не находя, отрицают ее существование. Свобода означает у него внутренне рефлексивное отношение: быть господином самому себе, практиковать свою волю на себе самом, властвовать над своими страстями<sup>28</sup> «Не в нашей власти испытывать или не испытывать ту или иную страсть, но в нашей власти управлять своими страстями. Все чувства, кои мы себе подчиняем, законны; все, кои нас подчиняют, преступны»<sup>29</sup> Преодоление страстей означает нравственную свободу. Она не привходит извне в индивида, а вырабатывается и разворачивается изнутри. Процесс ее формирования в историческом плане Руссо связывает с переходом от первоначального, естественного состояния к цивилизованному, гражданскому. Человек как гражданин

расстается со своей естественной свободой, зато приобретает свободу моральную.

В человеке цивилизованном Руссо фиксирует два различных принципа, из которых один влечет его к любви, справедливости, моральному благу, а другой тянет вниз, подчиняет власти внешних чувств и порождаемых ими страстей. «Чувствуя себя увлекаемым этими двумя противоположными движениями, я говорил себе: нет, человек не един; я хочу и не хочу, я чувствую себя одновременно рабом и свободным; я вижу добро, я люблю его, я делаю зло; я активен, когда слушаюсь разума, пассивен, когда мои страсти увлекают меня; и самая горькая мука, которую я испытываю, поддавшись им, — это сознание, что я мог бы сопротивляться»<sup>30</sup>

В первоначальном состоянии нет такой расколотости, дух первобытного человека безмятежен и еще не знаком с обуревающими современного человека страстями<sup>31</sup> Страсти «изменяют первоначальную цель и восстают против своего принципа; тогда-то человек уходит из природы и становится в противоречие с нею»<sup>32</sup> Появление этой внутренней оппозиции как раз и составляет проблему для Руссо. Он находит, что «душа и страсти человеческие, незаметно подвергаясь порче, изменяют, так сказать, и свою природу. изначально в человеке постепенно исчезает, и общество открывает тогда глазам мудреца лишь скопище искусственных страстей, которые суть продукт этих новых отношений и не имеют никакого действительного основания в природе»<sup>33</sup>

Первоначальное состояние подверглось «порче». Хотя новое состояние стало необходимым, закономерным и естественным результатом развития, оно оказалось все же в резком расхождении с первоначальной природой — «дикарь и человек цивилизованный настолько отличаются друг от друга по душевному складу и склонностям, что высшее счастье одного повергло бы другого в отчаянье»<sup>34</sup> Естественное состояние для первобытного человека уже не является таковым для цивилизованного, и обратно: что естественно для последнего, не обязательно таково для первого<sup>35</sup> — каждому состоянию органично свое содержание естественного. В цивилизованном состоянии содержание естественного частью развито и возвышено по сравнению с первоначальным, частью искажено развитием само понятие естественного.

Что естественно, то не исчезает полностью в цивилизованном обществе, но не все в нем естественно: есть и созданное самим человеком, «искусственное», которое может следовать природе, но может и отступать от нее и противоречить ей. В современном состоянии естественное в человеке в значительной степени перемешалось с привнесенным цивилизацией тем духом общественного, под которым стали понимать государственное, политическое, гражданское, социальное, созданное людьми. Это общественное, в свою очередь, является отчасти тем же естественным, только развившимся и перешедшим в более высокую форму, отчасти же — извращением естественного и противоположностью ему — искусственным; и такое двоякого рода выхождение из исконной естест-

венности наложило на нее свой отпечаток, настолько переиначив ее, что собственно естественному в человеке, как представляется Руссо, почти не осталось места.

Поэтому он хочет в анализе природы человека снизить до более простого и изначального уровня, на котором такие превращения еще не обнаружались. Прежде чем рассматривать единство общественного и естественного, надо их различить и рассмотреть естественное сначала само по себе, вне связи с общественным. Правда, тогда человек будет сведен почти что к животному, но именно это и интересует Руссо: взглянуть на естественную природу человека в ее чистом виде, не осложненном последующим развитием и «порчей», чтобы найти пункт отсчета, откуда идет развитие, во что превращается эта природа и как это происходит. Изучение первобытного человека Руссо считает основой для разрешения вопроса о том, что относится к природе человека, а что нет, что действительно предписывает человеку его природа и каковы вытекающие отсюда истинные, в отличие от существующих ныне, основы организации общества.

Нормальное, естественное состояние исключает отношение господства и подчинения между людьми, — в «Рассуждении о происхождении неравенства» автор обстоятельно доказывает это. Не менее очевидно для него, что современное положение являет совершенно противоположную картину. Как совершилась такая перемена? Отчужденность человека от своей свободы — очевиднейший факт, каким бы ни казался он противоестественным. Значит, необходимо предположить в самой человеческой природе способность реализации не только в соответствии, в согласии с этой природой, но и в противоположность ей. Если верно, что у человека в ходе его развития могли появиться желание и возможность выйти из естественного состояния, «то винить в этом надо бы природу, а не того, кого она таким именно создала»<sup>36</sup> 90 лет спустя Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» повторил экскурс в эту проблему и ставил ее в совершенно том же духе: как объяснить, «что человеческая сущность опредмечивается бесчеловечным образом, в противоположность самой себе»?<sup>37</sup>

Руссо определенно встает на точку зрения монизма в объяснении противоположностей — оба состояния должны быть выведены из одной и той же общей природы человека; поскольку же они даны последовательно во времени, то следует найти переход от одного к другому. В центре внимания — вопрос о происхождении неравенства. Появление собственности заставляет человека расстаться со своей свободой, которая по самой своей природе (и согласно своему понятию) неотчуждаема. Все дело в том, что в самой человеческой природе уже произошел перелом. Неравенство людей — продукт целого ряда переворотов, преобразовавших человеческую природу; «подобно тому, как, чтобы установить рабство, пришлось совершить насилие над природой, так и для того, чтобы увековечить право рабовладения, нужно было изменить природу»<sup>38</sup>



Стремление к господству над природным миром (возводимое просветительством в священное право), покорение природы, подчинение ее уже предполагает, что первоначальная природа самого человека претерпела коренные изменения или уже охвачена ими. В данном случае Руссо не проводит особого различия между природой (сущностью) человека и окружающей природой. Насилие над внешней природой, в которое выливается систематическое преобразование и подчинение ее, есть коррелят и проекция преобразующейся, точнее, преобразуемой человеком, собственной природы (сущности).

Вообще отношение человека к природному предмету вполне сопоставимо у Руссо с отношением человека к самому себе<sup>39</sup> Противопоставлением себя внешней природе человек вовлекается и в противостояние своей собственной изначальной природе, самому себе, и свобода — его сущность — оказывается расщеплена. Он свободен теперь только в том смысле, в каком вообще может быть свободен господин, — только в отношении к покоренному; и отношение это не остается однонаправленным (подобно причинному), но с необходимостью развивается — Руссо это понимал, а Гегель впоследствии изобразил в логике понятий — в более сложное взаимоотношение, имеющее результатом приведение господина в зависимость от раба, т. е. это процесс раскрытия того факта, что по отношению к себе господин уже «в себе» не свободен. В расширении своего достояния он видит рост своего могущества. Осуществляя свое господство посредством собственности, он сам впадает в зависимость от нее: она определяет его цели и поступки, подчиняет своей власти его жизнедеятельность, намного глубже и основательнее завладевает им, чем он ею. Не без усилий удается ему вовлечь себя в рабскую зависимость от собственности. Он преследует свой интерес, но вернее было бы сказать, что интерес преследует его, движет им, «заставляет с жаром гоняться за тем, что может его сделать несчастным»<sup>40</sup> Как собственник он противостоит самому себе. В действительных отношениях это реализуется так, что ему противостоит другой собственник, и осуществление интересов одного оказывается возможным только за счет другого или других. Общество приходит в состояние «самой страшной войны». «Что можем мы подумать о таком общении, когда интересы каждого отдельного человека внушают ему принципы, прямо противоположные тем, которые общая польза внушает обществу в целом, и когда каждый видит свою выгоду в несчастье другого?»<sup>41</sup> Достоинство лица определяется теперь размерами собственности. «Ненасытное честолюбие, страсть к увеличению относительных размеров своего состояния, не так в силу действительной потребности, как для того, чтобы поставить себя выше других, внушает всем людям низкую склонность взаимно вредить друг другу, тайную зависть, тем более опасную, что, желая вернее нанести удар, она рядится в личину благожелательности»<sup>42</sup> «Стало выгоднее притворяться не таким, каков ты есть на самом деле. Быть и казаться — это отныне две вещи совершенно раз-

личные»<sup>43</sup> Строго говоря, индивид не самоопределяется как личность, как это должно бы быть, а требует взгляда на себя извне, вынуждает говорить за себя устами других о своих достоинствах, и из этих указаний извне на то, что он есть, он черпает ощущение самоутвержденности как личности.

## 2. Диалектика социальной жизни

Слыша вдохновенные рассуждения просвещенных современников о человеке как «личности», «индивидуальности», Руссо настораживается: не сводятся ли на деле эти разговоры о «достоинстве» лица к прозаичной реальности, к той основе, которую откровенно и без прикрас высказывает Гоббс или беспощадно предает огласке автор «Басни о пчелах», — не идет ли речь в сущности о «частном лице», все достоинство которого измеряется его собственностью, вся ценность — достоянием, тем, чем он располагает, чего он «стоит». Представления о правах лица, о несправедливости ущемления личности, о ее неприкосновенности — не благозвучные ли это отголоски собственности, которая предъявляет свои права, требует, чтобы с нею считались и не наносили ей ущерба? Разве партикулярное Я не выступает коррелятом ревностно пекущейся о своих правах частной собственности? То и другое одинаково объясняется священным, неприкосновенным, неотъемлемым, собственным достоянием индивида, то и другое признано разумным, вечным, неизменным, неотчуждаемым. Руссо устанавливает прямую связь появления самолюбивого рассудочного Я, страстно отстаивающего свою обособленность, «яйность», с возникновением частной собственности. В обществе, которое подвергается автором «Рассуждения о неравенстве» уничтожающей критике, личное Я несет в себе грубо вещные, чуждые человечности характеристики, свойственные его субстрату — собственности. Руссо был целиком прав, когда ставил под вопрос личность как ценность, потому что личностью в его время мог быть признан только частный собственник. Того же подхода придерживались Маркс и Энгельс, когда противопоставляли личности, понимаемой в этом смысле, человечность: «С того момента, когда личная собственность не сможет более превращаться в буржуазную собственность», — с этого момента, заявляете вы, личность уничтожена. Вы признаете, следовательно, что личностью вы не признаете никого, кроме буржуа, т. е. буржуазного собственника»<sup>44</sup>.

Прежде чем сказать свое слово против нарождающейся буржуазной собственности, Руссо берет на себя вынести приговор собственности феодальной, порождающей, помимо экономического неравенства, также и политико-правовое неравенство и личную зависимость. Богатство и бедность, роскошь и нищета, господство и рабство составляют контрасты цивилизации, в критическом изображении которых у Руссо нет недостатка. Переход к цивилизованному состоянию дал человеку значительные приобретения, но ценой невозместимых потерь. Сами же приобретения принесли

с собою «больше действительных бедствий, чем мнимых выгод»<sup>45</sup> «Так что же! нужно разрушить общество, уничтожить твое и мое, вернуться в леса и жить там вместе с медведями? — такой вывод, — замечает Руссо, — вполне в духе моих противников»<sup>46</sup> Попятное движение невозможно, процесс необратим, — нельзя «ни вернуться назад, ни отказаться от злосчастных приобретений»<sup>47</sup> Для Руссо очевидно, что современный человек находится в интенсивном разладе с собой, что в своем действительном существовании он не является тем, чем должен быть по своей сущности; он не равен самому себе, потому что существует неравенство между людьми. Необходимость установления равенства Руссо выдвигает как политическое требование времени и обосновывает его результатами исследования происхождения и ступеней углубления неравенства, раскрытием закономерностей его развития и исторических тенденций к самоуправлению.

«Народы поставили над собою правителей, чтобы защитить свою свободу, а не для того, чтобы обратить себя в рабов»<sup>48</sup> Каким же образом политическая власть превратилась в нечто совершенно противоположное своему первоначальному назначению? Чтобы понять такое превращение, говорит Руссо, нужно иметь в виду, что «пороки, которые делают необходимыми общественные установления, сами по себе делают неизбежными и те злоупотребления, которым они открывают дорогу»<sup>49</sup> При возможности злоупотреблений властью, основанной на законах, она легко превращалась во власть неограниченную. При деспотизме неравенство достигает высшей точки и превращается в свою противоположность, — перед деспотом все равны, именно: равны нулю. Но деспот остается повелителем лишь до тех пор, пока он сильнее всех; «как только люди оказываются в силах его изгнать, у него нет оснований жаловаться на насилие. одной только силой он держался, одна только сила его и низвергает. Все, таким образом, идет своим естественным путем»<sup>50</sup> Новые перевороты должны, по мысли Руссо, привести к законному установлению, основанному на равенстве. Но это будет уже не первобытное, стихийно сложившееся, а более высокое равенство общественного договора.

Так называемый первоначальный договор не был договором в собственном смысле, не был правовым договором, ибо он покоился не на праве, а на силе, он был объединением богатых с целью оградиться от «угнетения слабых», законы накладывали только новые путы на слабого и придавали новые силы богатому. Но подчинение силе — это акт необходимости, а не добровольно принимаемого на себя обязательства. Люди «жертвуют своей свободой ради сохранения своей жизни, как путешественник отдает свой кошелек грабителю, чтобы не быть убитым; разве это значит, что вор приобрел кошелек честным путем или что владелец не имеет права отобрать свой кошелек у вора, как только сможет это сделать?»<sup>51</sup> Сила не создает никакого права, ей повинуются до тех пор, пока она способна принуждать. Что же касается добровольного подчинения силе, — оно ниже всякой критики. До-

бровольно отказаться от своей свободы — значит «отречься от своего человеческого достоинства, от прав человеческой природы, даже от ее обязанностей»<sup>52</sup>, это безумие, договор с безумием недействителен. Безумие не творит права.

«Раз ни один человек не имеет естественной власти над себе подобными и поскольку сила не создает никакого права, то выходит, что основой любой законной власти среди людей могут быть только соглашения»<sup>53</sup> Между двумя периодами — независимого существования индивидов и подчинения большинства законам, устанавливаемым против него меньшинством, — Руссо помещает переходный период подчинения всего народа законам, вотированным всем народом. Из этой основы всякого правообразного порядка, а не из исторически существовавших извращенных его форм, выводит он принципы «общественного договора», которым суждено было стать идейным оружием молодой буржуазии в бурную эпоху революционных битв во Франции в конце XVIII в.

С точки зрения Руссо, существовавшее до сих пор политическое устройство не отвечало требованию правообразности, оно основывалось не на договоре свободных и равных, а на насилии и угнетении, поэтому, несмотря на все труды мудрейших законодателей, оставалось несовершенным, — оно было плохим с самого начала; «без конца чинили, тогда как нужно было расчистить место для постройки и убрать старые материалы. чтобы затем уже воздвигнуть добротное здание»<sup>54</sup> В теоретическом отношении «расчистка места» заключается в опровержении различных учений, выводивших «право» на господство одних людей над другими из родительской власти, из права победителя над побежденным, из естественного неравенства между людьми. Неверно было бы понимать дело так, будто Руссо хочет, в противовес всему этому, основывать право, свободу человека в обществе, гражданское равенство из естественного права, из первобытной свободы, из изначального равенства. Свобода и равенство в общественном состоянии являются у него как раз отказом от первобытного равенства и естественной свободы. Первоначальное, естественное состояние — не реальная альтернатива существующему правопорядку, наличному гражданскому состоянию, мерило его оценки и орудие критики его. Общественный договор возвращает человека к его человеческой, а не первобытной природе, от последней он как раз отлучает человека, как отлучает и от извращенных форм правопорядка. «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах», — говоря это, Руссо имеет в виду не новорожденного, а человеческую природу и ее извращение в ходе исторического развития. Он ищет надлежащую альтернативу извращенности — в этом суть его теории общественного договора.

Вполне отдавая себе отчет в том, что на деле законы (юридические) всегда приносят пользу имущим и причиняют вред тому, у кого нет ничего, что равенство становится в таком случае мнимым и обманчивым, Руссо признает поэтому общественное состояние целесообразным лишь постольку, поскольку все граждане чем-

либо обладают и притом ни у кого из них нет ничего излишнего: не должно быть ни нищеты, ни роскоши. «Самое большое зло уже свершилось, когда есть бедные, которых нужно защищать, и богатые, которых необходимо сдерживать»<sup>55</sup> Таков общий пункт раннебуржуазных чаяний. Вовсе нет необходимости в полном уравнивании имуществ<sup>56</sup>, но «ни один гражданин не должен обладать столь значительным достатком, чтобы иметь возможность купить другого, и ни один — быть настолько бедным, чтобы быть вынужденным себя продавать. Именно потому, что сила вещей всегда стремится уничтожить равенство, сила законов всегда и должна стремиться сохранять его»<sup>57</sup>

Формирование ассоциации, называемой общественным договором, предполагает свободное вступление в договорные отношения, равенство всех отдельных лиц и принятие ими основных законов, которые выражали бы общие интересы, не противоречащие интересам этих людей. Общность интересов — это, согласно Руссо, вполне реальная предпосылка; «если противоположность интересов сделала необходимым установление обществ, то именно согласие этих интересов сделало сие возможным. Общественную связь образует как раз то, что есть общего в этих различных интересах; не будь такого пункта, в котором согласны все интересы, никакое общество не могло бы существовать»<sup>58</sup> Каждый из членов ассоциации целиком отдает себя — свою личность и все свои силы — в пользу коллективного целого. Условия равны для всех, каждый, подчиняя себя всем, не подчиняет себя никому в отдельности. Каждый становится неотъемлемой частью целого. Появляется некоторое общее Я, получающее посредством акта объединения свое единство, свою жизнь и волю.

В отличие от частных соглашений между частными индивидами по частным же вопросам в общественном договоре все носит общий характер. В трактате «О происхождении неравенства» показано, каким договор был, здесь — каким он может и должен быть. Соглашение между двумя правовыми лицами, к которому сводится и соглашение между правителями и народом, есть частный договор, воля одного не может быть общей для другого и не имеет силы для другого, каждая воля остается суверенной; обе воли сохраняют в договоре каждая свою целостность, обособленность от другой, остаются двумя частными, а не единым целым, не одной общей волей. Иное дело общественный договор. Это — договор всего народа с самим собой. Народ в целом образует некоторое коллективное существо: Суверен, условную личность, жизнь которой заключается в союзе ее членов.

С этой руссоистской точки зрения, общественный договор, как он трактуется, скажем, у Гольбаха, все еще остается не общественным договором, а частным, — в соглашение вступают два лица: одно — независимый от других людей и от состоящего из них общества обособленный индивид, другое — общество минус этот индивид. Каждая из этих сторон принимает на себя определенные обязательства по отношению к другой. Каждый гражданин, по

Гольбаху, заключает договор с обществом, рассуждая примерно так: «...трудитесь ради моего счастья, если хотите, чтобы я заболел о вашем счастье; проявите участие к моим невзгодам — и я разделю ваши невзгоды. Предоставьте мне преимущества, достаточные для того, чтобы побудить меня пожертвовать вам часть того, чем я владею»<sup>59</sup> Договор, связывающий индивида с обществом, постоянно возобновляется, и Гольбах подробно анализирует поведение индивида в отношении к этой непрекращающейся сделке: вновь и вновь подсчитывается польза и вред, получаемые им от общества; если польза превосходит ущерб, рассудительный человек доволен своей судьбой; если, напротив, он находит больше вреда для себя, чем пользы, то отделяет себя от общества. «Добродетельный гражданин покидает неблагодарную родину, которая не ценит оказываемых им услуг»<sup>60</sup>

Сколько бы ни настаивал Гольбах на «общественной» сущности индивида, сколь бы ни именовал изображенный им договор «общественным», волю, с которой соглашается индивид в этом договоре, «общей» волей, а баланс услуг и получаемых за них выгод мериллом для оценки и признания или непризнания им родины, отношение индивида к тому, что принимается в таком контексте рассмотрения за общество, остается внешним, хотя бы оно и было очень «тесным», глубоко заинтересованным и оживленным, как на бойком торге.

Представления Гольбаха об условиях общественного договора кажутся менее отдаленными от руссоистских, когда он заводит речь о законе, который истолковывается как «выражение воли и интересов всех членов общества»<sup>61</sup> Но сходство с идеями «общественного договора» здесь словесное, поверхностное. Под общей волей Гольбах понимает не волю народа, а волю, какую она открывает просветительскому — элитарному — разуму, который приравнивается к общественному разуму. Никоим образом не дело простого народа решать вопрос о соответствии или несоответствии закона общей воле. Это прерогатива просвещенных людей. Для Руссо, напротив, субстратом общей воли, делающей законы действительными или недействительными, является народ. Народ решает вопрос о полезности, желательности и разумности законов, о соответствии их общей воле, решает голосованием, быть или не быть этим законам. Особенность взгляда Руссо, с которой не соглашался почти никто из просветителей, состояла в том, что всякое постановление, хотя бы самое полезное и разумное, предписывающее что бы то ни было населению, не участвующему в его обсуждении и голосовании, будет не законом, а лишь приказом, декретом, повелением. Для того, чтобы общая воля стала законом, нет необходимости в единогласии, но необходимо, чтоб все граждане имели возможность подать свои голоса. Если законы страны обсуждаются и вотируются частью гражданского населения, они будут законами для этой части и приказами для остальной. Законы Польши, например, с точки зрения Руссо, были законами для ее дворянства, и простыми актами насилия для крестьян

и горожан. С другой стороны, Руссо неизменно придерживается понимания общей воли как нераздельного единства, целостности, отличной от множественности, от суммы многих (или всех) волей: «Часто существует немалое различие между волею всех и общей волею. Эта вторая блюдет только общие интересы; первая — интересы частные»<sup>62</sup> Сферы действия той или другой строго разграничены: «Подобно тому, как частная воля не может представлять волю общую, так и общая воля, в свою очередь, изменяет свою природу, если она направлена к частной цели и не может, как общая, выносить решение ни в отношении какого-нибудь человека, ни в отношении какого-нибудь факта»<sup>63</sup>.

Итак, общая воля не может высказаться по поводу предмета частного. В самом деле, если этот частный предмет находится вне государства, то посторонняя ему воля вовсе не является общей по отношению к нему; а если этот предмет находится в государстве, то он составляет часть государства, и тогда мы имеем как бы два отдельных существа: одно — это часть как самостоятельное целое, а целое без части — другое. Но целое минус часть вовсе не есть целое, целого нет, а есть две неравные части, воля одной из них вовсе не является общию по отношению к другой. «Но когда весь народ выносит решение, касающееся всего народа, он рассматривает лишь самого себя», и тогда образуется отношение, названное нами (в начале главы) рефлексивным, «это — отношение целого предмета, рассматриваемого с одной точки зрения, к целому же предмету, рассматриваемому с другой точки зрения, — без какого-либо разделения этого целого. Тогда сущность того, о чем выносится решение, имеет общий характер так же, как и воля, выносящая это решение»<sup>64</sup>

Политическая жизнь конституируется у Руссо в обособленную, абстрагирующую себя от частной жизни индивидов самостоятельную сферу. Для человека как политического существа голос частного интереса в общественной жизни должен умолкнуть. Если в Платоновом «Государстве» личная польза должна была либо совпадать с пользой общего дела, либо отождествляться с ней, то здесь это совпадение должно быть осуществлено не непосредственно, а через борьбу, и не по воле устроителя, а по воле всех, не насилем одного над другим, не подавлением одних другими, а через усилие каждого над самим собой. Разрешение проблемы без внешнего принуждения должно заключаться, таким образом, в преодолении раздора в душе каждого индивида, через победу одной из сторон личности над другою ее стороной — победу общественного над партикулярным в каждом сознании. Враг — внутри. Общественная свобода состоит не в следовании зову нашей природы (природы, извращенной социально-историческим развитием под воздействием частной собственности), не в своеволии, а противостоит ему и требует известного рода самозабвения. Лишь забыв о себе, человек обретает себя, обретает как общественное существо, свое общественное Я, противоположное частному Я.

Когда спрашивают, как человек может быть свободен и в то же время принужден сообразоваться с желаниями, которые суть не его желания, то ответ должен заключаться в критике извращенного представления, порождаемого извращенной ситуацией, «когда порвалась связь общественная во всех сердцах»; тогда, разъясняет Руссо антиобщественный смысл складывающейся при этом ситуации, «общая воля немеет; все, руководствуясь тайными своими побуждениями, подают голос уже не как граждане, будто бы Государства никогда не существовало; и под именем законов обманом проводят неправо декреты, имеющие целью лишь частные интересы»<sup>65</sup> Человек притворяется гражданином, каковым он уже перестал быть; он уклонился от общей воли, которая есть его воля; при голосовании он подменяет поставленный перед ним вопрос и отвечает не на то, что у него спрашивают; вместо того, чтобы сказать своим голосованием: «выгодно Государству», он говорит: «выгодно такому-то человеку или такой-то партии, чтобы прошло то или иное мнение»<sup>66</sup> Между тем при решении коренных вопросов общественного бытия смысл волеизъявления совсем иной: «Когда на собрании народа предлагают закон, то членов собрания спрашивают, собственно говоря, не о том, одобряют они это предложение или отвергают, а о том, сообразно оно или нет с общей волей, которая есть их воля. Если одерживает верх мнение, противное моему, то сие доказывает, что я ошибался и что то, что я считал общею волею, ею не было. Если бы мое частное мнение возобладало, то я сделал бы не то, что хотел, вот тогда я не был бы свободен»<sup>67</sup>

С полным правом Руссо мог бы воспользоваться доводами Спинозы против распространенного мнения, будто свобода означает повиновение своим страстям; когда же люди принуждены жить по предписанию жизни, они думают, что поступают своей свободой, и, таким образом, подчинение общей воле, общему благу и вообще все, что относится к твердости духа, они считают бременем, от которого надеются избавиться «и получить награду за свое рабство, именно — за свое уважение к общему благу»<sup>68</sup>

Руссо не обольщает и не обнадеживает прелестями свободы, о которой ведет речь: это пища добротная, но трудная для пищеварения, нужны крепкие желудки, чтобы ее вынести<sup>69</sup> Свобода дается длительным и порой суровым историческим опытом, практикой духовной закалки, ее законы строже самого тяжелого ига тиранов. «Ноша свободы создана не для слабых плеч»<sup>70</sup>, не все выдерживают бремя свободы, не все к ней приучены, не все в ней воспитаны, не все воспитывают ее в себе. Принимать общественный договор — значит принимать и суровую школу воспитания свободных граждан. Бытие свободным гражданином непременно предполагает, что гражданин дает согласие на все законы, даже на те, которые принимаются вопреки его желанию, и даже на те, которые карают его, если он осмеливается нарушать их. Имея назначением обеспечить неприкосновенность личности и собствен-



ности и быть гарантией эгоизма членов ассоциации, устройство общественного договора нацелено одновременно на то, чтобы предотвратить вторжение частного интереса, своеволия эгоистических индивидов в общественную жизнь, оно призвано служить внешней границей произволу и противостоять ему там, где произвол «выходит из себя».

Сила вещей — Руссо это знает — стремится к нарушению общей воли, сила законов — к сохранению ее. Общественный договор построен на возможности удержать равновесие между тем и другим путем возведения дел политического организма на высоту всенародного дела, общей заботы всех граждан.

Что это не утопия — подтвердилось опытом Великой французской революции, освободившей политический дух от оков, от смешения его с гражданской (т. е. частной) жизнью и конституировавшей его как сферу общности, всеобщего народного дела, как нечто, существующее независимо от специфических элементов частной жизни. Так зафиксировано это марксовским анализом. «За *определенной* жизненной деятельностью и определенным жизненным положением было признано лишь индивидуальное значение. Общественное дело, как таковое, стало, напротив, всеобщим делом каждого индивида, а политическая функция стала для него всеобщей функцией»<sup>71</sup>

Необходимо подчеркнуть реалистичность руссоистского видения: для государства общественного договора, имеющего в перспективе своей целью выпестовать в своем лоне подлинную человечность — сделать человека в его индивидуальных проявлениях общественным существом, предпосылкой признан эгоистический человек; свобода его, точнее, то, что он сам понимает под нею, — индивидуальная свобода, право своекорыстия, право по своему усмотрению, безотносительно к другим людям, независимо от общества, пользоваться своим имуществом и располагать им, — эта свобода, назовем ее своим именем: свобода частной собственности, не только не ущемляется, но, напротив, узаконивается в приращенной ей сфере (в частной жизни), оставаясь «истинным основанием гражданского общества»<sup>72</sup>, она гарантируется и даже обеспечивается общественным договором.

Не только теоретическое предвидение Руссо, но и опыт политических революций буржуазии, согласно марксовскому анализу, дает то же самое. «*Политическая революция*, — говорит Маркс, — разлагает гражданскую жизнь на ее составные части, не *революционизируя* самих этих составных частей и не подвергая их критике. Она относится к гражданскому обществу, к миру потребностей, труда, частных интересов, частного права, как к *основе своего существования*, как к последней, не подлежащей дальнейшему обоснованию, *предпосылке*, и потому — как к своему *естественному базису*. Наконец, человек, как член гражданского общества, имеет значение *собственно* человека. в своем чувственном, индивидуальном, *непосредственном* существовании, тогда как *политический* человек есть лишь абстрактный, искусственный

человек, человек как *аллегорическое, юридическое* лицо. Реальный человек признан лишь в образе *эгоистического* индивида, *истинный* человек — лишь в образе *абстрактного citoyen*»<sup>73</sup>

То, что у Руссо названо общественным договором, а у Маркса — политической эмансипацией, есть, говоря словами последнего, «сведение человека, с одной стороны, к члену гражданского общества, к *эгоистическому, независимому* индивиду, с другой — к *гражданину государства*, к юридическому лицу»<sup>74</sup> Руссо также хорошо понимал смысл общественного договора как сведения человека к этим двум моментам, определенно указывая, что каждый индивид выступает здесь в двояком качестве: как частное лицо и как член Суверена<sup>75</sup> Подобно тому, как для совершения действительного политического акта гражданское общество должно совершенно отречься от себя и проявить такую сторону своей сущности, которая не только не имеет ничего общего с частной жизнью, но и прямо противоположна ей, так же и для того, чтобы быть *действительным гражданином государства*, чтобы достигнуть политического значения и политической действительности, отдельный человек должен подвергнуть себя существенному раздвоению, должен выйти из рамок — не той или иной, всякой — принадлежности к частной жизни, «абстрагироваться от нее, уйти от всей этой организации в свою индивидуальность, ибо его обремененная *индивидуальность* как таковая есть единственное существование, которое он находит для своего политического гражданства»<sup>76</sup>

Под такой именно случай как раз подпадает сам автор «Общественного договора», что никоим образом не может быть поставлено в один ряд с субъективистско-индивидуалистической самоизоляцией, с высиживанием мелочного, эгоистического Я; напротив, здесь находит выражение наиболее последовательное подчинение себя всеобщему закону — разделению гражданского общества и политического государства, их размежеванию, которое, говоря словами Маркса, «выступает необходимо как отделение *политического* гражданина, гражданина государства, от гражданского общества, от своей собственной, подлинной эмпирической действительности, ибо, как государственный идеалист, он является *совсем иным существом*, которое *разнится*, отличается от его действительности и противоположно ей»<sup>77</sup> Здесь человек, отвернув взор от внешней ему как политическому существу эмпирической действительности, в «микроклимате» сознания вынашивает высокие идеалы всеобщей справедливости.

Самые значительные вести посылались человечеству из далекого изгнания; надо удалиться в безмолвие пустыни, в одиночество, прежде чем возвысить голос для вещания решающих слов. Но мы в данном случае имеем в виду не вынужденное изгнание, а добровольное, и не в пустыню, а в самого себя. Такой опыт необходим каждому, и Руссо призывает всех «заглянуть в глубину своей души и прислушаться к тайному голосу своей совести»<sup>78</sup>, к голосу, который является общечеловеческим. «Об-

«отшельничества» и «самоуглубления» его творца.

Истинный человек — член Суверена, политическое, общественное существо, оказывается абстракцией, отчуждением от действительного, естественного человека — частного лица, эгоистического индивида. Маркс находит, что абстракцию политического существа Руссо правильно изображает следующим образом: «Тот, кто берет на себя смелость дать установление какому-нибудь народу, должен чувствовать себя способным изменить, так сказать, человеческую природу, превратить каждого индивидуума, который сам по себе есть некое замкнутое и изолированное целое, в часть более крупного целого, от которого этот индивидуум получает свою жизнь и свое бытие; переиначить организм человека, дабы его укрепить; должен поставить на место физического и самостоятельного существования, которое нам всем дано природой, существование частичное и моральное. Одним словом нужно, чтобы он отнял у человека его собственные силы и дал ему взамен другие, которые были бы для него чужими и которыми он не мог бы пользоваться без содействия других»<sup>79</sup>

Здесь, пожалуй, очевиднее всего демонстрируется важность концепции «естественного человека» как основы и контрастирующей посылки для контруирования достойного общественного здания. «Естественный (naturel) человек существует весь для себя; он численная единица, абсолютное целое, имеющее отношение только к себе самому и к себе подобному. Цивилизованный человек только дробная единица, которая зависит от знаменателя и ценность которой заключается только в ее отношении к целому, т. е. к общественному телу. Хорошие общественные учреждения те, которые наилучше умеют переиначить человека, отняв у него абсолютное существование, дав взамен относительное, и перенести „я“ в состав общей единицы; так что каждое лицо считает себя не единицей, а частью единицы, и обладает смыслом только в целом»<sup>80</sup>

Прежде чем осуществить надлежащий синтез естественного, которое не исчезает, а, напротив, получает свободное и бурное развитие в гражданском обществе, т. е. в мире частнособственных отношений, и общественного, Руссо показывает сначала их несовместимость; чтобы устранить смешение, то и другое следует прежде резко развести. Поэтому он отвергает попытки соединять гражданские чувства с естественными или примешивать к общественно-гражданскому воспитанию людей воспитание их как частных индивидов. «Тот, кто в гражданском порядке желает сохранить преобладание естественных чувств, не знает, чего хочет. Вечно в противоречии с самим собою, вечно колеблясь между своими склонностями и своими обязанностями, он никогда не делается ни человеком, ни гражданином; он не будет годен ни для себя, ни для других. Это будет один из людей нашего времени, француз, англичанин, буржуа; это будет ничто. Чтобы быть чем-нибудь, чтобы быть самим собою и всегда одним, надо действо-

вать, как говоришь; надо всегда знать, какое решение должен принять, принимать его открыто и всегда осуществлять. Я жду, что мне покажут такое чудо, чтобы узнать, человек это или гражданин, или как он ухитряется быть тем и другим зараз. Из этих двух, по необходимости противоположных, целей вытекают две противоположные цели воспитания, одна общественная (publique) и общая, другая частная и домашняя»<sup>81</sup>

В противоположность тому крайнему индивидуализму, который указывал человеку на личное удовлетворение как на единственную цель его бытия и тем возмущал лучшие чувства, Руссо вдохновлял своей теорией на гражданские доблести и на жертвование общему делу. Любовь к отечеству была для него высшей добродетелью. «Он, — воздает ему должное Б. Чичерин, — ставил мужественные и великодушные качества древних в образец изнеженным и измельчавшим современникам, которые, живя среди утонченной цивилизации, искали в ней преимущественно средств для личного наслаждения. Никто, как он, не содействовал в обществе той страстной энергии в искании свободы, которая проявилась во французской революции и которая готова была жертвовать всем для достижения высшего общественного идеала»<sup>82</sup>

Чувственно-эмоциональной основой общественного договора Руссо несомненно служат антииндивидуалистическое настроение и коллективистские симпатии. Народный суверенитет в государстве общественного договора обращен против «естественной» индивидуалистической свободы, проявления, или лучше сказать, «вылазки» которой всегда грозят вырвать законодательную власть из рук народа и превратить собрание граждан в толпу подданных»<sup>83</sup>

В разработках, касающихся естественного индивида, Руссо фактически вовлекается в проблемы общности и социальности куда более глубокие, чем это можно найти у других просветителей, начинающих декларациями о человеке как существе общественном, а потом сводящих дело к абстрактным представлениям о «человеке вообще», т. е. об отделенном от человеческой сущности эгоистическом, своекорыстном индивидууме.

Попытаемся указать собственно руссоистский принцип. Своевольный эгоистический индивид гражданского общества является отправным пунктом исследования, «элементарной клеточкой» построения теории общественного договора. Характеристики такого индивида — индивидуализм, свобода воли в форме произвола и т. п. — так же мало могут служить характеристиками руссоистского принципа, подхода, как, скажем, свойства товара — этой «элементарной клеточки» в экономической структуре исследуемого Марксом буржуазного общества — могли бы в какой-либо мере характеризовать принцип марксовского мировоззрения.

В подчинении членов политического организма его общему разуму и общей воле индивиды приобретают и развивают в себе благодаря участию в политической жизни черты общественного

человека (сначала в опосредованной и отчужденной форме, а затем непосредственно); «мы, собственно, начинаем становиться людьми, лишь став гражданами»<sup>83</sup> Вообще общественный договор имеет конечной целью превратить — наиболее безболезненным способом — эгоистического индивида в непосредственно общественное существо, опираясь при этом на элемент разумности, «дремлющий» в самом эгоизме.

Руссо по-своему понимал, что эгоизм сам по себе есть форма разума, хотя и неразумная; и что в нем «хитростью разума», превращающего следствие в причину, способны пробивать себе дорогу более высокие цели. «Для того, чтобы рождающийся народ мог одобрить здравые положения политики и следовать основным правилам пользы государственной, необходимо, чтобы следствие могло превратиться в причину, чтобы дух общежительности, который должен быть результатом первоначального устройства, руководил им, и чтобы люди до появления законов были тем, чем они должны стать благодаря этим законам»<sup>84</sup> В гегелевской формулировке то же самое выражено в призыве: «. будьте для себя самих тем, что вы есть в самих себе, — будьте разумными»<sup>85</sup> Образумиться, обуздать свой произвол — вот что необходимо, согласно Руссо, чтобы стать свободным. Воля не свободна, пока она неразумна. В высшем смысле разумность воли и свобода воли — это одно и то же; без неперемennого сочетания того и другого государство общественного договора рушится, и наоборот: только из «союза разума и воли» в общественном организме возникает точное взаимодействие частей и сплоченность целого.

Холизм учения о государстве общественного договора дал повод некоторым исследователям зачислить демократические идеи Руссо в разряд «тоталитарных» (самоотречение индивида ради коллективных целей, прерогатива исключительного вмешательства государства во все сферы жизни и т. п.). Предоставим самому Руссо высказаться на этот счет против таких интерпретаторов. «Соглашение, — говорит он об общественном договоре, — должно было бы по праву расторгаться, если бы в Государстве погиб один-единственный гражданин, которого можно было спасти; если несправедливо содержали в тюрьме хотя бы одного гражданина или если был проигран хоть один судебный процесс вследствие явного неправоудия. Если. Правительству дозволено принести в жертву невинного ради безопасности многих, то я нахожу, что этот принцип — один из самых отвратительных, какие когда-либо изобретала тирания. Мысленно отторгните одного индивидуума за другим, а затем заставьте сторонников этого принципа получше объяснить, что они понимают под Организмом Государства, и вы увидите, что в конце концов они сведут Государство к небольшому числу людей, которые не суть народ, но служители народа и которые, обязавшись особою клятвою погибнуть сами ради его безопасности, пытаются этим доказать, что он должен погибать во имя их безопасности»<sup>86</sup>

Сердцевина руссоистского взгляда — не тоталитаризм, а разумная, свободная целостность. В обществе, полагает Руссо, должны царить мир и гармония. «Все, что нарушает единство общества, никуда не годится; все установления, ставящие человека в противоречие с самим собою, не стоят ничего»<sup>87</sup> Противоречие повергает нас в неравенство с собою, это — не свободное и не разумное (в высшем смысле этих слов) состояние. Если из принятых в государстве законов вытекают противоречащие друг другу требования, то это ставит человека в двусмысленное положение и разрушает нравственные устои индивида и общественного целого, утрачиваются твердые критерии достойного поведения, следование законам оказывается одновременно и нарушением их. Общий интерес извращается, самая низменная корысть нагло прикрывается священным именем общественного блага, начинается злоупотребление властью, беззаконие, законы теряют свою силу, народовластие вырождается в охлократию, тиранию, деспотию. Такая ситуация не только не ведет к действительному развитию, но и уводит от него, порою вспять, порою вынуждает коснеть в разладе.

Эгоистический индивид постоянно впадает в такое противоречие; его своекорыстные побуждения неизменно обращаются против него самого и наталкивают на мысль о том, что он сам себе идет наперекор, когда пытается отгородиться от общих интересов и действовать вопреки им. Отделяя свою пользу от пользы общей, он хорошо понимает, что не может отделить ее полностью, и несет в себе неразрешенным это противоречие. А нужно, «чтобы человек всегда оставался насколько возможно цельным»<sup>88</sup> Нужна интегрированность, нужно достойное человека единство душевной и практической жизни. Сделайте человека вновь единым, призывает Руссо, и вы сделаете его таким счастливым, каким он только может быть. Руссо вырабатывает такую позицию, которая выводит из порочного круга противоречий, и ею является точка зрения общественного договора.

Государство общественного договора как идеал разумной, гармоничной, непротиворечивой системы общественных отношений находится в прямой связи с критическим преодолением такого устройства общества, при котором человеческий прогресс принимает антагонистический характер, так что сами достижения и успехи человечества низводят его до состояния более низкого, чем то, из которого человек вышел, приводя к бедственному положению, порождают «несчастное сознание», или, точнее, «разорванное сознание», которое Гегель опишет потом в своей «Феноменологии духа».

Общественный договор — не безмятежное состояние, ибо свобода для Руссо «полна тревог»<sup>89</sup>, она есть не неподвижность и покой, а волнение («предпочитаю, — приводит он известное высказывание, — волнение свободы покою рабства»), равенство также не означает у него абсолютного тождества, идентичности индивидов, это — не состояние, а процесс, постоянное преодоление

тенденций к нарушению его. Все категории этого состояния как бы «бодрствуют», всегда «начеку». Общественный договор есть, строго говоря, не «состояние», а некоторого рода усилие, обращенное против косности. Ибо порок и злоупотребления выгодны отдельным людям и распространяются сами собой; но то, что полезно для всего общества, почти никогда не осуществляется иначе, как усилием, так как частные интересы почти всегда этому противятся.

- Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 16.
- <sup>2</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. СПб., 1913. С. 285 (Далее: Эмиль).
- <sup>3</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 30.
- <sup>4</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 273.
- <sup>5</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 40.
- <sup>6</sup> Платон. Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3. С. 443; Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 40.
- <sup>7</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 40.
- <sup>8</sup> Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т. М., 1961. Т. 3. С. 587.
- <sup>9</sup> Цит. по: Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 99.
- <sup>10</sup> Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950. С. 429.
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 284.
- <sup>13</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 73.
- <sup>14</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 263.
- <sup>15</sup> Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. Т. 3. С. 672.
- <sup>16</sup> Там же. С. 668. Это, несомненно, напоминает сказанное Марксом в «Капитале» об объективном содержании в посылках и выводах рефлексивного познания; «Так как он (человек. — В. Л.) рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: „Я есмь я“, то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку». (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 62. Примеч.)
- <sup>17</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 11; *Он же*. Избр. соч. М., 1960. Т. 1. С. 44.
- <sup>18</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 43.
- <sup>19</sup> Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. Т. 3. С. 642.
- <sup>20</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 244.
- <sup>21</sup> Там же. С. 224—225. Примеч.
- <sup>22</sup> Там же.
- <sup>23</sup> Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. Т. 3. С. 623.
- <sup>24</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 273.
- <sup>25</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 54.
- <sup>26</sup> Там же.
- <sup>27</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 273.
- <sup>28</sup> Там же. С. 40.
- <sup>29</sup> Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. Т. 1. С. 665.
- <sup>30</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 271.
- <sup>31</sup> Там же. С. 13—14.
- <sup>32</sup> Там же. С. 200.
- <sup>33</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 96.
- <sup>34</sup> Там же.
- <sup>35</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 613.
- <sup>36</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 62.
- <sup>37</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 626.
- <sup>38</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 45.
- <sup>39</sup> Там же. С. 89.
- <sup>40</sup> См.: Там же. С. 43.
- <sup>41</sup> Там же. С. 100.
- <sup>42</sup> Там же.
- <sup>43</sup> Там же. С. 81—82.
- <sup>44</sup> Там же. С. 81.
- <sup>45</sup> Там же. С. 105.
- <sup>46</sup> Там же. С. 104.
- <sup>47</sup> Там же. С. 82.
- <sup>48</sup> Там же. С. 87.
- <sup>49</sup> Там же. С. 82.
- <sup>50</sup> Там же. С. 96.
- <sup>51</sup> Там же. С. 460.
- <sup>52</sup> Там же. С. 156.
- <sup>53</sup> Там же. С. 155.
- <sup>54</sup> Там же. С. 86.
- <sup>55</sup> Там же. С. 124.
- <sup>56</sup> Там же. С. 108.
- <sup>57</sup> Там же. С. 188—189; 124—125.
- <sup>58</sup> Там же. С. 167—168.
- <sup>59</sup> Гольбах П.-А. Избр. произведения: В 2 т. М., 1963. Т. 2. С. 95.
- <sup>60</sup> Там же. С. 96.
- <sup>61</sup> Там же. С. 107.
- <sup>62</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 170.
- <sup>63</sup> Там же. С. 173.
- <sup>64</sup> Там же. С. 177.
- <sup>65</sup> Там же. С. 229.
- <sup>66</sup> Там же.
- <sup>67</sup> Там же. С. 231.
- <sup>68</sup> Спиноза Б. Избр. произведения. М., 1957. Т. 1. С. 616.
- <sup>69</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 32—33.
- <sup>70</sup> Там же. С. 663.
- <sup>71</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 404.
- <sup>72</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 128.

- <sup>73</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. I. С. 405.
- <sup>74</sup> Там же. С. 406.
- <sup>75</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 171—172.
- <sup>76</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. I. С. 307—308.
- <sup>77</sup> Там же. С. 308.
- <sup>78</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 96.
- <sup>79</sup> Там же. С. 179; Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. I. С. 406.
- <sup>80</sup> Руссо Ж.-Ж. Эмиль. С. 14.
- <sup>81</sup> Там же. С. 15.
- <sup>82</sup> Чичерин Б. История политических учений. М., 1874. Ч. I. С. 159.
- <sup>83</sup> Неприязнь к индивидуальной партикуляции естественно выливается у Руссо в неприязнь и к групповому эгоизму. В «Соображениях об образе Правления в Польше» (1772) он (в главе 10) выступает против корпоративного духа в ущерб патриотизму. Очень характерна в данном

отношении также его критика искусства как «зрелищ для немногих, зрелищ, замыкающих маленькую группу людей» (Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. Т. I. С. 167), чему он противопоставляет открытые и общие для всего народа увеселения и празднества, в которых народ является и автором, и актером, и публикой, — и творцом, и участником, и зрителем, — это и есть самое достойное зрелище, способствующее тому, «чтобы каждый узнавал и любил себя и других и чтоб все сплотились от этого еще тесней» (Там же. С. 168).

<sup>84</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 309.

<sup>85</sup> Там же. С. 336.

<sup>86</sup> Гегель Г В. Ф. Соч. М., 1959. Т. IV. С. 289.

<sup>87</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 123.

<sup>88</sup> Там же. С. 251.

<sup>89</sup> Там же. С. 87.



ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ  
*Историческая судьба*



ГЛАВА I  
ПРИНЦИПИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ  
ПРОСВЕЩЕНИЯ

Первый вопрос, на который наталкивается систематическая методологическая рефлексия, касается смысла, вкладываемого в само исходное понятие, понятие просвещения.

1. Предварительное понятие

Необходимый отправной пункт дает формальное определение соответствующего слова. Здесь как раз тот счастливый случай, когда русскому слову «просвещение» можно найти эквивалент на основных европейских языках, и, следовательно, мы вправе начать анализ с истолкования этого слова. «Просвещение» значит «внесение, распространение света», а чтобы понять, о каком свете идет речь, нужно обратиться к историко-философской традиции. По существу, уже в античности сложилось представление о наглядно-воззрительной природе познания, так что даже само слово «идея» по-гречески первоначально означало «то, что видно»<sup>1</sup>, а познание рассматривалось как «умозрение», т. е. непосредственное видение умом реальности. В связи с этим и старинная противоположность мифопоэтического мышления «свет-тьма», особенно подчеркнутая в иранской мифологии зороастризма, а затем минихейства, приобрела гносеологическое обличье противоположности истины и заблуждения, знания и невежества. Если же познавательную способность человеческого существа обозначить словом «разум», как это делалось с незапамятных пор, то и получим выражение «свет разума», которое приобрело прочность эпического эпитета и расхожей поговорки. Мощный образ пещеры, созданный художественно-философским гением Платона, среди прочего подразумевает переход «от полного невежества к светлой жизни»<sup>2</sup> То же самое уподобление знания свету находим и у Аристотеля: «... ум как некое свойство, подобное свету»<sup>3</sup> Тысячелетнее господство христианства с его центральной догмой откровения божия принесло с собой поляризацию и понятия разума: надолго воцарилось представление о «естественном» и «сверхъестественном» свете, присущем человеческой познавательной способности, или «интеллигенции». В пору своего рас-

цвета христианская концепция человека не проводила сколько-нибудь четких различий и границ между тем, что в человеческом знании от милости божьей, от «благодати» и что приходится на долю его собственных усилий, т. е. «естественного света разума». Более того, отсутствие такой демаркации прямо подразумевалось христианским креационизмом, легко позволявшим думать, что в человеке «все от Бога», и всякое естественное скрывает за собой сверхъестественное, т. е. отсылает к трансцендентному творцу природного порядка. Однако уже Фома Аквинский, проделав огромную аналитическую работу в границах христианской ортодоксии, отвел «естественному свету» хотя и скромную, но вполне самостоятельную задачу изучения «сотворенных вещей» природы, разумеется, под верховной эгидой веры<sup>4</sup>. С течением времени оказалось, что томистский энциклопедический синтез не выдержал действия центробежных сил, раскалывавших его изнутри. Неодолимый процесс секуляризации — идеологический симптом глубинных социально-экономических сдвигов — перевернул привычное соотношение естественного и сверхъестественного компонентов «интеллигенции», так что постепенно разум вытеснил веру в ее функции верховного гаранта знания и под конец превратился из адвоката религии в ее официального обвинителя. Разъяснительно-обвиняющая функция разума и создает специфический смысл понятия просвещения, которым пользовались философы XVIII в. «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»<sup>5</sup>.

Таким образом, просвещение конкретизируется как универсальный критицизм, полный пересмотр традиций седой древности. Пересмотр этот предполагает устранение укоренившихся заблуждений, иными словами, предрассудков. Поэтому понятие просвещения неотделимо от понятия предрассудков, как действие неотделимо от противодействия и свет — от тьмы. На страже предрассудков стоит авторитет, причем двоякий: духовный и материальный, священные книги религии и вся сложившаяся социальная организация, включая и институционализованную религию, т. е. церковь с ее аппаратом и экономическими возможностями. Критика «неба» по необходимости переплетается с «критикой земли», а эта последняя проходит две стадии, теоретическую и практическую, когда, по крылатому выражению Маркса, «оружие критики» сменяется «критикой оружием». Так само Просвещение оказывается необходимым звеном процесса социального обновления, в котором распространение идей становится симптомом и катализатором перехода от одного вида социальной критики к другому. Конечно, отчетливо прослеживаются только на примере Франции второй половины XVIII в.

Между тем сравнительно-историческое рассмотрение историко-философского процесса в общей эволюции культуры наводит на мысль о том, что Просвещение нельзя считать уникальным феноменом социальной динамики стран Западной Европы и других регионов, находившихся под их влиянием в период перехода от феодализма к капитализму. Приходится, по-видимому, признать применимость этого понятия далеко за пределами Европейского континента и в иные эпохи, нежели переходный период к капитализму. Обратимся к древнегреческой философии. Кажется, Гегель был первым, кто подверг серьезному анализу с позиций историзма тот особый период истории греческой мысли, который получил название софистики и пользовался — с легкой руки Сократа и Платона — дурной репутацией. Гегель понял, что движение софистов отвечало общественной потребности «в образовании, достигаемом посредством мышления, рефлексии. . . Образование является, правда, неопределенным выражением. Но более точный его смысл состоит в том, что то, что должно быть приобретено свободной мыслью, должно проистекать из нее самой и быть собственным убеждением. Теперь уже не верят, а исследуют; короче говоря, образование, это так называемое в новейшее время просвещение»<sup>6</sup> Гегель здесь подчеркивает следующие моменты: 1) свободное мышление — свободомыслие, сразу обращающееся против традиционных верований, и 2) дух исследования, призванный создать собственные рациональные убеждения индивидуума взамен, пользуясь выражением Дюркгейма, «коллективных представлений» религии, которые регулировали поведение людей извне. «Но благодаря ворвавшейся рефлексии человек уже не довольствуется подчинением законам как авторитету и внешней необходимости, а хочет доставить удовлетворение самому себе, убедиться посредством собственной рефлексии, что для него обязательно то именно, что есть цель и что он должен делать для достижения этой цели»<sup>7</sup>

Однако переход от общеобязательного образа действий к рациональному самоопределению на основе «частной» точки зрения, т. е. того, что представляется истинным именно данному индивидууму (а это вполне может быть частным интересом и субъективистским решением), и ведет к развитию индивидуализма и атомизации общественной жизни. Гегель выводил это обстоятельство из общей природы образования как такового («это непосредственно вытекает из природы образования»<sup>8</sup>), но причина находится глубже, в разложении патриархальных отношений под воздействием экономических сил, и прежде всего товарно-денежного обращения. Этот экономический процесс лежит в основе типологического сходства, позволяющего идентифицировать феномен Просвещения как особую культурную эпоху или подчиненный момент (это относится к Востоку) социокультурной динамики, свойственный разным формациям и регионам земного шара. Вполне естественно, что феномен Просвещения в самой яркой отчетливой и богатой форме явил себя в Европе как свое-

образное увенчание растянувшегося на несколько столетий переходного периода, соединившего средневековье с обществом наемного труда. В других случаях (прежде всего в странах Востока) Просвещение до конца XIX в. существовало, вернее сказать, спорадически возникало в небольших и недолговечных оазисах светской образованности мусульманского мира средневековой Испании, Месопотамии, Средней Азии, Индостана эпохи Великих Моголов или неоконфуцианства в сунском Китае<sup>9</sup> Мы не отрицаем существования в этих регионах высокой и своеобразной культуры, развивавшейся в условиях религиозного традиционализма, речь идет только о том, что Просвещение в собственном смысле было там эфемерным явлением, которое не сумело пройти все фазы, необходимые для превращения его в идеологию открытой конфронтации с традиционным режимом, будь то древнегреческий полис или централизованная монархия восточного типа. Но то, что оно там было, хотя бы и в рудиментарной форме, не приходится подвергать сомнению, знакомясь с фактами гонений на свободомыслие и трагической судьбы некоторых мыслителей. Кстати, такая практика превентивной войны с первыми проявлениями автономного мышления, стремящегося сбросить оковы религиозной ортодоксии, стала одной из причин (не главной, конечно) глубокого консерватизма социально-политической структуры стран рабовладельческого и феодального Востока.

Четкую последовательность фаз, из которых складывается генезис Просвещения, мы находим только в Западной Европе. Исходный пункт всего процесса — «теологический синтез» средневековья, т. е. христианское миросозерцание, в одинаковой мере свойственное и верхам, и низам и приведенное в систему (в том, что касается основных принципов) вековой работой схоластики, завершившейся к началу XIV столетия. Разумеется, эта систематика сама была поливариантной, но все-таки обеспечивала определенный идеологический консенсус относительно важнейших символов веры. Вихрь Ренессанса взбаламутил установившиеся взгляды, нанес первый удар схоластическому аристотелизму и оживил интерес к философии Платона, которая способствовала выработке новой познавательной установки, установки на математическое исследование природы в противоположность «качественной» физике Аристотеля. Уже Николай Кузанский (1401—1464) в первой половине XV в. отчетливо формулирует и тщательно обосновывает математическую модель, как он сам выражался, «ученого незнания»: «Вступая на проложенный древними путь, скажем вместе с ними, что если приступить к божественному (мирозданию. — М. К.) нам дано только через символы, то всего удобнее воспользоваться математическими знаками из-за их непреходящей достоверности»<sup>10</sup> От Кузанского же, видоизменившего античное понятие числа, прямая дорога ведет к Галилею<sup>11</sup> В бурлящем котле Ренессанса бродили самые разные идеи, дружески соседствовали несовместимые по их точному смыслу позиции, так что в целом эта эпоха дает нам живой исто-

рический образ того самого «совпадения противоположностей», в котором усматривал общую формулу Вселенной крупнейший философ Кватроченто. В то время математический рационализм у одного и того же философа причудливо соединился с мистическим интуитивизмом, проблески трезвого взгляда натуралиста — с «черной магией», алхимическим колдовством и фантастическими астрологическими выкладками. Все это уживалось под сенью христианского мирозерцания, вобравшего в себя и утонченную античную метафизику, и грубые народные суеверия языческого периода. Под влиянием новых общественных потребностей эта разнородная масса идей пришла в движение, все еще сохраняя общую связь противоречивых элементов. Последующее развитие обнаружило эти противоречия, выделило полярные моменты и привело к их открытому конфликту.

Реформация, провозгласившая устами Лютера принцип «оправдания только верой» (а не авторитетом традиции или «благочестивыми» деяниями во внешнем мире), показала пример самоопределения личности в сфере религиозного чувства. Через сто с небольшим лет Декарт возвещает автономию мыслящего субъекта, считая мышление (в очень широком понимании) сокровеннейшей сутью человеческого существа. Внутреннюю связь Декарта и Лютера разъяснил Фейербах, следуя указаниям Гегеля, неизменно связывавшего расцвет философии в Германии с духовным толчком Реформации<sup>12</sup> «Новая философия» означала, прежде всего, замысел строить на новом фундаменте и заново всеобъемлющую картину мира, не беря из прошлого ничего готового и все проверяя очевидностью для ясного ума (Декарт) или данными опыта (Бэкон). И на этом пути философская истина неминуемо рано или поздно должна была столкнуться с религиозными убеждениями, тем более что традиционная схоластическая форма примирения веры и разума была полностью скомпрометирована. Уникальным достижением метафизики XVII в. стала концепция физической реальности, радикально очищенная от наслоений антропоморфизма, основным проявлением которого была теологическая парадигма объяснения структуры мира, доведенная до совершенства крупнейшим систематиком античной классики Аристотелем.

Эта концепция физической реальности опиралась уже не только на умозрительно-философские соображения, подкрепляемые разрозненными фактами повседневного житейского опыта, — как, например, у Лукреция в поэме «О природе вещей», настоящей энциклопедии античного атомизма. Решающее значение имело то, что она теперь выростала из практики экспериментального исследования природы и становилась непререкаемой по мере прогресса этих исследований. Она предполагала принципиальное разграничение между подлинной реальностью и чувственной видимостью, которой довольствуется обыденное донаучное сознание. Так возникло понятие чистой объективности — материи, обладающей корпускулярно-механическими свойствами,

которая, воздействуя на органы чувств человека, вызывает в его сознании «фантомы» — призраки воображения, или, иначе говоря, всецело субъективные «вторичные качества». Из этих-то «вторичных качеств» и складывается все чувственное многообразие мира с его красотой и безобразием, внушающим то экстатический восторг, то ужас и отвращение. Стало быть, все краски вносятся в мир человеком и только кажутся свойствами самих вещей. Отсюда и основная проблема рационализма XVII в.: примирение механической картины природы с субъективным миром человека в целостном мирозерцании. Как мы знаем, XVII век — время грандиозных метафизических систем, создатели которых с великими усилиями добивались глобального синтеза, невозможность которого (при условии механистической интерпретации природы) была с самого начала ясна Декарту. Картезианство откровенно дуалистично и, чтобы объяснить соединение двух противоположных начал, вынуждено прибегать к трансцендентной сверхъестественной силе, сотворившей человека так, что в нем бессмертная душа заключена в преходящую конфигурацию материальных частиц. Таким образом, единство мира в «Боге лежит» и ничем иным гарантировано быть не может. При всех имеющихся различиях фактически то же самое решение вопроса мы находим у Спинозы и Лейбница, при том, что Спиноза — монист, а Лейбниц — плюралист. В философии Спинозы монизм гарантирован единственной субстанцией — «природой, или Богом», и мы были бы очень наивны, если б подумали, что для Спинозы «Бог» — всего лишь слово. Ведь основное уравнение спинозизма означает не только то, что бог природен, но и то, что природа божественна, ибо она бесконечно выше человеческого разума, способного ухватить в ней только два атрибута: протяженность и мышление, связанных между собой отношением соответствия. Откуда же это чудесное соответствие? — Оно воистине чудесно, как чудесна вся природа, которая объяснима только в своем механистическом аспекте, единственно доступном человеческому мышлению. Иными словами, параллелизм двух известных нам атрибутов задан самим устройством субстанции, и это обстоятельство, никак не оговоренные Спинозой, Лейбниц концептуализирует под именем «предустановленной гармонии» и тем самым, — как и Декарт, — явственно признает последним основанием единства мироздания существование сверхъестественного агента. Итак, космологический субстанционализм XVII столетия еще оставался теологическим, философский разум лишь видоизменил, но не посягал на религиозную идею, господствовавшую со времен средневековья. Новая концепция физической реальности, выросшая на осмыслении практики народившегося математического естествознания и описательно-аналитических наук о природе, еще входила в состав универсального метафизического синтеза, обозначая всего лишь аспект или изолированную сторону тотальной немеханической реальности. Но метафизический рационализм «века гениев» в себе самом содержал семена последующего разложения

собственной картины мира. Суть дела в том, что исходный методологический органон новой философии был проникнут неистребимым духом анализа, за который ратовали и Бэкон, и Декарт. Вот этот-то дух анализа, беспощадного разложения всех целостностей (как действительных, так и мнимых) на составляющие элементы и образует специфическую особенность интеллектуальной установки Просвещения. Но чтобы этот дух окончательно восторжествовал, нужно было подорвать самый фундамент рационалистической систематики картезианского типа — догматический онтологизм. Эту задачу и выполнил Локк — по крайней мере, на первых порах, а затем Кант завершил его дело, преодолев догматические предпосылки, молчаливо и неосознанно принимавшиеся и рационалистами XVII, и эмпириками XVIII в. Кант завершает Просвещение, сделав предметом философского осмысления саму практику просветительского критицизма. Поэтому он и поднимается над Просвещением, открывая новую эпоху философского сознания, в свете которого и обнаруживаются границы просветительского способа мышления и собственные этого способа мышления «предрассудки». Так кантовский критицизм образует «верхнюю границу» просветительской формации мышления, а локковская эмпирическая теория идей, с которой начинаются многочисленные исследования «естественной истории души», составившие особенность XVIII в., — «нижнюю границу» этой формации. Было бы, однако, неправильно целиком укладывать Просвещение в русло одного столетия: здесь, как и везде, теоретическое и логическое не полностью совпадает с историческим и эмпирическим. Этому не приходится удивляться, ибо на такое совпадение может надеяться только гегельянец старого закала да методологическая невинность, в простоте душевной принимающая свои представления о вещах за сами вещи. «Просвещение» как стадийное понятие исторической культурологии есть теоретический конструкт, охватывающий ряд содержательных признаков, мыслимых в единстве, и, естественно, что при наложении этого понятия на эмпирическую действительность то тут, то там возникают «зазоры», несовпадения, хронологические и смысловые. Так, например, современник английской революции и реставрации Стюартов Т. Гоббс еще при жизни Декарта разработал основные принципы последовательного материализма на основе механической интерпретации Вселенной и предвосхитил Локка, Юма и Кондильяка в анализе «человеческой природы», ее психических и когнитивных состояний. К тому же в самом известном своем сочинении «Левиафан» он широко пользуется метафорой света и тьмы для разъяснения соотношения истинных и ложных воззрений, причем он называет «царством тьмы» католическую церковь вместе с ее идеологическими адептами<sup>13</sup>. Стоит только распространить эту оценку на христианство в целом, и мы как будто в салоне парижских материалистов, только без их остроумных выходок и фривольных шуток. Ничто не мешает считать Гоббса просветителем, если бы не его приверженность абсолютизму без

всяких оговорок и смягчающих эпитетов вроде слова «просвещенный», которое стало так популярно спустя сто лет после выхода «Левиафана».

С другой стороны, островки Просвещения заметны и в общественной жизни XIX в. Во Франции это Дестю де Траси (1754—1838) и его последователи, так называемые идеологи. Главный труд его «Элементы идеологии» (1817—1818 гг.) представляет собой энциклопедию просветительских воззрений, но в логически упорядоченной, а не хаотически алфавитной форме. Дестю начинает с модификации кондильяковской теории идей (само слово «идеология» берется в буквальном смысле «учения об идеях»), а кончает системой экономических взглядов. В Англии получило распространение движение утилитаризма, крупнейший представитель которого И. Бентам (1748—1832) непосредственно отталкивается от Гельвеция, считая личный интерес основной пружиной человеческого поведения. В то же время Джеймс Милль (1773—1836) — отец знаменитого Дж. С. Милля (1806—1873) — довел почти до совершенства идеи психологического ассоцианизма, которые расцвели на философской почве XVIII столетия в трудах Д. Гартли (1705—1757), Д. Юма (1711—1776), Дж. Пристли (1733—1804). Каковы бы ни были различия в их взглядах, все они — приверженцы аналитического подхода к «человеческой душе», начатого Локком. У Дж. Милля само название основного произведения — «Анализ человеческого ума» (1829) — выдвигает на передний план методологическую особенность подхода.

Совсем особую, большую и важную тему составляет Просвещение в России. Мы лишены возможности трактовать эту тему сколько-нибудь развернуто, но в разных разделах нашего труда мы ее, хоть мельком, затрагиваем. Здесь же отметим, что и в России Просвещение переходит в XIX столетие и находит ярчайшее проявление в движении декабристов. «С точки зрения глубинных, ценностных и идейно-теоретических основ мировоззрения декабристы были просветителями — сторонниками знания, свободомыслия, антифеодальной направленности. По всему складу своей жизни, даже по многим внешним признакам декабристы являли собой ярко выраженный тип радетеля просвещения, энциклопедиста, исследователя-новатора и миссионера культуры. Политическим эквивалентом декабристского просветительства были достаточно последовательный буржуазный демократизм, решимость заменить феодально-монархические институты у себя в стране „разумными“ учреждениями по образцу английской или американской буржуазных конституций»<sup>14</sup>

Но все же применительно к европейской культуре именно XVIII век в наибольшей степени окрашен всесторонним, глубоким и длительным влиянием просветительской идеологии, достигшей наивысшего расцвета во Франции. Поскольку сущность любого явления лучше всего выступает в наиболее развитой форме его, то в дальнейшем мы сосредоточимся исключительно на анализе французского феномена интересующего нас стиля мышления.



## 2. Просвещение как особая идеологическая формация

До сих пор мы занимались главным образом формально-логической обработкой понятия, вычленением и краткой характеристикой ряда содержательных признаков, отличающих «просвещение» как стадийное понятие историко-философского и культурологического исследования. Но логика исследования, как мы знаем, требует идти дальше — к систематизации абстрактных моментов во внутренне расчлененную упорядоченную целостность, которая хотя и представляет собой упрощающую идеализацию — теоретическую модель — действительности, но отражает последнюю, как подчеркивал В. И. Ленин, «глубже, вернее, *полнее*»<sup>15</sup>. С философской точки зрения, подлинное проникновение в предмет достигается тогда, когда удается в той или иной степени воспроизвести связь целого. Это особенно важно в сфере социально-исторической. Правда, погоня за целым таит в себе опасность гегельянского гипостазирования мысли и подмены реальным, такой сложной, противоречивой и непричесанной, вымысленным единством. Надежнее, конечно, держаться единичностей, т. е. в нашем случае взглядов отдельных философов, которых традиция причисляет к просветителям. Не потому ли в нашей литературе о Просвещении преобладает стиль очерковых характеристик: философы проходят один за другим, и каждый рассматривается сам по себе, а о том, что их объединяет, говорится скороговоркой в начале и в конце. Нет недостатка в работах, трактующих о «французском материализме», но это далеко не то же самое, что «французское Просвещение», и не только потому, что не все просветители были материалистами: сами эти понятия различны по смыслу, по способу образования, по тому «срезу» действительности, который осуществляется в них. Эти смысловые различия уже должны быть ясны из предыдущего, из предварительного понятия о Просвещении, только что развитого нами. Повторяем: суть дела не только в том, что понятие «просвещение» шире, чем понятие «материализм» (мы имеем в виду, конечно, локально-французские характеристики соответствующих явлений), сами предметные интенции этих понятий различны. Ведь материализм предполагает определенный ответ на основной вопрос философии об отношении мышления к бытию, а просвещение по своему исходному, «корневому» смыслу есть не что иное, как распространение знаний и борьба с предрассудками, т. е. нечто несравненно более конкретное и сложно-составное, какое-то сплетение интеллектуальных мотивов, среди которых обязательно присутствует (хотя и в разной степени) и материалистическая тенденция. Вот это сплетение мотивов в их органическом сращении и нужно попытаться воспроизвести, чтобы Просвещение предстало перед нами не как простой агрегат мнений таких-то и таких еще философов, а как исторически определенная форма мировоззрения, единая идейная платформа, на которой развертывалось творчество блестящей плеяды индивидуальностей.

Заслуга первого рассмотрения Просвещения как единой мировоззренческой установки принадлежит Гегелю. В «Феноменологии духа» — это одно из «формообразований сознания», которое сначала создает, а потом преодолевает божественная идея на пути к абсолютному знанию. Но в рамках общей мистификации Гегель показал сложную диалектическую связь Просвещения с действительным миром, из которого оно происходит и идеальным восполнением которого оно является. «Мир этого духа распадается на два мира; первый мир есть мир действительности, или мир самого отчуждения духа, а второй мир есть мир, который дух, поднимаясь над первым, сооружает себе в эфире чистого сознания. Этот второй мир, противоположный указанному отчуждению, именно поэтому от него не свободен, а скорее, есть только другая форма отчуждения, которое в том и состоит, что обладает сознанием в двоякого рода мирах, и которое объемлет оба»<sup>16</sup> В общественном сознании той эпохи Гегель усматривает структуру двойного отчуждения: действительный мир уже есть продукт отчуждения, отчуждения «образованной индивидуальности» от ее «природного бытия», т. е. что-то искусственно выделившееся и противостоящее стихийно сложившемуся и от века существующему. Но этот мир оказывается «саморазорванным», и конституирующие его силы — «власть и богатство» — не соответствующими их действительной сущности. «В этом мире на опыте узнается, что ни действительные сущности власти и богатства, ни их определенные понятия — хорошее и дурное, сознание благородное и низменное — не обладают истиной, а все эти моменты скорее извращаются друг в друге, и каждый есть противоположность самого себя»<sup>17</sup> Это ситуация социального кризиса, который является одновременно и духовным кризисом — извращением фундаментальных понятий, конституирующих личность, перевертыванием основной ценностной шкалы, когда ценности и антиценности меняются местами и под видом «хорошего» утверждает себя «дурное», а «низменное» рядится в ризы «благородства». Гегель, таким образом, с присущей ему глубиной исторического понимания обращает внимание на общий социокультурный фон, или, вернее сказать, социокультурный контекст, в котором возникает и живет Просвещение. Привычные формы жизни и мышления утратили свою разумность и превратились в пустые слова, отчужденные от своего смысла. Так язык становится преимущественной формой отчуждения в сфере кризисного сознания. Старые слова по-прежнему звучат как некий омертвевший ритуал общения, а в мире действительности воцаряется «хаос», поскольку старый язык для него уже не годится, а новый еще не возник.

Здесь-то и возникает новое сознание как отчуждение отчуждения, т. е. снятие действительного мира и его извращенного сознания в «чистом сознании», которое тут же раздваивается на «здравый смысл» и «веру». «Первый момент есть чистое здравомыслие как сосредоточившийся в самосознании духовный процесс. . . но собственный предмет здравомыслия есть только чистое

„я“ Если чистое здравомыслие не покидает самосознания, то вера имеет свое содержание. Вера, тем самым, есть чистое сознание сущности, т. е. простого „внутреннего“ Благодаря этому. происходит то, что сущность веры опускается из мышления в представление и превращается в сверхчувственный мир, который по существу есть некоторое „иное“ самосознания»<sup>18</sup> Говоря проще, итог этого внутри себя раздваивающегося снятия отчуждения — уход в самосознание, к собственному Я, и одновременное движение в противоположном направлении — к „иному“ этого Я. Итак, самосознание и его „иное“, или „здоровый смысл“ и „вера“, — таковы исходные предпосылки специфической ментальности Просвещения. Однако раздвоение чистого сознания есть возникновение борьбы между двумя его составляющими сторонами: здоровый смысл ополчается на веру и жаждет вытеснить эту последнюю из ее собственного домена. Поэтому собственно Просвещение начинается с экспансии здравого смысла как в действительность с ее разорванным извращенным сознанием, так и в сферу «чистого сознания», т. е. как теоретическая критика религиозных суеверий. Таким образом, жизненный нерв этой новой эпохи сознания и свойственный ей способ бытия образуют конфликт здравого смысла с религиозными представлениями, и в этом Гегель был, безусловно, прав. Именно эта полярность оттягивала в единый комплекс самые разнородные воззрения и придавала реальное (а не задним числом конструируемое) единство многочисленным оттенкам мнений, которые всегда существовали в разношерстном лагере просветителей.

И в этой борьбе Просвещение создало свой собственный «образ врага», собственное понятие религии, адекватное собственным концептуальным средствам, которые Гегель резюмирует в понятии «здоровый смысл». Оказывается, что «иное» (вера) здравого смысла есть его собственное иное, т. е. отчужденный здоровый смысл, который, в свою очередь, рассматривается как самостоятельное индивидуальное самосознание, порождающее свое содержание из собственного Я. Точно таким же образом (благодаря сознательному умыслу Я) возникает — по учению просветителей — и сама вера. «Прежде всего просвещение. выставляет против веры утверждение, что ее абсолютная сущность есть сущность ее сознания как некоторой самости (принадлежности индивидуального сознания. — М. К.), или что эта сущность порождена сознанием. Но изолированное действие (порождающего индивидуального сознания. — М. К.), противоположное в-себе-бытию (абсолютной сущности. — М. К.), есть случайное действие и как представляющее действие (деятельность представления. — М. К.) есть порождение фикций — представлений, которые не существуют в себе; и оно так и рассматривает содержание веры»<sup>19</sup> В этом порождении веры участвуют три «действующих лица»: злоумышленники-жрецы, одураченная толпа и деспотический произвол, в интересах которого и действуют обманщики-жрецы. Симптоматично, что Гегель за теоретической

ошибкой (антиисторическое объяснение генезиса религии) просмотрел несомненную историческую истину, найденную просветителями: теснейшую связь институционализованной религии с политическим деспотизмом в последней стадии его (деспотизма. — М. К.) существования. Эта связь приобрела особенно зловещую форму в последние сто лет существования старого режима во Франции. Но Гегеля извиняет то, что в «Феноменологии духа» предмет исследования составляют не исторические реалии, а «эпохи сознания», рассмотренные в их специфической целостности и в диалектической преемственности. Именно этот замысел и делает такой полезной экспликацию рационального смысла его феноменологических характеристик.

Борьба с суевериями выявляет негативный аспект Просвещения, но оно имело и положительное содержание, которое Гегель не преминул выявить. Отвергая фикции религиозного сознания, здравый смысл по-своему определяет то «иное», с которым имеет дело индивидуальное самосознание, — субъект этого здравого смысла. Запредельная сознанию действительность определяется как «чувственная достоверность», а это значит, что самосознание подходит к окружающему миру эмпирически. В поисках общей основы эмпирического многообразия эмпирическое сознание как субъект Просвещения снова раздваивается: одно направление находит эту основу в бескачественной материи (поскольку качества суть лишь субъективные способы освоения потусторонней реальности), а другое — как бы застывает на простом признании непостижимой потусторонности как последнего иррационального факта эмпирической данности. Нетрудно догадаться, что первое направление есть не что иное, как материализм, а второе — действительский скептицизм. Но диалектика, внутренне присущая Просвещению как особой мировоззренческой установке, не успокаивается на раздвоении, которое всегда у Гегеля является лишь промежуточной фазой, а достигает завершенности лишь в синтезе первоначально разделившихся моментов. Эти моменты поляризованной целостности просветительского сознания суть, как мы помним, «яйность» самосознания и потустороннее «иное». Самосознание пыталось аннигилировать трансцендентность иного, поглотить его, но смогло лишь фальсифицировать это последнее, объявив его собственным созданием. Но, сделав эту подстановку, оно тем самым вернулось к своей собственной «самости», натолкнувшись на непреодолимую границу, отделяющую посюстороннее от потустороннего. Обогатив себя опытом неустранимости иного, самосознание тем самым поднимается на позицию «бытия-для-иного» и впервые обретает для себя прочный предметный мир, который нерастворим в деятельности самосознания, с одной стороны, и вместе с тем определенным образом опредмечивает трансцендентное, ранее ускользавшее от сознания, — с другой. «Какой бы дурной ни казалась полезность вере, или сентиментальности, или же абстракции, которая называет себя спекуляцией и которая за собой закрепляет в-себе-бытие (превращает абстрак-

ции в реальность. — М. К.), — в полезности чистое здравомыслие завершает свою реализацию и есть для себя самого свой предмет, которого оно более уже не отрицает и который также не имеет для него значения пустоты или чистой потусторонности»<sup>20</sup>

Наконец-то Просвещение создает свой собственный предметный мир, который, однако, пока что существует только в мысли, т. е. как интеллектуальная конструкция, воплощающая на бумаге новую систему ценностей, осью которой является польза. Попробуем теперь проверить справедливость заключения спекулятивного философа, ибо гипноз имени часто служит источником самых грубых ошибок, и это несмотря на предупреждения учебников логики. Посмотрим, добился ли Гегель в этом случае того единства логического и исторического, в котором видел уникальное преимущество своей системы. Вместе с тем интересно и другое: дают ли что-либо эвристически ценное диалектико-логические категории для лучшего понимания исторических фактов или они демонстрируют «лишь пустой формализм» (этот грех Гегель сам замечал за другими философами, в частности за другом своей юности Шеллингом). Вообще же говоря, методологический смысл принципа единства логического и исторического как раз и заключается во взаимном обогащении, когда логическое помогает прояснить смысл исторического, а историческое, в свою очередь, утверждает жизненность и границы эмпирической применимости логического.

Гегель рассматривает Просвещение как отчуждение «мира образованности» от исторически сложившихся отношений действительности, как негацию, которая в то же время остается связанной тысячами нитей с действительностью, от которой отталкивается и которая ее же породила. И этот подход сразу же вводит в круг противоречий, создавших специфическое «поле напряжения» просветительской мысли. Структура отчуждения проявлялась в этой формации мысли многообразно. Прежде всего — в критической установке по отношению к «старому режиму», его социальной организации и идеологической легитимации. Этот характер концентрированного социального критицизма составляет, конечно, исходную социокультурную характеристику Просвещения. Это время породило и специальную идеологическую форму социального критицизма — взгляд со стороны путешествующего чужестранца, либо обладающего просвещенным умом, либо, напротив, совершенно не испорченного цивилизацией простосердечного естественного человека — «дикаря». «Персидские письма» Монтескье и «Простодушный» Вольтера — классические образцы применения этого литературного приема, который на самом деле гораздо больше, чем только литературный прием. Это изменение познавательной установки, позволяющее по-новому посмотреть на привычное и примелькавшееся как на экстравагантное или, во всяком случае, — проблематичное. (Двумя столетиями позже В. Б. Шкловский назвал этот прием

«остранением», а после него Б. Брехт «очуждением»<sup>21</sup>.) Вот как вольтеровский герой — индеец, очутившийся волею судеб в парижском «свете», — объясняет любопытствующим свое прозвище: «Меня всегда называют Простодушным, — отвечал гурон, — потому что я всегда имею наивность говорить то, что думаю, — так же, как делать все, что хочу»<sup>22</sup>. Таково кредо «естественного человека», не испорченного «цивилизацией», и здесь видно, как Вольтер, в целом неодобрительно относившийся к нападкам Руссо на цивилизацию, пользуется в разоблачительных целях антизой здоровой простоты и просвещенной испорченности, обязанной своей популярностью именно «женевскому гражданину». Однако обличение Вольтера недаром выливалось в смех, а не гневную инвективу, он бичевал пороки цивилизации, а не ее устои (частную собственность, прежде всего), он видел только одну сторону Просвещения — распространение знаний и вытеснение суеверий — и с осторожностью наученного горьким опытом скептика относился к любым крайностям, чего бы они ни касались: религии, политики или самой природы человека, которую он тоже не склонен был идеализировать в отличие от Руссо с его восторженной чувствительностью. Как представитель партии «золотой середины» Вольтер и стал наиболее типичной, «репрезентативной» фигурой французского Просвещения. Недаром давно заметили и много раз повторяли, что XVIII век во Франции был «веком Вольтера» — в такой же степени, как XVII — «веком Людовика XIV». В это время были философы глубже, чем он (например, Дидро), были философы с более солидной научной подготовкой и творческим вкладом (например, Даламбер), наконец, — социальные теории такого масштаба, что без них не обходится ни одна история общественной мысли (например, Монтескье). И все же именно Вольтер в первую очередь заслуживает имени просветителя *par excellence*, прежде всего, потому, что он — гений популяризации, распространения полезных знаний в самых различных областях, как говаривали наши предки, «человеческой любознательности».

Чего он только не знал, и о чем он только не писал! Достаточно сказать, что он первый познакомил широкие слои французской читающей публики с ньютоновской системой физики и тем способствовал окончательному вытеснению картезианской физики из теоретического сознания своих сограждан. Но вместе с картезианством он нанес удар и по монистическому материализму: эта связь не всегда улавливается в нашей литературе, когда считают возможным говорить о «деистическом материализме Вольтера». Да, существует грандиозная машина мироздания, основные законы которой установил Ньютон, но есть и незримая сила, приводящая всю машину в действие. Апелляцией к самодвижению Вольтер не соблазнялся, ибо ясно видел, что материя в физическом (ньютоновском) смысле таким свойством обладать не может — так же, как и не обладает свойствами жизни и сознания. В этих решающих пунктах он и вступил в полемику с «Системой

природы» Гольбаха. «Не есть ли жизнь некоторая организация, обладающая чувствованием? Но вывести эти два свойства из одного только движения материи с достоверностью невозможно; а если это невозможно доказать, то зачем утверждать (как это делает Гольбах. — М. К.). Этот автор утверждает, что слепая материя может породить разумную жизнь. Не имея разума, про-извести на свет существа, которые им обладают? Мыслимо ли это?»<sup>23</sup> Несогласие с Гольбахом, как мы только что убедились, затрагивает суть материалистического решения основного вопроса философии, ведь материализм состоит не просто в том, чтобы «признавать материю» (и христианская философия «признает материю», как разъяснял сорок лет назад известный борец за мир Х. Джонсон), а в том, что сознание и жизнь считаются порождением материи, и с этим тезисом как раз полемизирует Вольтер. Но он же был последователем Локка, — могут возразить мне, — а это — доподлинный материалист. — Не будем вдаваться сейчас в анализ воззрений Локка, хотя невозможно удержаться от напоминания, что Локк признавал существование бога, притом бога христианства, т. е. того самого, с которым всю жизнь боролся Вольтер, не говоря уже о французских материалистах. — Значит, не таким уж робким учеником Локка был «фернейский патриарх». Но главное в другом: Вольтер отнюдь не старался быть последовательным в своих философских воззрениях и, самое удивительное, считал это своим достоинством. «Друг мой, — писал Вольтер, — я всегда был эклектиком; я брал из самых различных школ все, что мне казалось наиболее подходящим»<sup>24</sup> Склонность к эклектизму не ограничивалась каким-либо одним мыслителем, в той или иной мере она была общим свойством просветительского свободомыслия, ибо выражала протест против окаменевшей традиции официозной идеологии, державшейся на мертвом авторитете далекого прошлого. Эклектицизм в этих условиях был равнозначен критическому пересмотру традиции, отбору жизнеспособных элементов идейного наследия прошлого и комбинированию этих элементов в некоторую общую платформу, ни в коей мере не претендовавшую на абсолютное прояснение смысла мироздания и «последних оснований» бытия и познания, что было характерно для рационализма XVII в. Изменение стиля мышления и отказ от построения глобальных систем, претендовавших на математическую достоверность своих выводов, произошло в решающей степени под влиянием ньютоновской физики. Один из крупнейших историков философии нашего времени, Э. Кассирер, справедливо отмечает: «Ньютоновский путь был путем анализа, а не чистой дедукции. Движение мысли, следовательно, идет не от понятий и аксиом к феноменам, а наоборот. Наблюдение дает данное; принцип, закон — то, что требуется найти. Такова новая методологическая программа, которая наложила отпечаток на все мышление XVIII в. Духом систематичности не пренебрегали, но тщательно отграничивали его от духа системы»<sup>25</sup>

Итак, просветители придерживались того взгляда, что мышле-

ние требует систематичности, иначе оно вообще не могло бы считаться мышлением, тем более научным, но систематичность эта не должна выходить за пределы научных данных и притязать на абсолютную завершенность знания. Иными словами, просветители стояли за систему в научном смысле этого слова, решительно отвергая «систему» в умозрительно-философском — метафизическом смысле. Очень ясно происшедший в этом отношении сдвиг характеризует П. П. Гайденко: «В XVIII в. меняется понятие метафизики: последняя превращается из самостоятельной науки, причем науки высшей, какой она была в XVII в., в прикладное учение о принципах и понятиях естествознания, которые она должна систематизировать задним числом. Метафизика, таким образом, превращается в методологию»<sup>26</sup> «Трактат о системах» Кондильяка, «Мысли к объяснению природы» Дидро, «Предварительное рассуждение» Деламбера в «Энциклопедии» подтверждают правоту этой оценки. Следовательно, просветительство отворачивается от догматического системотворчества, стремясь усвоить дух науки, понятой уже не в смысле математической парадигмы Декарта—Лейбница, но экспериментально-математического естествознания. Вот почему гегелевское сведение просветительского образа мыслей к «чистому здравому смыслу» упрощает суть дела, хотя без здравого смысла ученый, конечно, не обходится, особенно в борьбе с обветшавшими догмами, прежде всего с догмами религиозного сознания. Но здравый смысл действительно стал боевым лозунгом просветителей в их наступлении на твердыню деспотизма и клерикализма. Основную функцию этого понятия как раз выясняет сопоставление с идеей «естественного света разума», с которой мы начали предварительное определение нашего предмета. Это все то же ясное и отчетливое мышление Декарта, руководствующееся собственным критерием достоверности, т. е. опирающееся на непосредственное усмотрение субъекта, самостоятельно принимающего решение о том, что истинно и что ложно, на основе опыта и логики. Специфика XVIII в. — в том, что это понятие интерпретируется по преимуществу в духе социально-идеологического критицизма, которому был совершенно чужд Декарт. Между тем через сто лет после его смерти имя философа во Франции уже прочно ассоциировалось с обличением прогнивших устоев общественного порядка. Ж. А. Кондорсе, будущий идеолог жирондистов, в речи при вступлении во французскую Академию противопоставил «философов» и «экономистов»: экономисты изыскивают средства усовершенствовать общество, философы же нападают на предрассудки, нетерпимость, тиранические законы, произвол социальных различий, опасные притязания сословий и т. п. Здесь уместно замечание общего порядка: эпоха Просвещения в историко-философском процессе приобретает особое значение, потому что высвечивает и выдвигает на передний план социально-критическую функцию философского мышления, издревле ему присущую, но не всегда явственно заметную в периоды системосозидательной работы.



Отсюда антитезы природы и существующего социального порядка, который отклоняется от «природы» под воздействием «суеверий» и потому должен быть преобразован в соответствии с ее «вечными законами». Лозунг социальной справедливости и счастья, земного, а не загробного, в просветительской редакции принял вид требования восстановить права угнетенной природы. Таким образом, природа задает норму общественного преобразования, критерий оценки любого социального порядка, будь то исторически сложившийся строй или воображаемый уклад «года две тысячи четыреста сорокового», как в одноименном романе Луи-Себастьяна Мерсье. Роман этот открывается заявлением: «Всеобщее благоденствие — вот предмет желаний философа. Под этим словом, коим, конечно, злоупотребляли, разумею я человека добродетельного и чувствительного, который хочет счастья для всех, ибо имеет ясное представление о гармонии и порядке. Утомившись лицемерием зла, он горько сетует; ему приписывают мрачный нрав; это несправедливо. Философ знает, что зла на земле предостаточно, но в то же время он постоянно держит в мыслях прельстительное понятие совершенства, которого может и, более того, должно достигнуть разумное человечество»<sup>27</sup> Эта книга, опубликованная впервые в 1771 г., пользовалась огромным успехом у современников, что и делает из нее документ эпохи, а не эпизод биографии литератора. По мнению автора, между прочим, для достижения счастья человечеству потребуется лет семьсот (для получения этой цифры достаточно сравнить дату первой публикации романа с его названием). Весьма реалистическое представление о темпах социального прогресса, не правда ли?

Итак, человек и общество включены в общий порядок природы, но как это может быть, если природа являет себя в постоянной смене состояний, а общественная жизнь никогда не остается надолго в одних и тех же формах. Иными словами: как охватить историю общим порядком природы? В самой середине XVIII в. А. Р. Тюрго, будущий министр-реформатор, безуспешно пытавшийся спасти монархию от революции, в нескольких начальных фразах своей сорбоннской речи сформулировал эту проблему и дал намек на ее решение. «Явления природы, подчиненные низменным законам, заключены в круге всегда одинаковых переворотов. Все возрождается, все погибает; и в последовательных поколениях, через которые растения и животные воспроизводятся, время в каждый момент только воссоздает образ того, что оно само разрушило. Последовательное движение людей, напротив, представляет из века в век всегда меняющееся зрелище. Разум, страсти, свобода беспрестанно порождают новые события. Все эпохи сплетены цепью причин и следствий, связывающих данное состояние мира со всеми предшествующими состояниями»<sup>28</sup> Последнее предложение цитаты и указывает вывод из затруднения: историю можно приобщить к природе, включить в общий порядок, если обнаружить ее законы.

Человеческая субъективность («разум», «страсти», «свобода»)

не препятствует существованию социальных законов, но только делает возможным и неизбежным отклонение человеческого поведения от них. Исчерпывающие разъяснения на этот счет дает Монтескье. «Но мир разумных существ еще не управляется с таким совершенством, как мир физический, так как хотя у него и есть законы, по своей природе неизменные, но он не следует им с тем постоянством, с которым физический мир следует своим законам. Причина этого в том, что отдельные разумные существа по своей природе ограничены и потому способны заблуждаться и что, с другой стороны, им свойственно по самой их природе действовать по собственным побуждениям»<sup>29</sup> Так разрешается антиномия природы и истории, казалось бы, совершенно в духе натурализма, но поостережемся пока что с окончательным выводом, ибо еще предстоит выяснить общий смысл самого понятия природы, которым пользовались просветители.

Можно было бы подумать, что просветительское понятие природы эквивалентно обычным естественнонаучным представлениям на уровне того времени, и, разумеется, это верно, но только до определенной степени. Кто отождествляет взгляды Спинозы и Дидро, тот, попросту говоря, не понимает различия между XVII и XVIII вв. Аналогичным образом и кредо духовных вождей XVIII столетия нельзя отождествлять ни с позитивизмом, ни с естественнонаучным материализмом XIX—XX вв., хотя мы вправе рассматривать энциклопедистов как предшественников и того и другого. В XVIII в. понятие природы не было еще в полной мере «позитивным», т. е. выдержанным в духе наук о природе. И вот почему. Следы рационалистической метафизики прошлого века еще различимы в построениях крупнейших писателей новой эпохи. Вот епископ Фенелон (1651—1715), одно время воспитатель «принца крови» при дворе «короля-солнце». Его роман «Приключения Телемаха» вышел в свет как раз на рубеже веков, в 1699 г., и сама хронология становится здесь символической: это последняя книга «века Людовика XIV» и первый манифест «века Вольтера». «Приключения Телемаха» — «роман воспитания», как «Эмиль» Руссо или диалог Гете о Вильгельме Мейстере, но сохраняющий еще форму античного эпического повествования о злоключениях героя и его торжестве над врагами и неблагоприятными обстоятельствами. Среда, где действует герой, и есть «природа», обладающая всеми красками, которые пытались отнять у нее механистическое мирозерцание, преображенная поэтическим взглядом, открывающим в ней и красоту, и грозное величие, ужасную оргию смерти и радостный праздник возрождения, периодичность которых и образует мировую гармонию. Есть у Фенелона и своя утопия: в своих странствиях Телемах попадает на Крит, где «земля, эта добрая мать, умножает свои дары в зависимости от числа своих детей, пожинаящих плоды своего труда. Честолюбие и жадность людей — единственные причины их несчастий. Если бы только они захотели жить просто и удовольствоваться удовлетворением своих подлинных нужд, повсюду бы установи-

лись изобилие, радость, мир и согласие. Все это и понял Минос, мудрейший и лучший из королей. И все, что вы увидите самого удивительного на этом острове, — результат его законов»<sup>30</sup> В одном абзаце сжаты излюбленные темы всего последующего столетия и, главное, — просматривается связь основных идей, составивших впоследствии программу века Просвещения. Строй гармонии — конечная цель, но для этого люди должны жить «по природе», т. е. так, как велит природа, которая сама по себе благодатна, да только люди нарушают ее законы своим своеволием.

Чтобы вернуть человека к природе, нужно пробудить в нем сознание «подлинных нужд», а это может сделать только воспитание. Воспитание должно раскрыть перед человеком «кодекс природы» — так, кстати, назвал свое самое популярное произведение, появившееся в 1755 г., теоретик утопического коммунизма Морелли. Но представление об общем своде законов, начертанном самой природой в сердцах людей, типично и существенно для того времени. Исторически оно примыкает к традиционной идее «естественного закона», которая восходит к стоикам, а затем соединяется с иудео-христианским понятием «божественного» закона, ниспосланного людям (различия между иудаистским и христианским понятиями «закон» мы здесь касаться не можем). С Гуго Гроция решительно начинается процесс секуляризации понятия «естественного закона», и в интересующее нас время естественный закон уже становится таковым в буквальном смысле слова, т. е. место сверхъестественного создателя занимает природа, берет на себя функции благодетеля рода человеческого. Но нужен разум, чтобы усвоить ее предначертания и соответствующие учреждения, чтобы провести их в жизнь. Разум не может противоречить природе, потому что он-де ее собственный голос, а природа, в свою очередь, гарантирует незыблемость и вечность его «истин». Таков, в самых общих чертах, просветительский символ веры, в котором мотивы естествознания странным образом (странным для нас, современников научно-технической революции) сплетались с этико-эстетическими и даже политическими, потому что политика тоже должна была быть «естественной» («Естественная политика» — главный труд Гольбаха по социальным вопросам), а это последнее, в частности, означает, как свидетельствует тот же Фенелон, что «высшее и совершенное управление заключается в том, чтобы править теми, кто сам управляет»<sup>31</sup>

«Естественная политика» предполагает также, что «все люди — братья и должны любить друг друга», а «короли правят не для своей славы, но для блага народов»<sup>32</sup> Аналогичные положения легко найти и у профессиональных философов, но мы берем литератора за источник сведений именно потому, что его-то книга, как нам доподлинно известно, имела самое широкое хождение во всех слоях «образованного общества». «Телемахиду» (под этим названием ее перевел на русский язык В. К. Третьяковский)

читали, хвалили и перечитывали и монархи, и министры, и верно-подданные, у одних она вызывала ярость, как, например, у Людовика XIV и его ближайшего окружения, у других, в частности у Фридриха II и «северной Семирамиды», — восхищение, показное или искреннее, сейчас уже невозможно определить, но ее «все» знали и обсуждали, чего нельзя сказать о каком-либо философском трактате. Сейчас нам точно известно, например, что огромной своей популярностью Руссо был обязан главным образом «Новой Элоизе», а не «Общественному договору», хотя историки философской и общественной мысли регулярно утверждают противоположное, ибо впоследствии в мнении потомков произошла переоценка сравнительного значения этих сочинений<sup>33</sup>. Характерную ошибку этого типа отметил еще Дж. Вико в трактате «Основания новой науки об общей природе наций», который оценили по достоинству только через столетие: ученые думают, будто то, что им представляется важным и существенным, было столь же важно и для людей прошлого, взгляды которых они изучают. Разумеется, всегда следует различать ретроспективную оценку прошлого в зависимости от задач сегодняшнего дня и попытку реконструировать сам «способ представлений» (Маркс) эпохи безотносительно к последующему отбору потомков.

Эти две позиции по отношению к прошлому можно обозначить с помощью терминологии немецкой классической философии как установка «для нас» и установка «в себе», или «телеологический» и «имманентный» подходы. При «телеологическом» подходе мы из прошлого отбираем только то, что получило развитие в настоящем, причем само настоящее в его принципиальном характере определяется субъектом исторической ретроспекции в соответствии со своими представлениями. Классический пример телеологического подхода дает учение Гегеля, пьедестал которого образует (по замыслу автора системы) всемирный историко-философский процесс: как «все дороги ведут в Рим», так и все идеи — к системе абсолютного идеализма. Конечно, в такой откровенной форме догматический глобализм сейчас ни у кого не получит поддержки, но пережитки его сплошь и рядом дают о себе знать, когда Канта представляют только как ступень к Гегелю или то же Просвещение — как пролог эволюционистского позитивизма в духе О. Конта и Г. Спенсера. Каждое явление и социально-исторического, и духовного мира имеет значение и само по себе, т. е. безотносительно к последующим, вопрос в том, можем ли мы его познать: ведь все равно мы познаем из современности со всеми предпосылками, свойственными именно нашему мышлению. И все же эта установка на изучение самодовлеющей имманентности не только возможна, но и на каждом шагу осуществляется, и даже на уровне обыденного сознания (без всякой теоретической рефлексии). Нужно лишь сознательно дистанцироваться от собственного Я с его готовыми схемами и погрузиться в предмет, стараясь составить себе о нем возможно более полную и внутренне связную картину. Требование полноты и внутренней связности

как раз и предохраняет от телеологического селекционизма, подходящего к эмпирии избирательно, сознательно отсекая все, что не укладывается в схему. С другой стороны, сам имманентный подход никогда не достигает идеала и в лучшем случае представляет собой попытку отобразить предмет в виде диалектически упорядоченного многообразия, не лишённого, однако, противоречий, отражающих реальные сдвиги общественного сознания.

Так и центральное понятие просветительской идеологии оказывается внутренне противоречивым, причудливо соединяющим давнюю традицию эстетически-морального космоса с преобладающей тенденцией радикальной деантропоморфизации. В понятии природы идея физической реальности, понимаемая то механистически, то органицистски, окрашена аксиологически, и отвлечься от этой «окраски» можно только с помощью того, что мы только что назвали «телеологическим селекционизмом». Природа просветителей не только физическая, но и морально-политическая и эстетическая реальность, хотя, конечно, ни о какой реставрации иерархически устроенного «по степеням совершенства» космоса не может быть и речи. Концепция онтологических градаций мироздания играла определенную роль в немецком Просвещении, прежде всего через Х. Вольфа, эмиссара лейбницево́й философии, и в раннеанглийском Просвещении у Шефтсбери, сформировавшемся под влиянием «кембриджских платоников» и, в свою очередь, оказавшем воздействие на А. Попа, чей идиллический взгляд на природу и человека одно время так нравился Вольтеру. У Попа платонизм Шефтсбери превратился в стандартный деизм, воспевавший премудрость творца ньютоновского мироздания, в котором оставалось немало загадок, оправдывающих апелляцию к сверхъестественному агенту. По-видимому, деистическое мирозерцание было главным источником идеализации природы, свойственной просветителям. Пример Руссо здесь наиболее показателен. Другой причиной этого стала сама антиметафизическая установка, облегчавшая проникновение в философские построения исторически унаследованных интуитивных допущений. И, наконец, последний источник аксиологических импликаций понятия природы следует, вероятно, искать в самой литературной традиции классицизма, которая в решающей степени влияла на формирование вкуса в «образованном обществе».

Однако эстетика классицизма предполагала совершенно определенное понимание природы человека, в котором был очень силен стоический мотив превознесения «добродетели», торжествующей над многочисленными соблазнами чувственных влечений или гибнущей в столкновении с ними. Часто упускают из виду, что просветительский апофеоз разума в сфере морали в какой-то мере воспроизводил старинный догмат стоицизма, учившего, что добродетель и есть закон разумной человеческой природы, которая едина с природой Вселенной. Конечно, был еще бурный протест Руссо от имени чувства и была еще материалистическая редукция

нравственности к себялюбию, осуществленная Гельвецием, но это другие элементы того противоречивого комплекса, каким и была в действительности идеология французского Просвещения.

Мы выделяем рецепцию стоицизма, потому что этим моментом пренебрегают, и главным образом потому пренебрегают, что при анализе ограничиваются социально-философскими произведениями, оставляя в стороне литературу классицизма. Стоит вспомнить, что, как Корнель и Расин в XVII в., Вольтер стал главным поставщиком трагедий на французскую сцену в XVIII столетии, и их шумный успех объясняется не столько художественными достоинствами, сколько, выражаясь на современный лад, «идейным содержанием». Общая тема их — превратности гонимой добродетели в самых разнообразных исторических условиях: в последний период Римской республики («Смерть Цезаря»), в стране фанатиков, собравшихся вокруг «зеленого знамени пророка» («Магомет»), среди завоевателей Нового Света («Альзира»). Везде Вольтер бичует суеверие и его губительные плоды. Очень близок по духу Вольтеровым трагедиям и псевдоисторический роман Мармонтеля (1723—1799) «Велизарий» (1767). Это тоже один из «бестселлеров» той эпохи. В основе сюжета легенда о том, как в конце своей жизни знаменитый полководец византийского императора Юстиниана Велизарий впал в немилость и был ослеплен. Зрелище «величайшей добродетели в крайнем несчастье» составляет пафос всего повествования. И вот благородный старец выходит из темницы после зверского насилия над ним не только не сломленным, но, напротив, просветленным и умудренным и делится своей мудростью с благоговейно внимающими друзьями дома и молодыми почитателями. Его мудрость — это морализирующий деизм, находящий опору в стоическом учении о добродетели. Нет, автор знает то, что в государстве есть два класса, один «работающий и страдающий», а другой «праздный и наслаждающийся»<sup>34</sup>, но главный вопрос для него моральный, вечная схватка порока и добродетели. «Лучший способ пресечь пороки — это ограничить потребности», но это всего лишь предпосылка, потому что нужна еще «сила души», «без нее нет бескорыстия, а если нет бескорыстия, то нет и добродетели»<sup>35</sup> Положительное содержание добродетели представляется Мармонтелю самоочевидным: «Любить Бога, любить себе подобных, чего же проще и естественнее?»<sup>36</sup> Последнее высказывание (формально риторический вопрос) просто восхитительно: «естественным» здесь предполагается христианское чувство любви, с чем не согласился бы ни античный грек, ни современный человек, знакомый с психологией, даже если он верующий. Христианская любовь есть отрицание естества, сублимация природных влечений, к тому же постоянно подверженная риску вырождения в жажду господства, прикрытую лицемерным смирением (об этом немало писали и Достоевский, и Ницше). Мармонтель старается сохранить самый характер чувства, но без его религиозной санкции, так что и сама вера оказывается у него «естественной». В этом

особенность деизма как «религии в пределах разума», когда вера уже не фундамент знания («верую, чтобы познавать» Августина), а его функция. Следовательно, секуляризация христианского мироощущения тоже внесла некоторую лепту в семантическое многоголосье просветительской концепции природы. Но чтобы не было сомнения в том, что Мармонтель действительно принадлежит к просветителям (ему и в Бастилии довелось таки посидеть), процитируем его в последний раз: «Мнение! Какова же его сила, что оно может без труда и спешки поставить все на свое место, именно от него следует ожидать переворота в нравах»<sup>37</sup> Вот он пароль просветителей и общая цель их деятельности — «переворот в нравах» посредством изменения мнений. И когда этот переворот произошел, слова о «добродетелях свободного гражданина» превратились в постановления революционной власти, открывшей новую эпоху мировой истории.

### 3. Достижения и границы

Вклад Просвещения в современную культуру значителен и многообразен. Менее всего стоит думать, что его значение исчерпывается подготовкой буржуазно-демократических преобразований. Это его историческая роль, которую оно до сих пор выполняет в тех регионах земного шара, где в результате неравномерности общественного развития еще существуют архаические отношения. Идеи Просвещения по-прежнему актуальны и эффективны везде, где только идет борьба с политическим деспотизмом, бесправием личности, религиозным фанатизмом, еще собирающим кровавую жатву в современном мире. Но Просвещение — это не только идеи и лозунги, это еще и учреждения, социальные институты, в которые давно уже превратились идеи. Это прежде всего социальные институты буржуазной демократии, гарантирующие невозможность узурпации абсолютной власти каким-либо одним лицом или группой лиц. Теоретическое обоснование именно такой организации общественно-политической жизни вызревало столетиями в рамках доктрины естественного права, которая в средние века оправдывала притязания папства на верховную власть, затем специально направлялась против монархического абсолютизма, а, соединившись с договорной моделью образования государства, сразу обнаружила антифеодально-революционный смысл. Естественноправовые представления способствовали появлению на свет фундаментальной догмы буржуазной политической мысли — догмы неотчуждаемых прав личности, гарантированных самим создателем. Когда эта догма объединилась с идеей политического контракта, заключаемого правоспособными гражданами ради защиты своих прав, то совершенно неизбежным стал вывод о принципиальной возможности расторгнуть этот договор, коль скоро его условия нарушаются. Так политическая мысль Нового времени выдала лицензию на совершение революции. Правда, не следует преувеличивать значение политической мысли: первые две бур-

жуазные революции на Европейском континенте произошли еще до того, как окончательно сложился только что описанный нами комплекс идей. Собственно, только Руссо в «Общественном договоре» (1762) завершает то, что можно назвать буржуазной теорией буржуазной революции, новым тезисом неотчуждаемости свободы и концепцией суверенитета народа, хотя и не новой, но выраженной Руссо с особенной силой. Поэтому впервые лишь в период Великой французской революции ее деятели могли руководствоваться готовой политической теорией, что безусловно способствовало обострению борьбы и более осознанной и радикальной постановке тактических и стратегических задач. Ни Кромвель, ни Вильгельм Оранский таким политическим оружием не располагали. С современной точки зрения этот гибрид естественноправовой и договорной теорий выглядит совершенно убеждающим. Действительно, это совсем никудышная социология, но зато — и это слишком часто забывают глубокомысленные критики Просвещения — в определенных условиях это единственно возможная и, следовательно, очень хорошая политика. Эта политика не опирается на строгую объясняющую теорию, получившую эмпирическую верификацию по всем канонам методологии науки, она исходит из допущений (причем наиболее пронизательные ее приверженцы отчетливо сознавали, что исходят из постулатов, а не установленных истин), которые рационализируют убеждения гражданина, не желающего мириться с общественным строем узаконенных привилегий и самовластья.

Дух времени заставляет перестраиваться и саму абсолютистскую монархию. Если в Англии для этого потребовалась одна кровавая и одна бескровная революции, прошедшие в интервале в сорок лет, то в крупнейших странах Западной Европы XVIII век ознаменовался таким специфическим феноменом, как просвещенный абсолютизм. Либеральные министерства при королевских дворах Неаполя, Лиссабона, Мадрида, Копенгагена, Фридрих II Прусский, Иосиф II Австрийский, Густав III Шведский провели ряд реформ в области судопроизводства, административной деятельности, культуры и положения крестьян. А в России достаточно вспомнить преобразовательную деятельность Петра Великого, либеральные речи при обсуждении «Наказа» во времена Екатерины II, ее эпистолярный флирт с властителями дум французской публики, благие порывы ее внука, только что вззошедшего на престол после убийства отца. Короче, слова и мысли становились делами, и, пожалуй, заметнее всего в борьбе с клерикализмом. Правда, антирелигиозные сочинения время от времени еще сжигались рукою палача, но в католических странах Европы чуть ли не повсеместно началось изгнание иезуитов, пока наконец папа не распустил орден. Казалось, и в самой Франции вот-вот восторжествует справедливость и законность, одна для всех: окончилось правление коронованного селадона, равнодушно взиравшего на бедствия своей страны, и молодой король, следующий по счету Людовик, призвал к власти изумительного человека,



в котором свет разума соединялся с твердой волей, бескорыстием и административным талантом.

Разное отношение к просвещенному абсолютизму было одной из причин того, что принято называть «гражданской войной» в стане энциклопедистов (другой был спор деистов с материалистами). Желание быть «практичным», т. е. скорее увидеть осуществление идей разума в общественной жизни, питало надежды на обещанных верховной властью «благодетелей человечества», которых любили сравнивать с легендарными законодателями древности вроде Ликурга или Солона. И эти надежды как будто бы подтверждались фактами, на которые и ссылались Вольтер, Гельвеций, Даламбер. Гельвеций, например, сочувственно цитирует самодовольную фразу Фридриха II: «Нет ничего лучше, чем самодержавная власть в руках справедливых, гуманных и добродетельных властителей; нет ничего хуже, чем власть заурядных королей»<sup>38</sup> Аналогичным образом и Вольтер считал, что «хороший король» во Франции может принести куда больше добра, чем в Англии, потому что ему никто не посмеет перечить<sup>39</sup> Как и всегда политический прагматизм вступал в противоречие с принципами, которыми, однако, не хотели поступиться такие люди, как Дидро и Гольбах. Дидро так и писал: «Самодержавное правление справедливого и просвещенного властителя всегда дурно»<sup>40</sup>, потому что, во-первых, ненадежно, а, во-вторых, воспитывает привычку беспрекословного повиновения, подавляющего тот самый «естественный свет», пробуждение которого стало симптомом начала новой эпохи общественного сознания. Можно добавить и еще одно примечательное обстоятельство: просвещенный деспот охотно прибегает к насилию, если его народ не очень склонен принимать «благоденствия», запланированные государем. Недаром цена петровских преобразований так занимала ум Пушкина и в стихах, и в исторических сочинениях. Абсолютная власть не обходится без произвола и в конечном счете развращает и властителя и подданных. Произвол просвещенного «короля-солдата», известного своим вероломством во внешней политике, испытал на себе и Вольтер, когда после отъезда из Берлина прусские агенты настигли его во Франкфурте и подвергли обыску. Формально объявляя себя «первым слугой» государства, носитель самовластья фактически является его господином, он стоит над законом, вместо того чтобы подчиняться ему. Такое положение нарушает условия общественного договора. Поэтому противники просвещенного абсолютизма неизменно ссылаются на различие между деспотией и монархией, установленное Монтескье в «Духе законов»: монархия есть правление, ограниченное законом, в отличие от деспотии, где закон — это воля правителя. Соответственно Гольбах постулирует в «Социальной системе» через четверть века после Монтескье, что «суверен» (верховная власть) не может быть не чем иным, как хранителем и исполнителем общественного договора<sup>41</sup> И Дидро, не поддаваясь на комплименты и более весомые знаки расположения «матушки Екатерины», вежливо,

но твердо в замечаниях по поводу «Наказа» написал: «Я вижу, что здесь слово „деспот“ отсутствует, но само явление сохраняется, и деспотизм называется монархией»<sup>42</sup>

В связи с идеей ограниченной монархии находится и распространившаяся во французском обществе предреволюционной поры англomania, захватившая не только возвышенную сферу политического мышления, но и привычки обыденной жизни (как то: предметы туалета или манера верховой езды). Еще до Монтескье политический строй Англии восторженно пропагандировал маркиз Д'Аржан в нашумевшем сочинении «Европейские письма, или Переписка философская, историческая и критическая между одним Евреем, путешественником в различных государствах Европы, и его корреспондентами из многих местечек (endroits)» (1736). Об английском парламенте он, например, писал: «. этому высокому собранию нация обязана своим счастьем и свободой»<sup>43</sup> Впрочем, здесь единого мнения не было. Гольбах, например, побывав в Англии, в тамошнем строе разочаровался, обнаружив религиозные суеверия и парламентскую коррупцию. Уже перед самой революцией на английские порядки ополчился Кондорсе, приняв за образец Декларацию Независимости, только что провозглашенную колонистами Нового Света: «. все эти (британские. — М. К.) институты имеют своим следствием коррупцию»<sup>44</sup>

Так стремительно развивались события, так быстро росло политическое сознание в оппозиционных кругах французского общества, что за полвека успели потускнеть репутации просвещенного абсолютизма и конституционной монархии английского типа, хотя, разумеется, до господства республиканской идеологии было еще очень далеко. Но, когда началась эта бурная цепная реакция, закончившаяся социальным взрывом дотоле небывалой силы и масштаба, всего три года понадобилось, чтобы пал монархический образ правления. Правда, случилось это ненадолго, но почти хронический кризис в период Реставрации, революции 1830 и 1848 гг. и Парижская Коммуна показали непреодолимую силу республиканской идеи. Наследие Руссо и Кондорсе по-прежнему живет в сознании французов, которые и в нынешнем столетии делом доказывали свою приверженность «принципам 1789 года». Народный фронт тридцатых годов, движение Сопротивления сороковых, борьба с колониальными войнами в Индо-Китае и Алжире, разгром правозащитной организации ОАС и их идейных предшественников — политиков и идеологов вишистского коллаборационизма, сравнительная непопулярность и локализация политического влияния неофашистских группировок во Франции — все это свидетельство прочности демократической традиции в политической культуре.

Истоки антиколониалистской идеологии формируются тоже в эпоху Просвещения, и прежде всего на французской почве. Одним из самых влиятельных сочинений того времени стала «Философская и политическая история учреждений и торговли Европейцев в обеих Индиях» аббата Рейналя (1770). (В срав-

нительно недавнее время окончательно установлено, что многое в этой книге принадлежит Дидро.) Здесь мы находим глубокое историческое обобщение (которое повторил в «Путешествии из Петербурга в Москву» А. Н. Радищев) о том, что «свобода явится на свет из лона угнетения. она проникнет посредством печати в души людей просвещенных, а благодаря тирании в душу народа. Все люди почувствуют, что свобода — первый дар небес так же, как и первое семя добродетели»<sup>45</sup> Эти строки навеяны бесчинством конкистадоров в Новом Свете, но смысл их гораздо шире, ибо в них выражено сознание нерасторжимой связи порабощения и освобождения: одно неизбежно влечет за собой другое. Сам опыт тирании подсказывает народу, как надо действовать, чтобы естественное стремление к свободе нашло выход. Недаром вождь восставших гаитянских рабов Туссен Лувертюр называл эту книгу своим Евангелием. Не стоит, однако, преувеличивать: призыв к восстанию не был лейтмотивом просветительского мышления, гораздо более типичен тот ход рассуждений, который встречаем у Гольбаха: «Совершенство в политике — не что иное, как плод длительного опыта веков. . . Во время переворотов люди, ведомые яростью, никогда не прибегают к советам разума; их возбужденное воображение. . . не принимает в расчет ничего, кроме сиюминутного момента. Ослепленные честолюбцами, фанатиками и политическими шарлатанами. . . люди часто наносят такие глубокие раны политическому телу, которые приводят его к гибели или беспощадному ослаблению»<sup>46</sup>

Гольбаха и его друзей манила перспектива организованного мирного движения по пути прогресса, когда солнце разума растопит лед предрассудков и фанатизма и древо свободы зазеленеет роскошной листвой. Они мечтали об «этократии, или правлении, основанном на морали» (так прямо и называлась одна из книг Гольбаха). Это мораль «общественной пользы», которая будет направлять политику в той мере, в какой сбудется пожелание Платона о том, чтобы философы стали государями, а государи — философами. Здесь сильнее всего выражен утопический элемент, присущий некоторым построениям просветителей, но этот элемент не следует преувеличивать, ибо в целом их социально-политическая программа проникнута глубоким пониманием институциональных пороков французского режима и ясным сознанием необходимости перемен. Это прежде всего касается установления основных буржуазно-демократических свобод и отделения церкви от государства, реформы образования. Чтобы осуществить всю эту программу, Франции потребовалось около ста лет, и прежде всего потому, что политические зигзаги (реставрация Бурбонов, бонапартистская диктатура «Наполеона Маленького» и др.) замедляли движение и отвлекали общественные силы от решения давно уже поставленных теоретической мыслью задач. Социальная критика просветителей вовсе не была бесплодной и оторванной от жизни, как утверждали ранние представители католической реконквисты — такие, как Ж. де Местр (1753—1821), Бональд

(1754—1840), Шатобриан (1768—1848) и представители современной «правой», в частности недавние левые экстремисты, ставшие после майских выступлений студенчества в 1968 г. «новыми философами», «новыми» в том смысле, что переменяли свои прежние взгляды на противоположные. «Новые философы» в недрах знания находят структуру господства, и потому Просвещение у них выглядит как первый шаг на пути порабощения. «Господствовать равносильно умению господствовать, хозяином будет тот, кто знает. Свет науки подготавливает революцию, освобождая будущего гражданина от всего, что его окружает, он вовлекает человека в борьбу, которая под конец становится смертельной в той мере, в какой сам этот свет делает ставку на точное господство над миром: все для того, у кого наука, ничего для того, кто испытывает на себе ее действие»<sup>47</sup> Не приходится отрицать, что знание — инструмент господства, как, впрочем, и освобождения, которое становится прелюдией к новому господству, но это обстоятельство характеризует скорее социальное функционирование знания, нежели его сущность. Верно и то, что в современном мире уровень образования — дифференцирующий фактор социальной иерархии, но возможности для получения образования отнюдь не одинаковы, и потому различия в уровне образования воспроизводят — и порой в самой концентрированной форме — несправедливости социального устройства. Но все же привилегия в образовании — не то же самое, что привилегия рождения или происхождения, и потому переход от феодальной системы ценностей к буржуазной означал грандиозный сдвиг в сторону социальной справедливости, который в полной мере оценили авторы «Манифеста Коммунистической партии».

Приверженцы современной «правой» в самом учении о смысле истории видят «варварство с человеческим лицом», пережиток «платонизма», исподволь увлекающего покорное «панургово стадо» на стезю всепроникающего тоталитаризма. Б.-А. Леви хочет найти опору своим взглядам у самого Руссо. «Руссо вовсе не Лю Шаоци (который написал работу о самовоспитании коммуниста. — М. К.); он даже не Монтень, и он не был наставником королей (каким хотел быть Платон. — М. К.). „Эмиль“ ни о чем другом не говорит, как о том, что идея хорошего общества — абсурдная мечта, противоречие в определении; идея „общественного блага“, которой вскорости суждено было поживиться депутатам Конвента, — это идея мечтателей, стремительно превратившихся в убийц»<sup>48</sup> Руссо действительно противоречив, из него можно вычитать многое, но при всей герменевтической находчивости (особенно спустя столетия и в свете совсем иного исторического опыта) свидетельства истории не опровергнуть: люди «девяносто третьего года» посылали других и сами шли на смерть с идеями Жан-Жака в голове и на устах. Поэтому его в союзники консерваторам зачислить не удастся. Напрасно также обвинять в трагедиях XX столетия саму ментальность историзма, которая окончательно сложилась в прошлом веке, но корнями своими

уходит в эпоху Просвещения. Знаменитый историк Ф. Мейнеке (1862—1954) считал Гете основоположником историзма, а Б. Кроче (1866—1952), «светский папа», как его прозвали в Италии, с куда большим основанием объявил таковым Вико. Но о Вико вспомнили не раньше, чем сделался властителем дум Гегель, а вот Гегель совсем не знал великого итальянца, но зато очень ценил Монтескье, которого именовал «великим умом», а «Дух законов» — «прекрасной книгой»<sup>49</sup>

В трактате Монтескье Гегеля особенно привлекала «целостность» в рассмотрении различных сторон общественной жизни. Но это, говоря современным языком, «синхронистический» аспект трактата, весьма примечателен, однако, и «диахронический» его аспект. Наряду со сравнительно-исторической типологией ценностных структур («принципов образа правления») общественной жизни Монтескье предпринимает исследование генезиса и изменений общественного строя французов, предпосылая этому исследованию характерный эпиграф из Овидиевых «Метаморфоз»: «Петь захотела душа, как тела изменяются в виды Новые. .»<sup>50</sup> Это и есть принцип исторического подхода к предмету, а вот и вывод, почти с неизбежностью следующий из применения исторического метода: «Иногда необходим целый ряд веков, чтобы подготовить какое-либо изменение; но события достигают зрелости, и совершаются перевороты»<sup>51</sup> Вывод совершенно в духе Гегеля и свидетельствует он о зачатках исторической диалектики у французского мыслителя — так же, как и следующее замечание, обнаруживающее глубокое понимание социальной динамики: «. . .порядок, стремящийся к анархии, и анархия, склоняющаяся к порядку и гармонии»<sup>52</sup> Хочется еще и еще цитировать этого замечательного мыслителя, которым так сильно восхищались современники и ближайшие потомки и которого в наше время предпочитают хвалить, не читая! К сожалению, мы не можем надолго задерживаться на его мыслях, напомним лишь еще об одной: «Переносить в давно минувшие века все понятия своего времени — значит обращаться к обильному источнику заблуждений»<sup>53</sup> И под этой фразой с удовольствием подписались бы Вико и Гегель. Другим мыслителем, продолжавшим анализ общественной жизни с генетической точки зрения, был Вольтер. В этом отношении «Очерк о нравах и духе наций» (1759) занимает выдающееся место как первый опыт написания всемирной истории не в узкополитической, а в широкой общекультурной перспективе. Здесь он — предшественник Гизо (1787—1874) в XIX и школы Анналов в XX в., поскольку история для него есть история цивилизации, ее прогресса и упадка и, наконец, все убыстряющегося возрождения<sup>54</sup> 197 глав его книги охватывают всю писаную историю человечества (на уровне тогдашних сведений) вплоть до века Людовика XIV, о котором он перед этим написал отдельную книгу. Во все времена у цивилизации одни и те же враги: глупость, суеверия и «военные безумства», а надежду на возрождение дают «прогресс разума» и искусств, «полезных и приятных».

Конечно, Вольтер грешит абстрактным рационализмом (при описании средневековья особенно), но в области древней истории он много способствовал выработке канонов исторической критики, и Г. Т. Бокль (1822—1862) в некогда знаменитой, а ныне незаслуженно забытой книге «История цивилизации в Англии» показал, насколько близок был Вольтер к открытиям Б. Нибура (1776—1831), поставившего на научную основу изучение древнего Рима<sup>55</sup> Никто до Вольтера с такой остротой не ставил вопрос о степени «правдоподобности» исторических преданий, в которые простодушно верили многие поколения людей.

Вольтера интересовали общие причины изменения нравов. Здесь взгляды его остались на уровне эмпирических обобщений, не связанных между собой единой объясняющей схемой. Он так и остался приверженцем плюралистического каузального объяснения, которое, впрочем, всегда было и будет близко сердцу практических историков, понимающих, насколько опасна спекулятивная схема, навязываемая эмпирическому материалу. «Три вещи непрерывно воздействуют на сознание людей: климат, правительство и религия—это единственный способ объяснить загадку этого мира»<sup>56</sup> Но сознание не только продукт определенных условий, оно еще и фактор исторического действия: Вольтер просто фиксирует здесь факт взаимодействия, говоря современным языком, объективных и субъективных факторов исторического процесса и принципиально не идет дальше этого в полной гармонии со своей общей антиметафизической установкой. И эта позиция безусловно имеет твердое основание: ведь каковы бы ни были «глубинные» силы исторического процесса и как бы они ни трактовались, сам факт эмпирического взаимодействия различных сторон общественной жизни остается непоколебленным, и он в конечном счете лишь получает различные социологические или философско-исторические объяснения. И в контексте этого «факторного анализа» общественной жизни одна ремарка Вольтера звучит с исключительной актуальностью в наши дни: «В каком цветущем состоянии была бы Европа, если бы не беспрестанные войны, которые ее терзают. До какого совершенства дошли бы культура земледелия, искусства обработки продуктов земли и создания средств социального воспомоществования и достатка. .»<sup>57</sup>

Непосредственными продолжателями Монтескье и Вольтера в сфере социального мышления были Тюрго и Кондорсе. Они с особенной силой подчеркнули закономерную непрерывность исторического процесса и его кумулятивный характер, исходя из того, что главным индикатором социального прогресса следует считать развитие знания. Поэтому именно им принадлежит честь создания кумулятивной теории науки, которая хоть и оспаривается сейчас некоторыми методологами, но все-таки остается наиболее правдоподобной концепцией, указывающей на специфику науки по сравнению с другими формами духовной культуры. Однако теория науки, принятая за основу социологии, за общую модель исторического процесса, и характеризует ограниченность сциен-

тизма, не справившегося (это уже можно с уверенностью сказать, учитывая опыт социально-философского мышления XX в.) с объяснением общественной жизни, но до сих пор плодящего далеко не безвредную иллюзию того, что можно на манер лапласовского бога заранее «вычислить» весь ход последующих событий и охватить системой универсальных правил все отправления общественного организма, чтобы управлять, отдавая команды из единого «мозгового центра» по принципу кибернетического устройства, в роли которого выступает правящая бюрократия. Эта технократическая иллюзия получила широкое распространение в наше время и возникает в самых неожиданных и разнообразных социально-политических контекстах. Единственным противоядием от этой стоголовой гидры механического детерминизма является диалектико-материалистический рационализм, который, будучи материалистическим, не подменяет реальную жизнь во всей ее противоречивой сложности и, так сказать, стереоскопичности, многократно упрощенной линейной схемой, а будучи диалектическим, — постоянно вносит коррективы в теоретическое отображение реальности, стремясь адекватно реагировать на непрерывное движение социально-исторической практики. Просветительская идеология в целом оказывается недостаточно критичной (не в бытовом, а в философском смысле этого слова), не сознавая собственных предпосылок, и прежде всего — социально-исторической обусловленности своего основополагающего критерия — «здорового смысла» и его коррелята — «природы», противоречивое содержание которого мы старались выявить. То, что представлялось «естественным» мыслителям этой формации, казалось таковым только ввиду глубокой укорененности в буржуазном сознании, которое тогда, разумеется, выражало и общенародное, можно даже сказать, общечеловеческое стремление к свободе и справедливости. Были в идеологии просветителей и чисто буржуазные черты: учение о разумно понятом личном интересе как основе морали. На личном интересе строится экономика, которая, конечно, имеет и этический аспект, как и все вообще дела человеческие. Но это не делает экономику тождественной морали. Мораль основана на чувстве, каким бы способом ни определять его природу. Разумный расчет здесь вторичен, он чаще всего появляется постфактум как самооправдание или же (что очень важно) как выбор эффективных средств для осуществления требований морального сознания. Во втором случае разумность входит в состав морального действия как его «технический», но не сущностный момент. Чистойшей воды софизм представляет собой широко известное рассуждение Гельвеция — самопожертвование вытекает из эгоизма, как и все остальные мотивы человеческих действий: в этом случае «эгоизм» понимается настолько широко, что включает и свою прямую противоположность, теория сохраняет видимость правдоподобия ценой семантического злоупотребления. Чтобы свести концы с концами, теория морали механистического материализма постулировала своего рода предустановленную гармонию между разум-

ным эгоизмом и общественным благом: в этой теоретически несостоятельной предпосылке жила историческая правда уникального момента, когда интересы буржуазии на какое-то время совпали с интересами всего общества, сбрасывающего путы феодализма. Но стоило только новым общественным отношениям утвердиться, как сразу выяснялось: чем «разумнее» эгоизм, тем дальше он от общественного блага, и чтобы приблизиться к этому благу, он должен, наоборот, стать «неразумным», и до такой степени, чтобы потерять право именоваться эгоизмом вообще. Правда, не так уж трудно научиться выдавать («продавать» на языке трезвой коммерции) свой личный интерес за общественный, можно даже разработать довольно эффективную систему социального камуфляжа, но трезво-критичное философское сознание XX в. уже не попадет на эту удочку, время безоглядного социального оптимизма уже миновало, и, по-видимому, надолго.

Нигде догматические предпосылки просветительской идеологии не выступают так заметно, как в понимании человека. Уж очень узкое у них понятие о человеке, и слишком ясная картина полуучась, а между тем предмет этот относится к числу самых таинственных. Теперь надо быть очень наивным, чтобы думать, будто какое бы то ни было философское определение человека, даже самое богатое, дает решение проблемы и вместе с этим — прочную базу для общественного переустройства. Но именно так думали просветители. «Зная» природу человека, они заранее были уверены в успехе. И эта уверенность сыграла важную роль в революционных событиях 1789—1794 гг. 7 мая 1794 г. Робеспьер говорил: «Природа учит нас, что человек рожден для свободы, а опыт веков свидетельствует о том, что он — раб. Его права написаны в сердце, его унижение — в истории. Цивилизованные нации пришли на смену кочующим дикарям пустынь. Плодородные нивы простерлись на месте древних лесов, некогда покрывавших всю землю. Жители земли присовокупили моря к своим обширным владениям. Все изменилось в физическом облике мира. Все должно измениться и в морально-политическом строе. Половина мировой революции уже осуществлена; нужно осуществить вторую половину»<sup>58</sup>

Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 491.

<sup>2</sup> Платон. Государство. 519 в. // Платон. Соч. М., 1971. Т. 3, ч. I. С. 325.

<sup>3</sup> Аристотель. О душе. 430a15 // Аристотель. Соч. М., 1976. Т. I. С. 435.

<sup>4</sup> Abbagnano N. Storia della filosofia. Torino, 1966. Vol. 1. P. 536.

<sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 16—17.

<sup>6</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1932. Т. X. С. 8.

<sup>7</sup> Там же. С. 9.

<sup>8</sup> Там же. С. 21.

<sup>9</sup> См.: Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1972.

<sup>10</sup> Николай Кузанский. Соч. М., 1979. Т. 1. С. 66.

См.: Гайденок П. П. Эволюция понятия науки. XVII—XIX вв. М., 1987. С. 549.

<sup>12</sup> Фейербах Л. История философии. М., 1967. Т. 1. С. 77.

<sup>13</sup> Гоббс Т. Соч. М., 1964. Т. 2. С. 581—582.



- <sup>14</sup> *Хорос В. Г.* Социалист прежде социализма: (О социально-политических взглядах П. И. Пестеля) // Ист.-филос. ежегодник, 1986. М., 1986. С. 127.
- <sup>15</sup> *Ленин В. И.* Поли. собр. соч. Т. 29. С. 152.
- <sup>16</sup> *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1959. Т. IV. С. 262.
- <sup>17</sup> Там же. С. 179.
- <sup>18</sup> Там же. С. 285, 296.
- <sup>19</sup> Там же. С. 305.
- <sup>20</sup> Там же. С. 312.
- <sup>21</sup> *Брехт Б.* Избр. произведения. М., 1976. С. 9—10.
- <sup>22</sup> *Voltaire F. M.* Romans et contes philosophiques. Moscou, 1964. P. 222.
- <sup>23</sup> *Voltaire F. M.* Dictionnaire philosophique. P., 1954. P. 514, 517.
- <sup>24</sup> *Hazard P.* La Pensée européenne au XVIII siècle. P., 1946. P. 331.
- <sup>25</sup> *Cassirer E.* La philosophie des lumières. P., 1970. P. 43.
- <sup>26</sup> *Гайденко П. П.* Указ. соч. С. 249.
- <sup>27</sup> *Мерсье Л.* Год две тысячи четыреста сороковой. Л., 1977. С. 7.
- <sup>28</sup> *Тюрго А.-Р.* Избр. филос. произведения. М., 1937. С. 51.
- <sup>29</sup> *Монтескье Ш.* Избр. произведения. М., 1965. С. 164.
- <sup>30</sup> *Fenelon F.* Les aventures de Telmaque. P., 1968. P. 144.
- <sup>31</sup> Ibid. P. 464.
- <sup>32</sup> Ibid. P. 257, 258, 505.
- <sup>33</sup> См.: *Волгин В. П.* Развитие общественной мысли во Франции в XVIII в. М., 1977. С. 203.
- <sup>34</sup> *Marmontel F.* Belisaire. Liege, 1777 P. 120—121.
- <sup>35</sup> Ibid. P. 137.
- <sup>36</sup> Ibid. P. 178.
- <sup>37</sup> Ibid. P. 143.
- <sup>38</sup> *Волгин В. П.* Указ. соч., С. 164 (перевод несколько уточнен. — М. К.).
- <sup>39</sup> *Voltaire F. M.* Complete Works. Geneva; Oxford, 1968. Vol. 82. P. 445—446.
- <sup>40</sup> *Diderot D.* Oeuvres complets. P., 1877 Vol. II. P. 381—382.
- Holbach P. d'* La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement. L., 1774. Vol. I. P. 92, 93.
- <sup>42</sup> *Diderot D.* Oeuvres complets. Vol. II. P. 353—354.
- <sup>43</sup> *Lough J.* The philosophers and post-revolutionary. France; Oxford, 1982. P. 34.
- <sup>44</sup> *Condorcet J. A.* Oeuvres. P. 1847. T. X. P. 148.
- <sup>45</sup> *Raynal G.* Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes. Geneva, 1780. T. IV P. 393—394.
- <sup>46</sup> *Holbach P. d'* Op. cit. Vol. VI. P. 83, 113.
- <sup>47</sup> *Glucksmann A.* Les maîtres penseurs. P., 1977. P. 148.
- <sup>48</sup> *Levy B.-H.* La barbarie à visage humain. P., 1977. P. 38.
- <sup>49</sup> *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1934. Т. XI. С. 397.
- <sup>50</sup> *Монтескье Ш.* Указ. соч. С. 588.
- <sup>51</sup> Там же. С. 635.
- <sup>52</sup> Там же. С. 656.
- <sup>53</sup> Там же. С. 669.
- <sup>54</sup> О школе Анналов см.: *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. М., 1973.
- <sup>55</sup> *Бокль Г.-Т.* История цивилизации в Англии. СПб., 1896. С. 334—335.
- <sup>56</sup> *Voltaire F. M.* Essai sur les moeurs et l'esprit des nations. P., 1975. P. 300.
- <sup>57</sup> Ibid.
- <sup>58</sup> *Robespierre M.* Oeuvres. P., 1967 Vol. X. P. 443.

## ГЛАВА 2

# ИДЕИ ФИЛОСОФОВ И РЕАЛЬНОСТЬ РЕВОЛЮЦИИ

Великие события чаще всего застают людей врасплох, и Великая французская революция — тому пример. Почти с полной уверенностью можно сказать, что никто из корифеев французского Просвещения ее не предвидел и не желал. Социальные идеалы просветителей были весьма и весьма умеренными, и странно было бы ожидать от них, чтобы они были иными: на то и Просвеще-

ние, чтобы уповать на силу разума и постепенное его (разума) внедрение в жизнь. И даже к этой перспективе Вольтер, например, временами относился довольно скептически: «И в просвещенные времена просветится лишь малая толика приличных людей. Чернь (le vulgair) всегда будет фанатичной»<sup>1</sup> Правда, есть у него и более оптимистические высказывания, когда он говорит, в частности, что «молодые люди счастливы, они застанут прекрасную жизнь»<sup>2</sup> Впрочем, оба его высказывания вовсе не противоречат друг другу, ибо каждому свое: кому прекрасная жизнь, а кому и не очень. Зависит это, между прочим, от того, что «в мире всегда пребудет великое множество дураков наравне с тесной компанией плутов»<sup>3</sup> Стало быть, в конечном счете, все дело опять-таки упирается в просвещение (дураков) и разоблачение (мошенников). Кондорсе в книге «Жизнь Вольтера» резюмирует суть взглядов своего учителя в следующих словах: «Только просвещая людей и смягчая их сердца, можно надеяться привести их к свободе самым безопасным и легким путем»<sup>4</sup> Что понимается конкретно под «опасным путем», можно уяснить из рассуждений Гольбаха, который как раз имеет в виду революцию: «Совершенная политика может быть лишь длительным плодом опыта целых веков. В период революций люди, впадая в неистовство, не в состоянии сообразовываться с разумом, их возбужденное воображение доводит все до крайности и не различает ничего, кроме настоящего момента. . Люди часто наносят себе такие глубокие раны, которые приводят к разрушению политического организма или к бесплодному его ослаблению»<sup>5</sup>

Когда собрались (в мае 1789 года) Генеральные штаты, тогдашние лидеры третьего сословия крепко усвоили этот урок и поначалу не помышляли не только о низвержении существующего строя, но даже надеялись обойтись без серьезного конфликта с королевским двором. Неспособность правительства справиться с кризисом стала очевидной для всех, кроме придворной камарильи, вдохновительницей которой была «австриячка» (королева Мария-Антуанетта), крайне непопулярная во всех слоях общества. Но оставалась надежда на короля — вековое убеждение верноподданных — и о том, что эта иллюзия была очень сильна, свидетельствуют строки, написанные будущим «другом народа» Маратом в самом начале 1789 г.: «Но что за потрясающее душу зрелище встает перед нашими глазами! О Родина моя! . Давно уже, изнемогая под тяжестью своих бедствий, ты скорбишь в тиши. И только безмерность страданий вырвала, наконец, из твоей груди крики отчаяния. Они дошли до слуха твоего короля, и его сердце преисполнилось сострадания. Он сам узрел твои раны, и душа его содрогнулась. Теперь он спешит к тебе на помощь. Он глубоко возмущен поступками своих вероломных служителей, употребивших во зло доверенную им власть, и стремится положить предел преступной дерзости тех, кто соблазнился бы их примером. Он сам хочет защитить тебя от их ярости»<sup>6</sup>

Политическая идиллия Марата кажется нам сейчас такой

наивной, но если более или менее определенно представлять себе идеологическую ситуацию того времени, этот панегирик немедленно займет свое место в ряду самых обычных настроений предреволюционного периода. Попробуем взглянуть глазами передовых представителей эпохи на положение дел в самом начале грандиозных событий.

## 1. Принципы 1789 года

Если присмотреться к проекту конституции, который составил Марат в 1789 г., когда в Учредительном собрании еще не кончились дебаты по этому вопросу, то мы найдем в нем сжатое резюме классической политической доктрины Нового времени от Гоббса до Руссо. Каковы бы ни были обстоятельства, приведшие к общественному договору, если он заключен свободно, то единственной побудительной причиной, способной склонить членов общества к его заключению, является выгода: если договор справедлив, то единственной побудительной причиной является общая польза. Итак, законная цель всякого политического сообщества — благополучие его членов. Но поскольку каждый отдельный член мог бы зайти в своих притязаниях слишком далеко, именно обществу надлежит устанавливать взаимные права всех граждан. Права эти ведут происхождение от естественных прав человека. Поскольку естественные права неограниченны и позволяют каждому человеку приносить в жертву ради собственных интересов интересы всех других людей, необходимо, чтобы все члены сообщества запретили себе на началах взаимности все то, что может привести сообщество к распаду, т. е. акты насилия, злонамеренности, угнетения, личной мести, притеснения. Необходимо, чтобы члены сообщества разрешили свои спорные дела на основании законов; одним словом, чтобы они отказались от своих естественных прав, с тем, чтобы пользоваться правами гражданскими<sup>7</sup>

Толкование естественного права у Марата всецело натуралистическое. В этом можно убедиться, если посмотреть, как он объясняет его генезис. «Каждый человек при своем рождении несет в мир потребности, способность их обеспечить, способность к воспроизведению своего рода, постоянное желание быть счастливым и не знающее границ самолюбие. Права человека вытекают единственно из его потребностей. Чтобы обеспечить себе счастье, он вправе предпринимать все, что только пожелает, и, каков бы ни был ущерб, нанесенный им другим, он считается только с собственными интересами, уступая непреодолимой склонности, вложенной в его душу его творцом»<sup>8</sup> Мы видим, что автор выводит право из интересов и признает их абсолютное господство над человеческим существом в «естественном состоянии». Но это бешеное самоутверждение вплоть до пожирания (в случае надобности) себе подобных и порождает необходимость объединения людей в общество, которое и берет на себя функции выражения общих интересов безопасности и порядка. «Мы, таким

образом, пришли к общественному договору». Дальше все у Марата, «как у всех» (остальных теоретиков общественного договора. — М. К.), но буквально ошеломляет радикально натуралистическая трактовка естественного права, не свойственная даже такому последовательному материалисту, как Т. Гоббс. У Марата естественное право прямо отождествлено с потребностями человека как природного существа, с его органическими потребностями, которые и рассматриваются как основание права. Но даже беглое знакомство с историей понятия естественного права показывает, насколько необычным было такое толкование. Сложившись в эпоху античного стоицизма, это понятие издавна отождествлялось с идеей вечного, неизменного и самоочевидного разума. Отсюда и неизбежные теологические импликации этого понятия, сохранившиеся и при той секуляризации, которую оно претерпело в Новое время, начиная с классической книги Гуго Гроция «О праве войны и мира». Если у Гроция естественное право имеет своим носителем разум, заложенный в человеке творцом, то уже у Монтескье разум уступает место необходимости, вытекающей из самой организации человеческой природы. Но по сравнению с формулировками Марата натуралистическое кредо Монтескье выражено мягче, с оттенками сентиментализма. В «Духе законов» упоминаются следующие «естественные законы»: стремление к миру, вытекающее из природной «слабости» человека, «ощущение своих нужд» и «стремление добывать себе пищу», желание общения и помощи и, наконец, «желание жить в обществе»<sup>9</sup> Есть и еще один закон природы — «влечение к творцу», но Монтескье только упоминает о нем сначала как о «самом важном», хотя и сравнительно более позднем, упоминает, чтобы забыть о нем при дальнейшем анализе разнообразнейших вопросов, составивших содержание его знаменитой книги. Марат уже вполне обходится без этой детали, хотя Локк, оказавший большое влияние на Монтескье, максимально сближал естественное право с требованиями христианской морали. Так от Гроция и до Марата развертывался необратимый процесс секуляризации и одновременно радикализации понятия естественного права от морализирующего рационализма к натуралистическому психологизму.

Но в годы революции и особенно на первом ее этапе куда большее значение имел общий смысл теории естественного права, ее инвариантное содержание, всегда служившее укором феодальному порядку, а на исходе XVIII в. сделавшееся прямым призывом к его низвержению и основой нового законодательства. Сначала это произошло в Новом Свете, когда колонии восстали против тирании метрополии и обнародовали Декларацию Независимости, составленную учеником Локка Джефферсоном. На весь христианский мир прозвучали тогда слова, которые стали символом веры буржуазной демократии, где бы и когда бы ни начиналась борьба с режимом наследственных привилегий и деспотизмом монархической власти: «Мы считаем самоочевидными истинами, что все люди созданы равными, что они наделены Создателем

определенными неотчуждаемыми правами и среди них находятся Жизнь, Свобода и Стремление к счастью»<sup>10</sup> Такова звонкая политико-юридическая формулировка натуралистически нейтральных посылок этой доктрины. Это уже язык политических лозунгов, а не теоретического анализа, как у Монтескье, но величайшей ошибкой и полным непониманием сути дела было бы их противопоставлять, ибо здесь лишь различие формы выражения, вызванное ситуацией острейшего политического кризиса, который привел к образованию Северо-Американских Соединенных Штатов. То, что было когда-то плодом кабинетного анализа длинной шеренги юристов, историков и философов от Ионна Альтузия, выпустившего свою книгу «Политика, рассмотренная методически» в 1603 г., до Руссо, скончавшегося за 10 лет до революции, превратилось в боевой девиз преобразования старого мира.

«Декларация прав человека и гражданина», принятая Учредительным собранием («Конституантой») в конце августа 1789 г., открывается статьей, в которой говорится: «Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах. Общественные различия могут быть основаны только на общей пользе»<sup>11</sup> Как видим, здесь та же концепция «неотчуждаемых прав»: «человек рождается и остается свободным», остается, несмотря на то, что поступает частью своих прав при образовании социального союза, или «политического тела», как тогда довольно часто говорили. Смысл концепции неотчуждаемых прав раскрывается, таким образом, в сопоставлении с идеей общественного договора как способа образования и источника государственной власти. В понятии общественного договора содержится, по крайней мере, один неясный пункт, который Гоббс, например, напуганный размахом гражданской войны в Англии в 1640—1649 гг., решительно истолковывал в пользу абсолютной власти монарха. Раз договор заключен, то люди обязаны безоговорочно подчиняться высшей власти, какие бы действия она ни предпринимала. Свободное волеизъявление личности пресекается и заканчивается самим актом добровольного согласия на заключение общественного договора. В практически-политическом отношении абсолютистская версия общественного договора мало чем отличалась от патриархально-теологической концепции генезиса королевской власти, потому что отношение между носителем верховной власти и подданными приобретает несимметричный односторонний характер: на долю подданных выпадают одни обязанности повиноваться, а суверен имеет право действовать по своему усмотрению. Однако в идее договора с самого начала была заключена мысль о взаимно-обязывающих отношениях между властью и гражданами: если учредительный пакт заключают свободные люди, имея в виду «общую пользу», то это делается для сохранения их свободы, а не для ее уничтожения. Поэтому Руссо и пишет: «Отказаться от своей свободы — значит отказаться от своего качества быть человеком, от прав человечества, даже от самих обязанностей человека»<sup>12</sup>.

Кроме свободы, в Декларации перечислены и другие «неотчуждаемые права»: собственность, безопасность и сопротивление угнетению. Последнее из них ясно указывает на революционный смысл всего комплекса идей естественного права и общественного договора: если неотделимые от самой сущности человека права попораны и, следовательно, нарушены кардинальные условия общественного договора, тогда сама «природа вещей» санкционирует восстановление здоровья «политического тела», и этот акт социальной гигиены одновременно является и законным, и гуманным. Тем более, что критерий высшей справедливости находится в самом народе, которому и принадлежит суверенитет. В Декларации эта идея Руссо сформулирована следующим образом: «Принцип всей верховной власти находится существенным образом в нации»<sup>13</sup> «Принцип» на традиционном философском языке означает «основание», «начало», т. е. источник, в данном случае — источник всей правотворческой деятельности, и потому закон есть выражение «общей воли». «Общая воля» — тоже, как мы знаем, одно из основоположений социальной доктрины Руссо.

Если сравнить знаменитые «принципы 1789 года» с реальностью тогдашнего социально-политического строя Франции, то несовместимость теоретического манифеста с обветшавшим социальным порядком станет столь же очевидной, как простейшие отношения Евклидовой геометрии. В этой ситуации возникла одна коренная альтернатива: «поднять» реальность до уровня принципов путем последовательного проведения принципов в жизнь или же, напротив, постараться, насколько возможно, урезать эти принципы, чтобы как можно меньше менять в действительности. Эта альтернатива и стала стержнем идейно-политической борьбы за все два года существования Конституанты. Существенно иметь в виду, что вся борьба за это время развертывалась на почве монархии, т. е. монархический принцип управления страной не подвергался сомнению даже наиболее последовательными революционерами — такими, как Марат или Робеспьер. Это могло бы показаться странным человеку, недостаточно знакомому с идеологическим умонастроением, господствовавшим в предреволюционной Франции. Тогда среди передовых людей считался неопровержимой истиной вывод Монтескье о том, что в такой большой стране, как Франция, республиканский строй не возможен. Конечно, Францию можно было назвать большой страной только по сравнению с швейцарскими кантонами, образ правления которых так повлиял на «женевского гражданина» Руссо. Монтескье же образ правления ставил в прямую зависимость от размеров государства: «Монархическое государство должно быть средней величины. Если бы оно было мало, оно сформировалось бы как республика. Обширные размеры империи — предпосылка для деспотического управления»<sup>14</sup> Все попытки реформировать французское общество сверху, предпринимавшиеся в предреволюционные годы, исходили из идеи при-

вести реальность в соответствие с чистым понятием монархии у Монтескье, предупреждавшего, что «монархия погибает, когда государь, все относя единственно к самому себе, сводит государство к своей столице, столицу — к своему двору, а двор — к своей особе»<sup>15</sup>. Эта ремарка великого писателя основывается не столько на античном, сколько на французском опыте, опыте разложения французского абсолютизма, разложения, начавшегося еще при Людовике XIV, примерно за сто лет до революции (условной датой можно считать отмену Нантского эдикта в 1685 г.). Отсюда и политическая программа реформаторов вернуть Францию от деспотизма к «истинной» монархии. Однако события начавшейся революции быстро оставили позади эту программу, так что ее защитники незаметно для самих себя из передовых представителей нации превратились в правых консерваторов.

Согласно Монтескье, идеальная монархия требовала сохранения сословий, ибо само их существование давало гарантию от вырождения монархии в деспотизм. Но уже в январе 1789 г. появляется встреченная взрывом восторга брошюра Сийеса «Что такое третье сословие», в которой говорится: «Общественные функции можно было бы разбить на четыре разряда: военное дело, суд, церковь и администрация. . . третье сословие составляет в них повсюду 19/20 с той лишь особенностью, что на него возложено все действительно трудное, все дела, которые привилегированное сословие отказывается выполнять. Если дворянство создано завоеванием, то третье сословие приобретет нобилитет, если, в свою очередь, станет завоевателем»<sup>16</sup>. Здесь не только требование уничтожения дворянства, но и призыв к подавляющему большинству нации самому добиться своих прав. Эта программа фантастически быстро получила законодательное оформление: уже 17 июня депутаты третьего сословия объявили себя «Национальным собранием» (в отсутствие двух других сословий), а 4 августа это собрание декларировало «полное уничтожение феодального режима». И месяца не прошло со взятия Бастилии, как политическая практика создала такую ситуацию, которую нельзя уже было адекватно осмыслить в терминах политического учения Монтескье!

Новое положение вещей требовало и нового политического мышления, способного направлять спонтанные порывы возмущения в русло целесообразной и методической деятельности. Но политическое доктринерство никак не могло примириться с парадоксальной ситуацией, возникшей в первые месяцы революции, когда республиканская и демократическая по духу Декларация была провозглашена в стране, управлявшейся монархически. Было немало людей, которые собирались даровать Франции конституцию в английском вкусе. Их вождем был депутат из Гренобля Мунье, который предлагал Собранию двухпалатную систему представительства. Проект этот был отклонен большинством (849 голосов против 89), что свидетельствовало о совершенной его непопулярности<sup>17</sup>. Но, вотируя против Монтескье, депутаты соб-

рания, тем не менее, оставались монархистами, хотя в массе своей и были противниками королевского абсолютизма. Какая же политическая концепция превалировала тогда? — Ответ на этот вопрос дал знаменитый историк революции А. Олар. Он обратил внимание на посмертно изданную книгу маркиза д'Аржансона «Размышления о правлении» (1765), в которой проводилась мысль о необходимости укрепить монархию путем «вливания» (*une infusion*) республиканских институтов. Еще большее значение имела книга брата Кондильяка, аббата Мабли, тоже появившаяся уже после смерти автора как раз в 1789 г. — «Права и обязанности гражданина». Мабли стоит на стороне монархии, потому что королевская власть «препятствует тираническому господству одного класса или одной партии». В то же время носителем суверенитета должен быть народ и только народ. Эту политическую комбинацию аббат назвал «республиканской монархией», когда государи — всего лишь «управляющие, а не господа наций». Историческая фантазия (Мабли много писал на исторические темы) настолько его увлекла, что он реальность своего проекта обосновывал ссылками на образ правления Карла Великого!<sup>18</sup>

Идея «республиканской монархии» требует к себе весьма серьезного отношения, если мы хотим понять историческую ситуацию первых двух лет революции так, как она выглядела в глазах деятелей того времени (конечно, это идеал, которого историк никогда полностью не достигает, но альтернативой которому может быть только вульгарный презентизм). Она была общей платформой почти всех (мы говорим: «почти», потому что республиканский образ мыслей в это время уже формируется в головах вождей будущей Жиронды), кто приветствовал революцию. Но в эту общую идею представители разных партий Собрании вносили разный смысл, и последующая политическая дифференциация это показала воочию. С самого начала существовало принципиальное различие во взглядах монархиста без кавычек Мирабо и «монархистов» Марата и Робеспьера. Для последних монарх должен был быть действительно слугой народа, и это задача, которую еще предстоит решить, потому что принципы еще далеки от осуществления: в действительности все остается по-старому — не уставали они напоминать при каждом публичном или печатном выступлении. Совсем другие заботы были у Мирабо: он думал главным образом о том, как обуздать революцию, и главную опасность видел не в короле и его окружении, а в «деспотизме большинства», в самовластье представительных учреждений. Как деятель революции, не желая терять популярности, которая и без того шла на убыль по мере того, как отдалялись славные июньско-июльские дни 1789 г., Мирабо не мог, конечно, ссылаться на «историческое право» французских королей и вековые устои французской общественной жизни, как это делали глашатаи крайне правой. Он зато говорил об опасности «метафизики» в практической политике и о том, какая бездна разделяет теорию и практику: «Между метафизиком, который в тиши своего кабинета



схватывает истину во всей ее выразительной чистоте, и государственным деятелем, который обязан считаться с прошлым, с затруднениями и преградами, между учителем народа и политическим администратором существует та существенная разница, что один думает только о том, что *есть*, а другой заботится о том, что *может быть*. Метафизик, путешествующий по карте земли, все минует без труда; его не останавливают ни горы, ни пустыни, ни реки, ни пропасти. Но если желают достигнуть цели, то надо беспрестанно помнить, что находишься на земле, а не в мире идей»<sup>19</sup>

Этот красноречивый панегирик политическому реализму указывает на общие трудности перехода от слов к делу, от абстрактных принципов к их приложению, от теоретической дедукции к преодолению реальных препятствий. Абстрактно-методологически это безусловно верно, но это вывод опять-таки в «мире идей»; что все-таки означал этот урок в тех именно условиях места и времени? Это было сказано накануне первой драматической схватки посланцев третьего сословия с исполнителями монаршей воли, и весь последующий ход событий перевернул привычные представления о практичности, показав, что бывают времена, когда и «невозможное возможно».

## 2. Феноменология революционного сознания

Итак, преобладающее настроение умов накануне грозы определилось в пользу просвещенной монархии, глава которой должен был считать себя «первым слугой» государства, а не господином своих подданных. Характерно, что это убеждение было свойственно представителям не только третьего сословия, но и дворянства. Известный политический мыслитель и историк А. Токвиль (1805—1859) провел специальный анализ дворянских записок («наказов», говоря по-русски) к открытию Генеральных штатов и установил, что их авторы пользуются типичным языком передовой идеологии века. Они твердят о «неотчуждаемых правах человека» и «неотъемлемых принципах общественного договора», принципы политики для них столь же «абсолютны», как и принципы морали, поскольку и те и другие имеют «общей основой разум». Сохраняя исполнительную власть за королем, они единодушно требуют ее ограничения, дабы избежать злоупотреблений. Встречаются даже требования уничтожить остатки крепостничества, «последние следы унижения человека». Иногда к Людовику XVI обращаются «гражданин король» и выражают сожаление, что бывают «нарушения прав народа»<sup>20</sup> Это свидетельствует о распространении передовых идей среди господствующих классов и о существовании среди них определенных оппозиционных настроений по отношению к абсолютизму. Высший свет увлечен вольтерьянством, великий писатель триумфатором возвращается в столицу, откуда некогда был фактически изгнан, молодые люди знатнейших родов уезжают в Новый Свет сражаться за

свободу и по возвращении их чувствуют как героев. Неккер имел основания заявить в 1784 г.: «Большинству иностранцев нелегко представить себе, какова власть общественного мнения в сегодняшней Франции: они с трудом понимают, что это за невидимая сила, которая правит даже в королевском дворце. Тем не менее это так»<sup>21</sup>.

Но опыт истории показывает, что силы общественного мнения недостаточно, чтобы произвести серьезные изменения в социальной структуре. Нужна еще историческая инициатива, вызов и риск, с которым неизбежно связан всякий вызов власть предержащим, и — самое главное — логическое завершение всего процесса — демонстрация силы, т. е. готовности к физическому столкновению, или прямой переход к вооруженной борьбе. Все эти фазы легко проследить в хронике событий мая-июля 1789 г. Сделав непоправимую (как сразу выяснилось) глупость — созвав Генеральные штаты, правительство Людовика XVI довольно быстро сообразило, что сохранить существующий порядок вещей невозможно, если так или иначе, под любым благовидным предлогом не распустить собрание сословий. Первые полтора месяца прошли в бесплодных попытках двора изолировать третье сословие. Эта тактика имела результат, прямо противоположный намерениям правительства: вместо изоляции получилась консолидация. 17 июня третье сословие объявило себя Национальным собранием. Это и был момент исторической инициативы, значение которого стало ясно только после того, как эхо парламентских прений привело в движение лавину, похоронившую феодально-абсолютистский режим. Следующим этапом развития революционной ситуации был «вызов» — открытое неповиновение королевской воле, что произошло 23 июня. Явившись в Собрание со всей помпой, присущей его сану, Людовик выразил высочайшее неудовольствие по целому ряду пунктов и повелел депутатам разойтись. Дворяне и духовенство тотчас подчинились приказу, но депутаты третьего сословия остались на своих местах. Через некоторое время придворный церемониймейстер повторил королевское повеление. Тогда и настал звездный час Мирабо. В оцепеневшем зале раздался его громкоподобный голос: «Скажите тем, кто Вас послал, что мы здесь по воле народа и не уйдем отсюда, куда нас не прогонят штыками»<sup>22</sup>.

«И слово есть дело». Редко, когда эта поговорка бывает столь справедлива, как в данном случае. Мирабо воззвал к гражданскому достоинству депутатов и первый громкогласно противопоставил «волю народа» произволу исполнительной власти. День 23 июня нанес непоправимый удар престижу монархии, идиллическим представлениям о личности самого короля. Началась цепная реакция разрыва представителей народа с королевской властью, закончившаяся через три с половиной года смертью Людовика на эшафоте. Но этого никогда бы не произошло, если бы не прямое вмешательство «Его Величества Суверена» — французского народа. Робость и нерешительность «законодате-

лей» Национального собрания соперничала с бестолковым фанфаронством придворной камарильи, и весьма вероятно, что последняя все-таки одержала верх, опираясь на вооруженную силу, если бы не сказала своего слова парижская улица, отнюдь не по-парламентски реагировавшая на выходы стражей старого порядка. В результате революционная инициатива народа всякий раз опережала происки верхов, и всякая попытка повернуть ход событий вспять с какой-то железной неизбежностью (так представлялось дело самим участникам и очевидцам) подталкивала революцию вперед и вперед. От взятия Бастилии 14 июля 1789 г. и вплоть до захвата власти якобинцами 31 мая—2 июня 1793 г. неизменно повторялась одна и та же картина: в ответ на вылазку реакции революционный народ разделялся с очередным атрибутом старой власти. Только со времени якобинской диктатуры можно уже говорить об организации движения сверху, т. е. о сознательном и целенаправленном оформлении спонтанного движения низов (хотя в той или иной мере — спорадически и на небольшой срок это бывало и раньше, чем и объясняется эффективностью революционных действий) в масштабе всей страны. Но максимум централизации, сопровождавшейся планомерным ужесточением террора, неблагоприятно сказался на энергии масс, и без того убывавшей в силу естественной усталости и лишений. В этом одна из причин легкой победы термидорианцев.

Народные низы не только ломали устои старого порядка, но и оказывали решающее воздействие на борьбу политических партий. Поведение депутатов центра зависело от того, какая партия вставала у власти, а это определялось поддержкой народа. В свою очередь, поддержка народа была наградой за смелость и политическую прозорливость партии, сумевшей выдвинуть такие лозунги, в которых массы смогли увидеть формулировку своих заветных стремлений. Поэтому умеренные, внутренне ужасаясь, вынуждены были следовать за радикалами, и единственное удовлетворение, которое они могли получить, пока были в состоянии, заключалось лишь в созерцании того, как одни радикалы сменялись другими, еще более радикальными. И только на короткий срок устанавливалось счастливое соответствие между планом сознательного действия и требованиями момента, а затем политические лидеры, уже успевшие почувствовать себя вершителями судеб нации, внезапно низвергались под одобрительные возгласы народа, еще вчера так бурно приветствовавшего их. И в этом непрерывном низвержении кумиров была своя логика, понять которую можно было лишь уяснив реальный смысл социального мышления просветителей. В этом отношении революция была одновременно и апофеозом, и жесточайшей критикой Просвещения.

Нельзя только забывать, что революционное сознание, о котором мы здесь пишем, само возникло, укрепилось и развилось в ходе событий, начавшихся созывом собрания сословных представителей. Первоначально были отвлеченные принципы да все-

общее недовольство состоянием дел, недовольство, которое по привычке не распространялось непосредственно на короля. Пытаясь взять реванш за 23 июня, двор декретирует отставку Неккера, и это вызывает уже народное возмущение, призыв к оружию, штурм и капитуляцию Бастилии. 14 июля в столице льется кровь, «война нервов», не прекращавшаяся с первого заседания Генеральных штатов, сменилась вооруженным столкновением и всплеском народного ожесточения. Этот день озаменовал радикальное изменение ситуации: на сцену вышел новый принципиально до конца не контролируемый фактор — «здоровенный и зловерный малый», как его с опаской называл буржуазный консерватор Гоббс, или носитель всех добродетелей, как считал «женевский гражданин» Руссо. Как бы там ни было, руины крепости-тюрьмы — символа политической тирании — стали наглядным доказательством того, что слова «писак» способны иной раз превращаться в дело. Примеру Парижа последовала деревня: запылали дворянские замки, и в ночь на 5 августа депутаты дворянства и духовенства вносят предложения об отмене ряда феодальных привилегий своих сословий. И снова, можно сказать, торжествует «идея», на этот раз идея равенства и справедливости, хотя и в урезанном виде. Вернее, было положено начало устранению феодальных привилегий, потому что издать декрет — это еще не значит провести его в жизнь. Понадобились куда более решительные меры якобинского Конвента, чтобы эти решения, принятые в пору господства умеренных, не остались на бумаге.

Осуществление идеи в общественной жизни, как показывает исторический опыт, и прежде всего опыт великой революции, о которой мы ведем сейчас речь, тотчас обнаруживает противоречие между абстрактной всеобщностью философского принципа и многообразием его социальных интерпретаций. Ж. Мишле находил, что сознание подавляющего большинства активных деятелей революционного пятилетия было пронизано идеей справедливости в противоположность христианской концепции благодати<sup>23</sup> Христианское учение в своем крайнем августинианско-кальвинистском выражении отрицало способность человека самостоятельно стремиться к добру и справедливости, считая эту невозможность неизбежным следствием «первородного греха». Философская антропология просветителей основывалась на идее «естественного света разума», которому под силу открывать не только тайны природы, но и «принципы законодательства», ведущие народы к счастью, а прочное счастье, в свою очередь, предполагает право и справедливость. Все это могло казаться очень убедительным, пока не стало предметом практической политики: одна и та же «справедливость» служила оправданием противоположных по смыслу действий. Общим оказалось только слово, а в действительности у каждого представителя основных социальных сил того времени была своя «справедливость». Вторжение реальных социальных интересов расщепляет воображаемое или мыслимое единство на альтернативные или, по крайней мере, расходящиеся

траектории действия, и в результате «справедливость» из лозунга объединения стала синонимом яблока раздора. Отсюда не следует, конечно, что можно пренебречь справедливостью как субъективно-идеологическим стимулом деятельности, хотя бы потому, что характер идеологического стимула — один из показателей специфики общественного сознания эпохи. Одно дело, если людей ведет в бой «страх божий», как «железнобоких» Кромвеля, и совсем другое, когда солдаты сражаются за справедливость, чем бы она в конечном счете ни обернулась.

Чтобы понять реальный смысл абстрактных принципов, нужно уяснить жизненные интересы, которые за ними скрываются. И, надо сказать, вожди революции если не всегда, то по крайней мере в критических обстоятельствах умели это делать. И, в общем, это неудивительно, так как понятие интереса занимает важное место в просветительской концепции человека. Теория «разумного эгоизма» и есть учение о правильно понятом личном интересе как основе индивидуального поведения. В период революции эта концепция не раз использовалась как инструмент политического анализа, и весьма глубокого. Обратимся к историческим фактам. В момент «Вареннского кризиса» (неудачной попытки бегства королевской семьи) тогдашний лидер Конституанты (Учредительного собрания) Антуан Барнав взывает к депутатам на языке интересов, а не риторики «высших идеалов». «Всякая перемена была бы ныне (дело происходит сразу после того, как короля „вернули“ в Париж. — М. К.) роковой, малейшее продление революции было бы губительным. Кончим ли мы революцию или возобновим ее? — вот вопрос, выдвигаемый теперь национальным интересом. Если вы один раз отнесетесь недоверчиво к конституции (гарантировавшей права короля. — М. К.), то где граница, у которой вы остановитесь и, главное, у которой останутся наши преемники (Учредительное собрание по конституции уступало место Законодательному. — М. К.)? . Ныне, господа, все должны чувствовать, что интересы всех требуют прекращения революции. Те, которые пострадали от нее, должны понять, что невозможно вернуться назад. те, которые сделали ее и которые желали ее, должны понять, что она на исходе, что счастье их отечества, как и их собственная слава, требуют, чтобы она не продолжалась дальше. Сами короли должны понять, что новые события смогут иначе решить их участь и что, если они не жалеют принести свои реальные интересы в жертву напрасным надеждам, то окончание французской революции является также наиболее выгодным и для них»<sup>24</sup>.

Барнав дает вполне реалистический анализ политической ситуации, хотя и с определенных партийных позиций, с точки зрения партии, вобравшей верхушку третьего сословия, которая к тому времени уже получила от революции все, что могла получить, и потому была кровно заинтересована в закреплении достигнутого. Этот особый интерес Барнав хочет представить как общенациональный, отлично понимая правила политической игры в ус-

ловиях массового движения под девизом справедливости. Лидер умеренных обнаруживает здесь высокий уровень исторического самосознания. Слишком легко иные историки спешат сказать, что те или иные люди прошлого «не понимали» того-то и того-то. В громадном большинстве случаев этот упрек заслужили не сами исторические личности, о коих пишутся книги и проводятся исследования, а их историки, которые, как нерадивые присяжные, торопятся вынести вердикт, не вникнув как следует в обстоятельность дела. Чем глубже вдумываешься в прошлое, тем шире раздвигаются границы рациональности и — соответственно — сужается сфера «невежества и заблуждений». Вот пример точного исторического предвидения из размышлений отставного уже тогда депутата Учредительного собрания Барнава: «Тот решит, быть может, эту труднейшую проблему о конце революции, кто найдет средства поставить у дел собственников и людей с самым твердым характером»<sup>25</sup>. Первую часть задачи решила Директория, а вторую — победоносный генерал республики, у которого хватило «твердости» стрелять из пушек в городскую толпу прямой наводкой. Но прежде чем это случилось, революция достигла кульминации, которой так опасались умеренные.

Последовательное крушение лидеров модерантизма — один из уроков Великой французской революции. Мунье умереннее Мирабо, Мирабо умереннее Барнава, Барнава умереннее Бриссо, Бриссо умереннее Дантона, Дантон умереннее Марата и Робеспьера. Этот краткий перечень лидеров революции на разных ее этапах, пожалуй, нагляднее всего характеризует перманентный сдвиг влево как основную особенность революционного процесса 1789—1794 гг. Не следует, однако, думать, что такой ход событий заранее был предопределен. Подлинное историческое знание тем, между прочим, и полезно, что позволяет если не развеять, то, по крайней мере, хотя бы поколебать натуралистический фатализм, возникающий в результате переноса схем естественнонаучного объяснения в область истории. Фатализм этого сорта не только теоретическое заблуждение, он глубоко проник в структуру обыденного сознания и породил склонность, не вдаваясь в анализ, считать, что все прошедшее именно так и должно было произойти. Победа якобинцев вовсе не была изначально запрограммирована с момента первого заседания Генеральных штатов 4 мая 1789 г. Еще летом 1791 г. в это было трудно поверить, и среди депутатов лишь единицы с тревогой смотрели в будущее, как мы это видели на примере Барнава. Блестящая плеяда историков от великанов XIX в. Тьерри, Минье и Мишле и до замечательных исследователей XX столетия А. Олара (1849—1928), А. Матъеза (1874—1932), Ж. Лефевра (1874—1959), А. Собуля (1914—1982) с исчерпывающей полнотой выявили всю совокупность обстоятельств, способствовавших установлению якобинской диктатуры. Не пытаюсь ранжировать их значение, укажем только следующие факторы: падение монархии, интервенция, гражданская война и лишения народа.

Решающий вклад в идеологическое обоснование республики и необходимости революционной войны внесли жирондисты. Именно они осуществили идеологическую передвижку в практической политике: от политической философии Монтескье к политической философии Руссо, от идеи разделения властей при сохранении исполнительной власти в руках монарха к идее народного суверенитета, предлагающего безусловное подчинение всех рангов общественного тела непосредственно народу как целому. Мирабо, а вслед за ним ряд других ведущих деятелей Конституанты, видел в сильной исполнительной власти под главенством короля естественный противовес буржуазии и, как он говорил, «демократическому деспотизму». 20 первых месяцев революции Мирабо, этот «Шекспир красноречия», по выражению Барнава, вплоть до своей смерти отстаивал свой план, стараясь в то же время не потерять популярности в массах, но король постыдной попыткой бегства сам способствовал распространению республиканских настроений. И тогда лидер Жиронды Бриссо атакует главного защитника монархического принципа: «Если бы господин Барнав изучил элементы социальной организации, он увидел бы, что, во-первых, нет ничего неизменного, кроме законов, составляющих Декларацию прав, да и эти законы не может раз навсегда определить ни одно собрание; во-вторых, конституционные законы, т. е. те, которые касаются организации властей, изменяемы по самой своей природе; так, например, в одном месте может показаться народу подходящим иметь наследственную исполнительную власть, в другом — избирательную (намек на возможность республики. — М. К.). Народ, когда необходимо, может изменять эти различные формы конституции, но никогда он не может это право изменения отчуждать от себя; оно неотчуждаемо от него, ибо в этом его суверенитет»<sup>26</sup> Теоретически в этом высказывании очень рельефно выявлено отличие социальной философии Монтескье от социальной философии Руссо, и притом не только в отношении общей ориентации и отдельных выводов (что тривиально), но по самому методу мышления. Руссо пользуется дедукцией *поге geometrico* из понятия общественного договора, тогда как подход Монтескье эмпирико-индуктивный, т. е. основывается на исторических обобщениях с последующей аналитической разработкой ранее полученных общих истин. (Вот почему Э. Дюркгейм считал, что Монтескье предвосхищает современный социологический стиль мышления.) Сравним учение того и другого о «формах правления». Руссо логичнее, выделяя три формы правления: демократию, аристократию и монархию, в порядке, так сказать, арифметического убывания носителей верховной власти. У Монтескье же бьет в глаза кажущаяся нелогичность: «Есть три образа правления: республиканский, монархический и деспотический»<sup>27</sup> Здесь и студент заметит, что выделение деспотического правления наряду с монархическим нелогично, потому что деспотия есть форма монархии. Но это, если рассуждать абстрактно-математически, а с исторической и прак-

тически-политической точек зрения французский гражданин гораздо ближе к истине, чем женеvский: политически существует и существовало принципиальное различие между конституционной монархией английского типа и самодержавием, будь то на манер «короля-солнце» или «матушки Екатерины». В XIX в. это различие стало куда менее актуальным, но для ориентировки в XVIII и XVII столетиях оно очень важно и не только теоретически, но прежде всего практически. С другой стороны, различие между демократией и аристократией для нового времени не имеет такого фундаментального значения, как для античности, когда, скажем, конфликт между Афинами и Спартой во время Пелопоннесской войны был его (этого различия) реальным проявлением. В Новое же время и особенно уже после победы буржуазных общественных отношений в общеевропейском масштабе различие между аристократией и демократией принимает вид внутренних различий самой республиканской формы правления в зависимости от той или иной организации управления и особенностей избирательного закона. Так, конституция 1791 г., устанавливавшая избирательный ценз и ограничивавшая тем избирательное право граждан (передовые депутаты шутили, что по этой конституции Руссо не мог бы быть избирателем), закладывала основы «аристократической республики», а конституция 1793 г. — демократической.

Зато само движение от одной формы республики к другой нашло теоретическое оправдание в идее народного суверенитета, принадлежащей Руссо. Этот процесс мы и рассматриваем сейчас. В свете идеи народного суверенитета монархия предстает уже не как принцип, а как историческая условность, вызываемая к жизни простой целесообразностью или устраняемая по тем же соображениям. Именно эта логика нашла реальное воплощение в народном восстании 10 августа 1792 г., когда была свергнута монархия. Но, разумеется, не логика принципа определяла ход событий, а логика классово-борьбы, осложнившейся к тому времени войной с внешней контрреволюцией. Идея революционной войны, распространения свободы среди «братских народов» за рубежом и свержения иноземных тиранов принадлежала жирондистам. 29 ноября 1791 г., когда эта партия рвалась к власти, их оратор Инар произнес торжественную речь, исполненную энтузиазма и угроз, о международной миссии французской революции. «Поднимемся на высоту нашего призвания, будем говорить с министром, с королем и со всей Европой с подобающей нам твердостью. Скажем министрам, что нация не совсем-то была довольна поведением каждого из них, что они должны выбрать между общественной благодарностью и законным наказанием и что под словом ответственность (согласно конституции король назначал кабинет министров, ответственных перед собранием. — М. К.) мы понимаем смерть (вот оно, первое предзнаменование грядущей эпохи террора. — М. К.). Скажем королю, что его собственная выгода (снова призыв к разумному эгоизму. — М. К.) требует



охраны конституции, что он царствует только благодаря народу и для народа, что нация — его господин и что он — подданный закона. Скажем Европе, что французский народ, раз вынудив меч, отбрасывает ножны и станет искать их, только покрытый лаврами побед; что если министры вовлекут государей в войну против народа, мы вовлечем все народы в смертельную войну против государей. Скажем, что все войны, которые вельсь по приказанию деспотов между народами, походили на удары, наносимые в темноте друзьями друг другу по наущению подстрекателя. Как только появится дневной свет, они бросят оружие, обнимутся и покарают предателя. Точно так же, если в то время, когда армии врагов будут сражаться с нами, свет философии ударит нам в глаза, народы обнимутся перед лицом низвергнутых тиранов, и да утешится земля и возвеселится небо!»<sup>28</sup>

В этой длинной тираде главная мысль о том, что «свет философии» — основа всеобщего братства народов и их освобождения от тирании властителей, натравливающих народы друг на друга. Таковы, если угодно, внешнеполитические импликации просветительской концепции разума, восходящей еще к Декарту. «Естественный свет» присущ каждому человеку как таковому и одинаков для всех. Поэтому разум объединяет, для него несущественны-акцидентальны — национальные границы и этнические различия. Разум составляет атрибут всего человеческого рода, а не какой-либо его особенной части, и потому он космополитичен по своей природе. Он — гражданин мира, а не какой-либо отдельной страны. И не случайно в литературе XVIII в. полно путешествующих турок, персов, китайцев, самцев, ирокезов, сравнивающих нравы разных стран, но не для того, чтобы уяснить социокультурную специфику различных регионов нашей планеты, а с политико-дидактическими целями: дабы продемонстрировать нелепость экзотических отклонений от правил мудрой «матери-природы». Природа едина и разум един, а это значит, что торжество разума неминуемо приведет к исчезновению исторических различий между народами и установлению единообразия, прежде всего в организации общественной жизни, законодательстве и управлении. В этих идеях нашел проявление абстрактный рационализм, составлявший отличительную особенность всего просветительского стиля мышления. Теперь, однако, уже совершенно ясно, что развитие науки и технологии массового производства, определяющего также и структуру потребления, стало мощным фактором нивелировки образа жизни высокоразвитых стран. Разум действительно имеет черты, которые Картезий отмечал еще на заре эпохи промышленного капитализма и которые тогда казались абсолютным благом, а теперь обнаружили свою обратную сторону.

Новая практика — существование свободы по соседству с тираническими режимами, грозящими затоптать очаг свободы, — неизбежно рождает мысль о революционной войне с целью ниспровержения чужеземного деспотизма. Так в историческую ситуацию

революционной Франции входит новый фактор, в решающей степени повлиявший на ход и исход революции, — интервенция и война с нею. В ответ на вторжение иностранных войск восставший народ Парижа берет штурмом королевский дворец, хозяин которого переводится под стражу и принужден коротать свои дни в заключении, ожидая суда. Размах революционных событий напугал жирондистов, хотя они первые воспользовались ими для упрочения своей власти. Они, конечно, не предполагали зайти так далеко, их республиканизм был более теоретического, нежели практического свойства, а народная расправа с людьми старого режима в первые дни сентября 1792 г. окончательно превратила их из революционеров в консерваторов. Как за год до того Барнав, теперь уже Бриссо и его сторонники ломают голову над тем, как изыскать способы остановить развитие революционного процесса, и из крайних левых Учредительного собрания становятся охранителями и защитниками уцелевших атрибутов старого строя вещей. Это тонко подметил один современник и участник событий, заявивший на процессе жирондистов, что они «были республиканцами при монархии и монархистами при республике»<sup>29</sup> Жирондисты были инициаторами революционной войны. (Марат и Робеспьер были против, потому что они ясно видели неподготовленность страны к войне и, кроме того, ясно сознавали, что ведение военных действий ляжет новым бременем на народные массы, и без того испытывавшие тяжелые лишения в связи с ростом дороговизны, спекуляцией съестными припасами и безработицей в городах.) Начав войну, они сами создали объективные предпосылки для дальнейшего обострения классовой борьбы, которое и привело их партию к разгрому, ибо создававшаяся ситуация потребовала таких мер и такого образа действий, на которые жирондисты органически не были способны при всем своем республиканизме. Нужна была решительная реорганизация армии, без чего нельзя было надеяться на победу перед лицом коалиции великих европейских держав. Старая армия с этой задачей справиться не могла, но, чтобы создать новую, требовалась и другая исполнительная власть вместо неповоротливой машины министерств. Об этом давно уже думали вожди монтаньяров и наиболее дальновидный из них, Марат. Главной заботой лидеров Жиронды в это время была охрана «права собственности». Мотивы их поведения превосходно объяснил главный оратор партии «пламенный» Верньо. Защищаясь от справедливого обвинения в умеренности, он говорил: «Мы — умеренные! Я не был им 10 августа (1792 г. — М. К.), когда ты, Робеспьер, прятался в своем погребе! Нет, я не умеренный в том смысле, что желал бы заглушить национальную энергию. Я знаю, что свобода всегда деятельна, как пламя: что она несовместима с совершенным спокойствием, подобающим лишь рабам. Но дело законодателя разумными советами. предупредить несчастья и бури; и если под предлогом революции надо объявить себя покровителем убийства и грабежа, чтобы быть патриотом, то

я умеренный. Со времени уничтожения королевской власти много говорят о революции. Я сказал себе: возможны лишь две революции — такая, которая уничтожит собственность. или же такая, которая вернет нас к деспотизму. Я принял твердое решение бороться против той и другой. Если это значит быть умеренными, то мы все — умеренные. . .»<sup>30</sup>

Поразительно, что логика Верньо повторяет аргументы Барнава, выдвинутые еще до свержения монархии: «. вы (депутаты Конституанты. — М. К.) сделали всех людей равными перед законами гражданскими и политическими. Из этого вытекает та великая истина, что всякий дальнейший революционный шаг небезопасен; ведь. теперь возможно было бы лишь упразднение собственности»<sup>31</sup>

В глазах Барнава и Верньо якобинцы выглядят чуть ли не социалистами, выражаясь современным языком. Это полемическое преувеличение, совершенно не подтверждающееся фактами. Якобинцы хотели всего лишь ограничить собственность во имя справедливости, свободы и равенства. Для большинства из них это были не пустые слова. Вожди якобинцев впервые задумались над тем, кому достаются плоды революции, — вопрос, который совершенно упущили из виду прекрасноразумные политики консервативных партий. Сама попытка осмыслить результаты исторического действия, сопоставить намерения и цели с их последствиями совершенно необходима для социально-исторического мышления, стремящегося к адекватной картине действительности, и некоторые обобщения якобинских теоретиков не раз всплывали в рассуждениях мыслителей последующего времени, хотя бы эти последние и не знали о своих предшественниках. Обжигающий опыт революции, опыт безжалостной и жертвенной борьбы за торжество идеи соседствует в размышлениях Марата, Робеспьера и Сен-Жюста с доктринерским пафосом властителей дум XVIII в. Их ужасает несправедливость истории. Вот выдержки из высказываний Марата: «. взятием Бастилии мы обязаны главным образом десяти тысячам бедняков-рабочих Сент-Антуанского предместья. Что же мы выиграли от того, что уничтожили аристократию дворянства, если ее заменит аристократия богачей?» Еще важнее историческое обобщение, которое он делает: какие бы изменения ни происходили в государстве, «все они — в интересах богача»<sup>32</sup> То же самое утверждал и Робеспьер, разъясняя, что само по себе изменение формы правления мало что дает народу: «. разве слово республика или монархия заключает в себе решение великой социальной проблемы?»

*Якобинцы, таким образом, хотели сделать политическую революцию социальной, создать новое общество, а не увенчать подходящей политической надстройкой стихийно сложившееся экономическое господство буржуазии.* Они отчетливо понимали, что неконтролируемое господство буржуазии неизбежно влечет за собой социальное неравенство, т. е. самый глубокий источник несправедливости, по их мнению.

Вот как представляет Робеспьер конечную цель революции: «Мало того, что мы свергли престол. Необходимо построить на его развалинах священное равенство и неотъемлемые права человека. Сущность республики не в пустой славе, а в характере граждан. Душою республики является добродетель (Монтескье — учитель всех французских революционеров. — М. К.), т. е. любовь к родине, та самоотверженная преданность, которая сплавляет все индивидуальные интересы в общие интересы»<sup>33</sup> В этом рассуждении спрессован ряд важнейших идей Просвещения, и прежде всего та, что успешное функционирование социального порядка зависит от соответствия формы правления общественным нравам («характеру граждан», как говорит Робеспьер). Если этого соответствия нет, самая лучшая политическая форма будет недолговечной. На этот счет немало написано у Монтескье, Рейналя, Мабли, Гольбаха и др. Но из этой идеи вытекает довольно пессимистический взгляд на возможность укоренения республики во Франции, где деспотизм и феодальные привилегии совершенно определенным образом формировали души «. презирать и быть презираемым, то господствовать, то ползать на четвереньках, такова была наша судьба»<sup>34</sup> Деспотизм «воспитывает» тиранов и лакеев, причем нередко они меняются местами, и этого никто из остальных людей не замечает, ибо психологическая, так сказать, субстанция властелина и слуги одинакова (в XX в. Т. Адорно ее назвал «авторитарной личностью»). Разница только в том, что один умеет достигнуть того, к чему другой лишь идеально вожделеет. Но как тогда от низости душевной перейти к «добродетели», которая является «душою республики»? Вот проблема, с которой впервые практически столкнулись якобинцы, когда вознамерились начать свое дело преобразования страны сверху (оно и до них шло полным ходом, но только не с той степенью централизованного воздействия). Если мы к тому же учтем, что проектируемая республика должна еще решить и «великую социальную проблему», то окончательно станет ясно, что речь идет не о локальной исторической ситуации, а о трудности построения *справедливого общества* из людей, чья психология сформирована веками порабощения и унижения человеческого достоинства. XX век воочию продемонстрировал — и не в одной, «отдельно взятой» стране, — как велика сила «социальной наследственности» и как легко в определенных условиях мобилизовать самые низменные инстинкты людей, напоминающие о том, что старинную максиму античной мудрости «человек—животное полисное» следует принимать всерьез, т. е. как указание на единство противоположностей биологического и социального в самом средоточии человеческого существа. Когда в действиях человека прорывается животность, то винить в этом нужно не природу, а общество, которое порождает «спрос» на такие действия. (Конечно, бывают случаи конститутивных отклонений индивидуумов от нормы, но они никогда не делали погоды в криминальной статистике.) Проще всего объяснить дурные последствия благих намерений изначаль-

ной греховностью человеческой природы, но недостаток такого объяснения в его, так сказать, «трансгисторическом» характере, т. е. одинаковой применимости ко всем временам и нравам. Между тем куда плодотворнее и в научном и в практически-политическом отношении искать специфические исторические причины тех «нарушений гуманности», которые способны повергнуть в состояние глобального пессимизма всякого, кто не сумел найти смысл в книге истории, некоторые главы которой сплошь выведены кровавыми письменами. Откуда, например, дикая оргия воемездия, которую так часто встречаешь в анналах не только далекого прошлого? В том ли дело, что человек «по природе своей» мстительное животное, или эта мстительность не изначальная данность, а психологический коррелят — интериоризация — безжалостного социального подавления на протяжении многих поколений? Вполне правдоподобное, по-моему, объяснение дает тот же Мирабо в книге «О деспотизме», которую уже довелось не раз цитировать в предисловии к настоящему изданию. «Таков есть и таким всегда будет человек, попеременно *деспот* и *слуга*; ибо человек, извращенный рабством, легко становится самым свирепым из животных, как только освобождается от угнетения. От деспота до раба и от раба до деспота — только один шаг, и с помощью оружия его легко совершить»<sup>35</sup> Поэтому освободить рабов — полдела или даже меньше; труднее всего, чтобы бывшие рабы на другой день после победы не учредили нового рабства.

И все же якобинские вожди отважно устремились в бой за социальную справедливость. К тому же обстановка требовала неотложных решений, и в сутолоке дел теоретические сомнения отступили на задний план, пока термидор не поставил проблему теперь уже для последующих поколений. Столкнувшись с ситуацией гражданской войны и интервенции, бесстыдной спекуляцией «нуворишей» на экономической разрухе, якобинцы перешли к чрезвычайным мерам борьбы, для обоснования которых развернули специальную концепцию «революционного управления». Реконструируем некоторые существенные моменты этой концепции.

Народ был с самого начала верховной инстанцией, к которой постоянно апеллировали Марат и Робеспьер. В этом не было бы ничего особенного, если бы вожди якобинцев не оговаривали ясно, что разумеют под ним, в первую очередь, трудящихся бедняков. В них Робеспьер видел единственный здоровый элемент общества, опору грядущего преобразования: «Народу чужды изнеженность и честолюбие, эти два наиболее обильных источника наших бед и наших пороков. Он ближе к природе и менее извращен. Это доказывается сопоставлением придворных и ремесленников, находящихся в этом отношении на двух противоположных полюсах»<sup>36</sup> «Народ всегда прав» — так можно сформулировать кардинальное убеждение Неподкупного. Тон Марата куда более критичен. Часто ему приходилось с отчаянием писать о легковерии, легкомыслии и неустойчивости настроений народной массы. Иногда у него вырывалось и более резкое суждение:

«. народ, не знающий просвещения, нравственности и добродетели, не создан для свободы. Он может лишь на короткий срок порвать свои цепи, но не в силах воспрепятствовать тому, что они снова будут наложены; а если он не будет снова закован насильно, он неизбежно очутится в них благодаря обману»<sup>37</sup> Конечно, это намеренное сгущение красок, к нему прибегают любящие родители, стараясь предупредить развитие опасных тенденций в поведении своих детей. Это сравнение не для красного словца, оно помогает понять основное противоречие революционной идеологии того времени.

Революция совершается для блага народа и силой народа, который, однако, не в состоянии сам не только добиться осуществления своих целей, но даже понять эти цели. И здесь Марат, быть может, единственный среди якобинцев и уж, во всяком случае, первый, делает вывод, который не только превратил его в мишень бешеных нападков «умеренных» разнообразных политических оттенков, но и шокировал остальных приверженцев «крайней левой», включая и Робеспьера. Марат пришел к заключению, что народ нуждается в вожде, «военном трибуне», «диктаторе», «триумвирате», чтобы сломить сопротивление внешних врагов и «заговорщиков» внутри. Революция может опираться только на силу, ибо «приспешники старого» не внемлют голосу разума и одной лишь «силой философии» с ними ничего не поделаешь<sup>38</sup>. В этих высказываниях можно видеть, как *революционное самосознание выходит за пределы Просвещения и вступает в противоречие с центральной его догмой относительно всемогущества разума*. Конечно, это противоречие можно одновременно рассматривать и как неизбежное развитие того же бэконовского тезиса «знание — сила», но, строго логически подходя к делу, с этим вряд ли сумеет согласиться внимательный историк. У Бэкона речь идет о технологическом значении знания вообще применительно и к природе, и к обществу, о силе, протекающей из использования законов природы и проявляющейся в создании «полезных искусств». Марат же говорит о силе в политико-юридическом смысле, т. е. о принуждении к повиновению, о подавлении противника. Правда, это подавление осуществляется во имя «разума и справедливости», но это уже относится к области теоретического оправдания, или, как теперь говорят, «рационализации». Сам же акт подавления означает признание несводимости человеческого поведения к всеобщим основаниям разума, т. е. признание непреодолимой силы иррациональных побуждений и главного из них — своекорыстия.

Марат втолковывает своим читателям (не надо забывать, что главное влияние на события он оказывал журналистской деятельностью), что только «философы» способны подняться над «предрасудками рождения и чина», а остальным свойственно действовать как раз под воздействием этих «предрасудков» и эгоистических интересов сохранения своего положения: «король-патриот — такое же химерическое существо, как добродетельный

злодей. в моих глазах дворянин-патриот — чудо, а в чудеса я не верю»<sup>39</sup> Здесь подчеркивается сила социальной детерминации поведения. Зная социальную принадлежность человека, можно предвидеть характер его действий в общественных делах.

Это рассуждение Марата ясно показывает политические импликации механистического понимания социальной детерминации поведения. Историческая действительность оказывается куда более сложной. Однозначного соответствия между политическим поведением и социальной принадлежностью деятеля нет. В России было целое поколение дворян-революционеров. Были они и во Франции. На первом этапе революции решающую роль сыграл как раз дворянин Мирабо. Да и Марат, как мы видели, констатировал, что «народ» (трудящиеся бедняки) нуждается в руководстве тех, кто к нему не принадлежит. Значит, здесь критерий социальной принадлежности вовсе не действует. Тем не менее, логика механистического детерминизма сыграла свою роль в попытке обосновать необходимость террора.

К этому Марат присоединил и свою оценку текущих политических событий. Еще в период сравнительно мирного развития революционного процесса Марат требовал казни ряда видных аристократов. Он убеждал, что аристократы в случае своего торжества зальют Францию потоками крови<sup>40</sup> Тогда Марат оставался в одиночестве. Робеспьер и другие ведущие деятели якобинцев публично отмежевались от него. Ужасы гражданской войны не прельщали ни конституционных монархистов типа Мирабо или Лафайета, ни жирондистов, ни якобинцев. Однако начавшаяся война спутала карты дальновидных и миролюбивых политиков, события вышли из-под контроля, и заставили якобинцев принять рекомендованный Маратом образ действий. Возник Революционный трибунал, затем некоторое время спустя — Комитет общественного спасения, в руки которого после разгрома жирондистов в ходе восстания 31 мая—2 июня 1793 г. перешла исполнительная власть, подчинившая своему влиянию и Конвент. Тактика Комитета общественного спасения фактически определялась линией, которую сформулировал Марат: «История различных народов мира, разум и принципы здоровой политики доказали мне, что единственный способ укрепления революции состоит в том, чтобы партия свободы уничтожила партию противника»<sup>41</sup> Эта сентенция возвещала наступление нового этапа революции, который часто именуют «периодом террора».

Но, так или иначе, главное было сделано: еще летом 1793 г. Конвент провел декреты о возвращении отобранных на протяжении 200 лет земель крестьянским общинам и о передаче крестьянам без выкупа земель, которые они арендовали у своих бывших хозяев-помещиков. Эти меры означали полную ликвидацию феодализма в аграрных отношениях, что наряду с защитой революционной Франции от интервентов составляет смысл и основное содержание якобинской диктатуры. Поэтому П. А. Кропоткин справед-

ливо заметил недостаток традиционной историографии: «Больше всего в этом периоде (якобинской диктатуры. — М. К.) изучали террор. Но сущность этих 14 месяцев вовсе не в терроре, а в обширнейшем дроблении земельной собственности, в земельном перевороте, в демократизации страны и, наконец, в отречении значительной части Франции от христианства»<sup>42</sup>. Террор был вынужденной обстоятельностью временной политической мерой. Теоретически это признавал и Робеспьер, ясно сознавший равную опасность для революционного дела как беспринципного оппортунизма, так и крайнего экстремизма: «Существует отвратительное искусство, хорошо знакомое всем коварным врагам народа. Оно состоит в том, чтобы задерживать, по мере сил, проведение в жизнь принципов, а затем довести их до нелепых крайностей с целью дискредитировать их»<sup>43</sup>.

Так и получилось с террором. Однако дискредитация его была делом не столько «коварных врагов народа», сколько морализирующего сектанства «второго триумvirата» (Робеспьер, Сен-Жюст, Кутон), в руки которого фактически перешло руководство Комитетом Общественного Спасения в последние несколько месяцев революции. Как мне представляется, принципиальное заблуждение Робеспьера состояло в том, что *он превратил ситуационно детерминированную политическую меру в моральный императив, в результате чего преходящий инструмент приобрел видимость моральной самооценности, а мораль превратилась в свою противоположность.*

Принципиальное оправдание террора как инструмента политики было совершенно новым и неожиданным для политической теории века Просвещения. Напротив, эта теория основывалась на идее договора, добровольного соглашения свободных людей. Насилие и принуждение суть узурпация «неотчуждаемых прав» и потому незаконны. Поэтому учитель всех французских революционеров Монтескье считал насилие и порожденный им страх принципом деспотического правления: «. вся сила деспота только в том, что он может лишать жизни. для деспотического правительства нужен страх. В добродетели оно не нуждается, а честь была бы для него опасна»<sup>44</sup>. Совсем иное дело — демократия: «. народное государство нуждается в дополнительном двигателе; этот двигатель — добродетель»<sup>45</sup>. Такова была господствующая теория к началу революции. Чтобы не порывать с общей основой революционной идеологии, якобинцам нужно было показать, что террор совместим с республиканской добродетелью. Вот как это делает Робеспьер в речи 5 февраля 1794 г. «О принципах политической морали»: «Если движущей силой народного правительства в период мира должна быть добродетель, то движущей силой народного правительства в революционный период должны быть добродетель и террор — добродетель, без которой террор пагубен, террор, без которого добродетель бессильна. Террор — это не что иное, как быстрая, строгая, непреклонная справедливость, он, следовательно, является эманацией добродетели. Он не



столько частный принцип, сколько следствие общего принципа демократии. при наиболее неотложных нуждах отечества»<sup>46</sup> Проследившая ход мыслей Робеспьера, отчетливо видишь, как потребность «увязать и согласовать» небывалую политическую практику с традиционной теорией рождает политическую софистику, сбивающую с толку не только тех, на убеждение которых она рассчитана, но и самого автора. Террор предстает перед нами как «следствие добродетели» в исключительных условиях войны. Стало быть, террор и есть «сама добродетель», когда идет смертельная схватка с контрреволюцией, и тут же утверждается, что без добродетели «террор пагубен». Последнее совершенно верно: горе людям, когда карающий меч очутится в руках мерзавцев, для которых справедливость — пустое слово, а упоение собственной властью — все. Но если это так, то нельзя отождествлять террор и «добродетель», потому что это означает превращение морали в свою противоположность. Императив политики — целесообразность действия, т. е. соответствие его политическим целям, целям сохранения и упрочения власти. Императив морали — правильность действия, т. е. его соответствие моральным нормам и ценностям. Политика трубит гибкости, адекватной реакции на обстоятельства, необходимой для победы в борьбе, борьбе интересов, которые, разумеется, неравнозначны, — как, например, неравнозначны интересы трудящегося народа и паразитирующего дворянства во Франции. И в этом, кстати, моральная правота революционеров по сравнению с контрреволюционерами, но это моральная правота в целом, в принципе, в перспективе, а вовсе не в каждом практическом шаге, который очень даже может быть и не в интересах народа, а только маскироваться под этот интерес. Политика тоже подвластна моральному суду — так же, как и политические деятели. Более того, исторический опыт научил нас, что политика, полностью отбрасывающая моральные критерии, не в интересах народа и социального прогресса. Но именно поэтому политику нельзя смешивать с моралью. Для политики это чревато самоубийственным прекраснодушием, или слепым фанатизмом абстрактной идеи, а для морали — протитуированием принципов, преклонением перед силой и успехом, готовностью освятить «высшими соображениями» любую меру, которая только покажется целесообразной субъекту исторического действия.

С моральной точки зрения террор есть террор, он может быть политической необходимостью, но уж никак не «добродетелью». Но дело не только в этом. Исторически террор был и остается главным инструментом политического деспотизма. Уже Платон это отчетливо понимал, а Тацит превосходно объяснял на фактах. Можно ли надеяться, что в руках революционной власти этот способ действия радикально изменит свой смысл и никак не отразится на результатах революционного действия? Но, с другой стороны, была ли реальная альтернатива политике якобинцев в 1793 г.? — по этому вопросу споры не прекращаются и по сей

день. В абстрактном философско-историческом смысле альтернатива существует всегда. Но если подходить к анализу ситуации конкретно-исторически и практически-политически, то выясняется, что реальность альтернативы не остается одинаковой во всех обстоятельствах. Если политики могут установить «обратную связь» с народом, то им удастся вовремя исправить или, по крайней мере, частично нейтрализовать неблагоприятные последствия собственных действий. Это умели делать якобинцы в пору своего подъема, но постепенно, по мере все большей концентрации власти в своих руках и физического устранения представителей иных политических оттенков, нежели линия Робеспьера и его сторонников, они начали терять это свое искусство. Обоснование этой политики абсолютного единства и отсеечения малейших различий во взглядах дал ближайший соратник Неподкупного Сен-Жюст в пространной речи 13 марта 1794 г., которую Комитет общественного спасения постановил размножить в количестве 200 000 экз. «Суверенитет народа повелевает, чтобы народ был един; он (суверенитет. — М. К.), следовательно, несовместим с заговорами партий: всякая партия есть покушение на суверенитет. Заговоры партий необходимы для того, чтобы изолировать деспотизм и уменьшить власть тирании; сейчас они преступление, потому что раздробляют свободу и уменьшают силу народа»<sup>47</sup> Сен-Жюст, как всегда, абсолютно ясен и однозначен: всякая партия, кроме правительственной, есть «заговор» против «народа». Само собой понятно, что должен делать «патриот», если узнает о ее существовании. Между тем как раз в то время, когда Сен-Жюст произносил свою речь, весной 1794 г., изменившаяся ситуация требовала внести коррективы в сложившуюся политику жесточайшего подавления, которую практиковал Конвент с момента разгрома Жиронды. Вот тут и пригодились бы свободное обсуждение политической линии с разных точек зрения.

Введение террора оправдывали двумя обстоятельствами: тяжелым положением на фронтах и контрреволюционным восстанием в тылу. Что касается первого обстоятельства, то «к концу 1793 г. граница была почти в безопасности. 1794 год начался благоприятно, французская армия почти всюду продвигалась»<sup>48</sup> Внутренняя контрреволюция была локализована в Вандее и полностью разгромлена в других местах. Казалось бы, ситуация позволяла смягчить политику террора, и Демулен стал поговаривать в своей газете о создании «Комитета милосердия». Дантон хранил молчание, но было ясно, что он и его окружение не сочувствуют продолжению политики террора.

И в этот момент руководимый «вторым триумvirатом» Комитет общественного спасения почти одновременно нанес удар «на два фронта»: группировке клуба Кордельеров, требовавших усиления борьбы против спекуляции и коррупции, и дантонистам. «Террор, таким образом, продолжался и углублялся; при создавшихся условиях группа Робеспьера могла удержать свою власть только при помощи террора»<sup>49</sup> Я намеренно привел это высказывание

из коллективного труда под редакцией В. П. Волгина и Е. В. Тарле, опубликованного в 1941 г. — Авторы, сами того не желая, вынесли приговор политике Робеспьера в последние четыре месяца его пребывания у власти. Террор из средства спасения Родины и революции превратился в способ сохранить власть «группы Робеспьера»!

Критерием правильности политического действия является его целесообразность, соответствие средств цели. Уничтожение лидеров Кордельеров подорвало связи Комитета общественного спасения с городскими массами, расправа с Дантоном и его друзьями породила скрытое недовольство в Конвенте и раскол, прикрытый внешней лояльностью в самой революционной верхушке. Уничтожая «недостаточно революционных» и «слишком революционных», Робеспьер и его сторонники невольно расчищали арену для людей «Болота», которые руководствовались не принципами, а чувством самосохранения, благодаря чему и уцелели. Когда спустя пять лет «маленький капрал» вошел в Собрание народных представителей и скомандовал им разойтись, то он не встретил никакого сопротивления, кроме редких возгласов возмущения: политически и психологически подавляющее большинство было готово надеть ливрею и служить новому единоличному хозяину Франции. История продемонстрировала на свой лад правоту Монтескье, который, как известно, утверждал, что страх есть принцип деспотического управления. Систематический террор насаждает животный страх и безразличие к общественным делам, т. е. приводит к результатам, прямо противоположным тем, которые надеялись получить Робеспьер и его сторонники. И он же расчищает негодьям дорогу к власти (карьера Фуше — типичный пример), потому что принципиально человека всегда легче «подвести под статью» в условиях всеобщей подозрительности, а негодяй абсолютно пластичен и трудноуловим. Это не было тайной и для Робеспьера, который под конец жизни, чувствуя глухое сопротивление Конвента, зная о подозрительной активности Комитета общественной безопасности, где орудовал Фуше, и не надеясь на полную поддержку Комитета общественного спасения, разработал вместе с Сен-Жюстом план очередной чистки правительственных учреждений. В речи 8 термидора 2-го года республики, которая оказалась последней в его жизни, он заявил: «Революционное правительство спасло родину; теперь надо спасти его самого от всех опасностей. . . Наказать изменников, обновить все бюро Комитета общественной безопасности, очистить этот Комитет и подчинить его Комитету общественного спасения; очистить и этот Комитет, установить единство правительства под верховной властью Национального конвента»<sup>50</sup>. Эти слова показывают, что вождь якобинцев не сознавал всей глубины назревшего кризиса: революционный авангард терял поддержку масс. Между тем с весны 1794 г. Робеспьер и его ближайшие соратники знали только один метод борьбы с возникавшими трудностями — ужесточение террора, принявшего невиданный ранее размах после закона 22 прерияла (10 июня 1794), упростив-

шего процедуру суда до крайних пределов и увеличившего тем самым его «пропускную способность» с тем неизбежным следствием, что «матушка-гильотина» начала трудиться с утроенной энергией, пока не обезглавила и саму революцию. Вот уже двести лет историки, философы, социологи, практические политики размышляют о том, возможен ли был иной исход революционных событий, чем тот, который привел к бонапартизму в финале, и где тот роковой момент, когда началось неудержимое соскальзывание к военной диктатуре. Проще всего, конечно, думать, что «иначе и быть не могло», но это мудрость квиетизма, примирения с общественным злом. Сейчас эта проблема приобрела особенное значение.

### 3. Ожидания и результаты

Едва утихла буря, как стали раздаваться голоса о том, что революция похоронила Просвещение и навсегда продемонстрировала неприменимость просветительских идеалов к жизни, их деструктивно-метафизический характер. В этом хоре слились голоса различного звучания! прямых реакционеров вроде Бональда и де Местра, поэтов и философов религиозно-романтической ориентации (эту тенденцию суммировал поздний Шеллинг), юристов—адептов исторической школы права и, наконец, позитивистов школы Конта. И в самом деле: хитрость мирового разума, погегелевски говоря, сказалась в этом деле в полной мере. Ведь на развалинах старого режима возникло отнюдь не царство свободы, равенства и братства, а обыкновенное буржуазное общество с характерной лихорадкой наживы и бешеной борьбы без правил за личное преуспевание. И все это стоило грандиозных жертв. Лишения революционных лет, жестокости гражданской войны, пятнадцатилетняя «героическая эпопея» завоевательных войн Наполеона унесли миллионы жизней. Словом, цена была велика, а достижения сомнительны. И все же этот взгляд на Просвещение предвзят и односторонен. — Да, не сбылось все, о чем мечтали реформаторы XVIII столетия, лелеявшие мысль о полном переустройстве общества на основе разума и справедливости. Неподатлив оказался сам материал переустройства — человек, который явно не желал в кратчайшие сроки проникнуться «мудростью Жан-Жака» и стать стопроцентно добродетельным «патриотом». Он упрямо старался жить по собственному разумению и удовольствию, возделывать землю и молиться богу, старинному герою библейских сказаний, не признавая никакой «философски очищенной религии в пределах только разума». Когда же его стали донимать просвещением, он бежал в леса и начинал нещадно палить из ружей по «представителям прогресса». А сами «представители прогресса», за исключением тонкого слоя рыцарей идеи, которых быстро поглотила смерть словно потому, что они были слишком хороши для того, чтобы жить на этом свете, себя не забывали и в годы революции и тем

более во время Консульства и империи, успешно практикуя принципы «разумного эгоизма».

За возвышенным полетом мысли скрывалась пошлая проза буржуазного бытия. Это и заставило романтиков искать поэзию в прошлом, том самом прошлом, которое было предметом насмешливого осуждения вольтерьянцев. Но вслед за романтическими эксцессами шло утверждение исторического взгляда на мир, которое позволило понять в самом банкротстве просветительских иллюзий подтверждение закона прогресса, о котором так много писали просветители, особенно Тюрго и Кондорсе. Так велика была вера в лучшее будущее у теоретика Жиронды, что он писал «Эскиз таблицы прогресса человеческого рода», когда вокруг него сжималось кольцо преследования Комитета общественной безопасности, от которого не приходилось ждать пощады. Предчувствие скорой гибели не остановило его пера, этот человек жил сверхличным так же, как и неумолимый фанатик террора комиссар Сен-Жюст, для которого существовали только две категории людей: безупречные патриоты и враги. Сопоставление этих фигур показывает, насколько неправомерна попытка связать философию Просвещения с какой-либо одной политической линией. Связь философии и политики никогда не бывает однозначной, политическое решение не автоматический вывод из философской посылки, и нередко между ними возникает прямое противоречие.

Девиз Великой революции — Свобода, Равенство и Братство — не утратил ни духовного обаяния, ни социально-политического значения. Его смысл гораздо шире и глубже, нежели какая-либо конкретно-историческая — скажем, буржуазная — интерпретация. Это аксиологический критерий цивилизованного образа жизни в планетарном масштабе — «ноосферы», как предпочитают теперь говорить. Конечно, жизнь никогда не укладывается в точные контуры идеи, а стремление во что бы то ни стало уложить ее в идею стоит потоков крови и в итоге отбрасывает начинание к исходному пункту, так что приходится искать обходные пути и компромиссы и, поднимая жизнь до идеи, в то же время саму идею делать более жизненной. Об этом свидетельствует опыт всех революций. «Нетерпение сердца» в процессе социального преобразования обходится очень дорого. Но отказ от исторической инициативы, от сознательных попыток улучшить жизнь стоит еще дороже. Диалектическая рациональность — вот средство, выработанное теоретической мыслью с целью избежать упрощенного понимания связи идей с жизнью. Во-первых, претворение идеи в действительность есть бесконечный процесс, а не событие, имеющее точную дату возникновения. Во-вторых, сам революционный девиз действительно может стать вредным заблуждением, если не понимать его во всей полноте содержания и в органическом взаимодействии его элементов. «Свобода» — исходное и ведущее понятие всей триады, и только оно придает адекватный смысл всему остальному. На протяжении многих веков философская мысль высветила это понятие во всей глубине его смысла и сложной орга-

низации видовых форм. Это свобода внешняя и внутренняя, тайная и явная, духовная и политико-юридическая, свобода мысли так же, как и свобода совести (на это последнее обстоятельство просветители слишком мало обращали внимание). «Равенство» — вот идея, которую, как оказалось, легче всего превратить в объект обильных жертвоприношений. Уже якобинцы принесли на алтарь этому идолу немало голов, в том числе и голову великого ученого (Лавуазье). XX век продолжил и расширил этот список. Равенство в смысле унификации умов и чувствований с элиминацией (или изоляцией) всех, из ряда вон выходящих, недаром стало общей темой тревожных размышлений философов, социологов и беллетристов — создателей «антиутопий». Между тем равенство в строго философском смысле есть равенство «во свободе». Оно означает, как разъяснил в свое время Гегель, — и с тех пор, по моему, его никто не опроверг, — что каждый человек (каждый, а не «избранные») свободен, и это равенство есть завоевание всей мировой истории. Наконец, «Братство» — необходимое дополнение свободы и равенства, без него первые два компонента легко вырождаются в оголтелый индивидуализм, как показала уже эпоха Возрождения. С братством сложнее всего. Как сочетать развитие индивидуальности с ростом «социальных чувств» — кардинальная проблема мироустройства. Это понимали и просветители. Не случайно вся их социальная философия овеяна налетом морализма, и слово «добродетель», как мы слышали, постоянно было на устах и теоретиков, и строителей нового общества, которое вопреки ожиданиям, оказалось миром самой отчаянной конкуренции. Над «братством» действительность посмеялась больше всего. Добиться того, чтобы соревнование не разъединяло, не порождало на каждом шагу антагонистические конфликты между людьми, поставили своей задачей сторонники социалистического переустройства. Поэтому социалистическая идея с самого начала предполагала создание *строя гармонии*, в марксистской терминологии — *преодоление отчуждения* во взаимных отношениях людей, между личностью и обществом (особенно государством), человеком и природой. Отсюда и необходимость борьбы с бюрократически-этатистскими извращениями социализма. Так принципы 1789 г. продолжают жить в контексте борьбы за социалистическую перспективу.

Voltaire F. M. Complete Works. Geneva; Oxford, 1975. Vol. 101. P. 420.

<sup>2</sup> Ibid. Vol. 111. P. 315.

<sup>3</sup> Ibid. Vol. 110. P. 403—404.

<sup>4</sup> Condorcet J. A. Oeuvres. P., 1849. T. IX. P. 252.

<sup>5</sup> Holbach P. d' La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement. L., 1774. Vol. VI. P. 83, 113.

<sup>6</sup> Марат Ж.-П. Избр. произведения. М., 1956, Т. I. С. 271.

<sup>7</sup> Там же. Т. II. С. 17.

<sup>8</sup> Там же. С. 14, 15.

<sup>9</sup> Монтескье Ш.-Л. Избр. произведения. М., 1955. С. 166, 165.

<sup>10</sup> Morison E. M. The Oxford History of the American people. L.; N. Y. 1972. P. 295.

<sup>11</sup> Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Paris, 1946. P. 14.

<sup>12</sup> Rousseau J.-J. Du Contrat social. P., 1956. P. 61.

<sup>13</sup> Déclaration. . . P. 14.

<sup>14</sup> Монтескье Ш.-Л. Указ. соч. С. 264, 265.

<sup>15</sup> Там же. С. 258.

- <sup>16</sup> Цит. по: *Олар А.* Ораторы революции. М., 1907. Т. I. С. 253, 254.
- <sup>17</sup> *Vovelle M.* La chute de la monarchie, 1787—1792. P., 1972. P. 135.
- <sup>18</sup> Все высказывания, приводимые в этом абзаце, цит. по: *Aulard A.* Histoire politique de la Révolution française. P., 1901. P. 11.
- <sup>19</sup> Цит. по: *Олар А.* Ораторы революции. Т. I. С. 77.
- <sup>20</sup> *Tocqueville A.* L'ancien Régime et la Révolution. P., 1856. P. 434, 435.
- <sup>21</sup> Ibid. P. 289.
- <sup>22</sup> *Chevallier J. J.* Mirabeau. P., 1947. P. 62.
- <sup>23</sup> *Mitzman A.* Michelet, Danton and the Corruption of revolutionary Virtue // Journal of the History of Ideas. 1987. July—Sept. P. 457.
- <sup>24</sup> *Олар А.* Ораторы революции. Т. I. С. 316, 317.
- <sup>25</sup> См.: *Попов-Ленский И. А.* Антуан Барнави и материалистическое понимание истории. М., 1924. С. 78.
- <sup>26</sup> Там же. С. 56—57.
- <sup>27</sup> *Монтескье Ш.-Л.* Указ. соч. С. 169.
- <sup>28</sup> См.: *Минье Ф.* История французской революции. СПб., 1906. С. 149.
- <sup>29</sup> См.: Французская буржуазная революция. М., 1941. С. 285.
- <sup>30</sup> *Олар А.* Ораторы революции. М., 1908. Т. II. С. 233.
- Попов-Ленский И. А.* Указ. соч. С. 65.
- <sup>32</sup> *Марат Ж.-П.* Избр. произведения. Т. II. С. 163, 166, 182.
- <sup>33</sup> *Робеспьер М.* Избр. произведения. М., 1962. Т. II. С. 52.
- <sup>34</sup> Там же. С. 55.
- <sup>35</sup> *Mirabeau G. H.* Essai sur le Despotisme. P., 1792. P. 19.
- <sup>36</sup> *Робеспьер М.* Избр. произведения. Т. II. С. 253—254.
- <sup>37</sup> *Марат Ж.-П.* Избр. произведения. Т. II. С. 87.
- <sup>38</sup> *Марат Ж.-П.* Избр. произведения. М., 1957. Т. III. С. 10, 158, 318.
- <sup>39</sup> Там же. С. 64, 325.
- <sup>40</sup> Там же. С. 103.
- <sup>41</sup> Там же. С. 276.
- <sup>42</sup> *Кропоткин П. А.* Великая французская революция. М., 1979. С. 318.
- <sup>43</sup> *Робеспьер М.* Избр. произведения. Т. II. С. 234.
- <sup>44</sup> *Монтескье Ш.-Л.* Указ. соч. С. 184, 185.
- <sup>45</sup> Там же. С. 179.
- <sup>46</sup> *Робеспьер М.* Избр. произведения. Т. III. С. 112.
- <sup>47</sup> *Saint-Just A.* Oeuvres complètes. P., 1908. Т. II. P. 273—274.
- <sup>48</sup> Французская буржуазная революция. С. 430.
- <sup>49</sup> Там же. С. 437.
- <sup>50</sup> *Робеспьер М.* Избр. произведения. Т. III. С. 230.

## РАЗУМ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Итак, Просвещение имело собственные предрассудки и потому оказалось недостаточно просвещенным. Ему не хватало самосознания и систематической критики самого себя, но если бы это самосознание было ему присуще, это означало бы, как разъяснил Гегель, — и в этом отношении его, пожалуй, никто не опроверг — переход к новой, более высокой точке зрения. Следовательно, чтобы осознать внутренние слабости этой идеологической формации, надо было выйти за ее пределы, что и сделала, как мы знаем, немецкая классическая философия. Первый шаг в имманентном развитии просветительского «символа веры» в более высокую точку зрения выпал на долю Канта, который впервые подверг систематическому анализу саму фундаментальную предпосылку просветительского стиля мышления — понятие разума. Оказалось, что это понятие внутри себя далеко не однородно, дифференцировано на три вида: теоретический разум науки, практический разум нравственного сознания и эстетическая способность суждения. Сенсуализм кондильяковского толка, энциклопедическим синтезатором которого был А.-Л.-К. Дестю де Траси (1754—1836), отождествлял «способность суждения» с «рефлексией», действующей на основе впечатлений чувственности и «воспоминаний» этих впечатлений. При всей классической ясности и простоте сенсуалистической схемы (что и делало ее привлекательной) в ней заранее предполагалось то, что требовалось доказать: все дело как раз в том, чтобы показать условия возможности памяти. Ведь впечатления представляют собой гераклитовский поток, они мимолетны, а память предполагает их, так сказать, «закрепление», но откуда берется эта «закрепляющая способность» — вот на какой вопрос никоим образом не могла ответить сенсуалистическая гносеология. Ясно, что впечатления сами по себе не содержат возможности их сохранения и последующих преобразований в более сложные формы психической активности. Чтобы из впечатлений получить всю «фабрику ума», требуются какие-то формы синтеза этих впечатлений. Усмотрение этого обстоятельства и составляло одно из открытий Канта. Формы синтеза различны: в случае памяти — это одна, в случае воображения — другая. Опять-таки Кант обратил внимание на фундаментальное значение воображения во всем механизме познавательной деятельности человека. Дестю де Траси и здесь не испытывает никакого затруднения, он дает очередное определение: «Воображение. . . — это применение всех наших интеллектуальных способностей для образования новых сочетаний



(образов. — М. К.)»<sup>1</sup>. Но и здесь неумолимо встает знаменитый кантовский вопрос, от которого худо становится философскому догматизму (не только в его сенсуалистической форме): как возможно воображение именно в его функции создания «новых сочетаний»? Имея один только исходный продукт — впечатление, — никак не получишь самого творческого акта, каким является, по определению Дестю де Траси, воображение. Здесь нужна, пользуясь выражением И. П. Павлова по совсем другому поводу, «чрезвычайная прибавка», в данном случае — специфическая активность субъекта, преобразующего первичный материал. Это, между прочим, понимал Локк, который считал рефлексию независимым источником знания по сравнению с ощущением. Рефлексия и была для Локка началом творческой активности субъекта, производящего все операции с «идеями». Другое дело, что механизм ее действия Локк совершенно не исследовал, почему и создано впечатление, что учение о рефлексии — совершенно ненужный привесок в эмпирической теории познания. В действительности же устранение рефлексии и создало специфическую ограниченность сенсуализма, которую превосходно показал Кант. То, что анализ внутреннего мира человека так или иначе наталкивается на самодеятельность психической целостности субъекта, смутно чувствовал и сам Дестю: «... одного ощущения нашего „я“, чувствуемого определенным образом, одного сознания нашего существования, испытывающего ощущения, достаточно, чтобы вызвать появление воспоминаний, размышлений и желаний и привести в действие память, суждение и волю»<sup>2</sup>. Из этой цитаты и становится ясным, что не одно ощущение следует положить в основание модели душевно-духовной жизни, а «ощущение нашего „я“» или даже «сознание нашего существования». Но ведь это вроде бы означает возврат к Локку с его автономной рефлексией. Однако это только первое впечатление: оказывается, и само Я и «сознание» выводятся все из того же исходного ощущения, т. е. порочный круг сохраняется в неприкосновенности. Предложенная Кантом система априорных синтезов позволяет избежать порочного круга сенсуализма и в контексте современной философии науки, психологии и лингвистики, освобождаясь от идеалистических коннотаций, легко истолковывается в духе учения о структурно-функциональных особенностях работы человеческого сознания и языка. «Априорность» в этом случае означает только то, что вся информация («впечатления» на языке классического эмпиризма), поступающая в комплексную систему, именуемую нами «личность» или «человек», обрабатывается сообразно законам функционирования этой системы, которые не зависят от поступающих впечатлений и сохраняют относительную стабильность (иначе система не могла бы существовать). Присущие субъекту способы кодирования информации определяются не только психофизиологическими закономерностями, но и «культурной программой», складывающейся в результате социализации подрастающего поколения и последующих корректировок, вносимых под влиянием непосредственного

жизненного опыта. Но социальный опыт имеет очень сложную структуру, обладающую к тому же совершенно очевидным историческим измерением, которое чаще всего с большим трудом поддается точному учету (если вообще поддается). Мы имеем в виду роль социокультурных традиций, формирующее воздействие которых, может быть, не всегда заметно, но очень существенно.

Просветительский тезис о всемогуществе воспитания требует корректировки, по крайней мере, в двух отношениях. Во-первых, «дита человеческого» нельзя представить себе на манер кондилевской статуи, этого дубликата «чистой доски», способной только воспринимать, отражать, абсолютно пассивно и пластично реагировать на внешние действия. Генетические факторы, конечно, вносят свою лепту в результирующую человеческого поведения, не предопределяя, разумеется, это поведение, хотя бы потому, что наряду с «генетической программой» в индивидуальном развитии человека проявляется и «культурная программа», т. е. система социальных ценностей, которую (в значительной степени неосознанно) начинает впитывать человек с самого раннего возраста. Во-вторых, общая матрица «социальной наследственности», прежде всего традиций, накладываясь на новые «впечатления», «идеи», «мнения», которые стремится распространять «законодатель» (мы берем типичную схему просветительского мышления), деформирует эти последние порой до неузнаваемости или просто отбрасывает их при первой возможности, как только «законодатель» перестает оказывать давление на граждан. Успех Наполеона Бонапарта, могильщика Французской революции, во многом объясняется трезвым учетом психологии массы, которая в общем была далека от «революционной добродетели», насаждавшейся якобинцами при помощи гильотины. Новоявленный властитель Франции решил учредить орден Почетного легиона и следующим образом комментировал свое решение: «Это называют побрякушками, но при помощи этих побрякушек можно руководить людьми. Французы не изменились за десять лет революции. У французов только одно чувство, честь (прямо по Монтескье. — М. К.), поэтому нужно дать пищу этому чувству; им необходимы отличия»<sup>3</sup>

Сколько угодно мог писать Гельвеций, что люди «по природе» равны и только «предрассудки» общественного устройства создают неравенство. Фактом оставалось то, что соотечественники философа (за исключением пламенных поклонников Жан-Жака, быстро обогривших своей кровью алтари свободы) под «равенством» понимали лишь уничтожение дворянских привилегий и возможность беспрепятственного обогащения. Сразу после 9 Термидора настоящая оргия стяжательства охватила страну: так истосковались предприимчивые буржуа по приложению деловой инициативы под властью суровых ограничений якобинской диктатуры! В годы революции рухнула абстракция «человека вообще» и «правительства вообще» и выступили на поверхность реальные противоречия интересов живых людей, считающих «добром и справедливостью» именно то, что соответствует их интересам. И знаменательно, что

по горячим следам событий шло и теоретическое сознание, стремившееся разобраться в «суматохе явлений». И здесь первым приходит на память имя Антуана Барнава (1761—1793), одного из лидеров Конституанты. После принятия Конституции 1791 г. Учредительное собрание объявило о своем самороспуске. Барнав удалился от дел и написал эссе «Введение во французскую революцию». Следуя методу Монтескье, Барнав первый задумался над выяснением «закона революции», стараясь отодвинуть в сторону «случайные причины» событий. Углубляя социальную-политическую рефлексию до уровня глобальной философско-исторической схемы, Барнав приходит к выводу о том, что в основе всякого социального строя лежит «распределение богатства», характер собственности. Так, недвижимая собственность на землю и земледельческий уклад жизни «естественно» соединяются с политической властью аристократии, издающей «законы», которые, в свою очередь, создают определенный образ мыслей и формируют обычаи. Прогресс полезных искусств и торговли, стягивание масс народа в города порождают «движимую собственность» (*la propriété mobilière*) промышленников и коммерсантов. Эта новая форма собственности приводит к возникновению нового распределения власти. Объединившись, слабые и бесправные получают возможность успешно сопротивляться могущественным, тем более, что прогресс искусств распространяет во всех классах общества «просвещение и смелость мысли»<sup>4</sup>. Власть народа приходит на смену власти аристократии, и в этом состоит смысл революции. Просветительское учение о прогрессе и экономические взгляды физиократов Барнав преобразует в концепцию, которая отводит классам и их взаимоотношениям решающую роль в историческом объяснении. Применяя эту схему к событиям революции, Барнав открыто выступил как идеолог собственников новейшей формации — «среднего класса». С позиций этого класса он и утверждает, что цель революции — «установление свободной и ограниченной монархии». Коль скоро эта цель достигнута, стихия должна войти в свои берега. Но этого не произошло, и началась «вторая революция», которая привела к свержению монархии и стоила жизни самому Барнаву (он был казнен по приговору революционного трибунала). Словно предчувствуя близкий конец, этот человек, едва шагнувший за тридцать, неотступно задает себе один и тот же вопрос: стоило ли начинать революцию, если ее невозможно кончить тогда, когда разум сочтет абсолютно необходимым сделать это. Он видит воочию ту «хитрость мирового разума», о которой спустя несколько десятилетий с олимпийским спокойствием поведал в назидание всем Гегель. События вышли из-под контроля, гигантская волна грозит поглотить государственный корабль и вытолкнуть на поверхность чудовище военного деспотизма. Но так ли неизбежен этот результат? — «Нет, эта ужасная участь не является необходимым следствием революции»<sup>5</sup> Барнав не считает такое развитие событий неизбежным, его можно было не допустить, если бы не серия ошибок двора, партии умеренных либералов и всего Учреди-

тельного собрания, постановившего разойтись как раз тогда, когда нужно было проводить в жизнь выработанную им конституцию. Глубина социально-философского анализа Барнава выяснилась позже, когда знаменитые историки Ф. Гизо, О. Тьерри, Ф. Минье, А. Тьер на огромном фактическом материале показали роль классовой борьбы в истории Европы, особенно в период упадка феодализма и неуклонного возвышения третьего сословия. Но, помимо глобального, философско-исторического взгляда на истекшие века, Барнав оставил размышления, которые сейчас, пожалуй, становятся особенно актуальными. Речь идет о возможности управления стихийным ходом революционного процесса, о существовании или отсутствии альтернативы тому ходу событий, который действительно, фактически произошел. Могло ли быть иначе то, что было, или следует признать роковую предопределенность всех фаз процесса, начавшегося созывом Генеральных штатов 5 мая 1789 г. и закончившегося 18 брюмера 1799, т. е. установлением военной диктатуры победоносного генерала республики? Этот конец не был неожиданностью для многих, его возможность обсуждалась с самого начала революции. Еще бы: пример Кромвеля был перед глазами, а казнь Людовика XVI сделала аналогию весьма прозрачной. Как и в Англии, революция завершилась реставрацией «законной» монархии после двадцатилетней эпопеи завоевательных походов, распространивших принципы 1789 г. по всей Европе и кое-где даже приведших к заметным изменениям в структуре феодального режима. Общность политических итогов двух крупнейших буржуазных революций сама по себе требует объяснения. Почему и в том и в другом случае разбушевавшаяся стихия успокоилась в гавани конституционной монархии, а не привела к республике сразу и оказался прав Барнав (и не только он один), говоривший, что «республика для Франции не подходит»?<sup>6</sup> Статус закономерности этому историческому результату впервые придал Гегель в «Философии права», где он выдвинул понятие «современного государства» как воплощения государственной идеи в ее полном развитии. Сущность современного государства есть соединение всеобщего с полной свободой особенного и с благодеянием индивидуумов. Господство всеобщего обеспечивается «законами права», устраняющими «произвол» и «привилегии» и охраняющими особенные интересы сословий наряду с неотчуждаемыми правами личности. Монарх получает законное место в государстве «разума» как живой носитель единства внутренне расчлененного на сословия «народа», как верховный гарант существования различных социальных сил, как «высшая власть, способная занять промежуточную позицию между интересами носителей позитивных привилегий (дворянства. — М. К.) и требованиями сторонников реальной свободы (из «среднего класса». — М. К.), призвать их к умеренности и заставить прийти к соглашению. .»<sup>7</sup>

Стоит сравнить эту гегелевскую мысль в ее историческом контексте с манерой рассуждения теоретиков естественного права

и общественного договора, как сразу обнаружится различие между аксиоматически-дедуктивным способом рассуждения просветителей и философско-историческим методом Гегеля. Если Кант показал различие между структурами научного мышления, нравственного сознания и эстетического суждения, которые для просветителей были одним и тем же «разумом», то Гегель открыл философско-исторический, или диалектический разум как логику-теоретическое выражение исторического опыта создания и познания социокультурной действительности. И в возникновении исторического разума опыт французской революции сыграл едва ли не решающую роль. Он послужил проверкой просветительских концепций, своеобразным «решающим экспериментом», который поставила сама история, когда люди впервые попытались сотворить национальное настоящее и будущее сообразно своим теоретическим представлениям об оптимальном государственном устройстве. И можно ли сказать вместе с Бональдом и де Местром, духовными отцами современных правых, что просветительская философия полностью обанкротилась в огненной купели террора, революционных войн и наполеоновской экспансии? — Чтобы отстаивать эту точку зрения, надо закрыть глаза не на прошлое даже, а на самую что ни есть современную действительность. Ведь наша научно-техническая цивилизация не есть ли осуществление того, о чем мечтали энциклопедисты? А вопрос о «правах человека», который вызывает сейчас самый жгучий интерес, возник, конечно, не в контексте учения бл. Августина или Фомы Аквинского, какие бы философские глубины в нем ни содержались. «Права человека и гражданина» — средоточие социально-политической и философско-антропологической доктрины Просвещения, и это до сих пор живет в общественном сознании и устареет не раньше, чем полностью исчезнут покушения на свободу личности и общества.

Таким образом, то, что было в воззрениях просветителей действительно разумного, выдерживающего философско-историческую критику, сохраняет свое значение до сих пор. Отнюдь не все просветители страдали антиисторизмом в сильной степени. Уже приходилось отмечать роль Монтескье и Вольтера в научно-критическом освещении эпохи феодализма. Именно в XVIII в. вырабатывается концепция четырех стадий общественного развития: дикости, пастушества, земледельческой и коммерческой. Так или иначе, но при описании исторического прошлого мы до сих пор пользуемся этими характеристиками. К этому же времени относятся и первые проблески материалистического понимания истории. О Барнаве мы уже говорили. Второй весьма любопытный фигурой в этом отношении был Симон-Никола Ленге (1736—1794). Хотя он рассорился с энциклопедистами, защищал иезуитов, только что изгнанных из ведущих стран Европы, и написал пародию на «Кандида», Ленге по-своему развил общий просветительский мотив борьбы с угнетением и «узурпацией» человеческих прав. Стадию дикости он характеризует как состояние первобытного коммунизма, естественной демократии и социальных чувств. Воз-

никновение частной собственности на пастушеской стадии в результате завоевания разрушило первобытную гармонию и сразу же установило между людьми отношения господства и подчинения. Государство возникает как средство защиты частной собственности и усугубляет неравенство до крайности. Не случайно, что взгляды Ленге привлекли внимание К. Маркса<sup>8</sup>

О связи просветительской философии с идеями коммунизма нет нужды говорить, потому что у нас об этом многократно писали. Менее известно, что как раз литература этого сорта более всего грешит абстрактным рационализмом и морализаторской тенденцией, которая предвещает порой попытки принудительного введения «добродетели» в период якобинской диктатуры. Здесь типично учение весьма влиятельного во второй половине века, но ныне почти совсем забытого Габриеля-Бонно Мабли (1709—1785), брата Кондильяка, выступавшего в отличие от него исключительно по социально-политическим вопросам. Мабли с его моральным ригоризмом — антипод Гельвеция, хотя они оба стоят на просветительской платформе построения нравственности, на сочетании личного интереса с общественным посредством хитроумных мер социального законодательства. Мабли понимает всю сложность задачи и, чтобы обезвредить личный интерес, который, как ему совершенно ясно, никаким законодательством не удержишь в желаемых рамках при сохранении частной собственности, предлагает коммунистическую «общность благ при ограничении потребностей каждого члена общества». Хорошо зная историю и постоянно размышляя о политических уроках прошлого, он превосходно сознает, какой ценой может быть установлен этот теоретически «вычисленный» им строй и бестрепетно делает вывод, что в случае необходимости законодатель вправе употребить «святое насилие»<sup>9</sup> Внедрять нравственность путем насилия — значит превратить ее в свою противоположность, ибо в основе нравственности (как показал тот же Кант) лежит возможность свободного выбора. Стоит отнять ее, и воспитание разума превратится в дрессировку, а люди — в стадо, выполняющее при помощи условных рефлексов команды своих «пастырей». И здесь уже не важно, какая идея лежит в основе такой организации общественной жизни, результат все равно один и тот же: обезчеловечивание, духовное выхолащивание и воспроизводство марионеток, благоденствующих на подножном корму. Это тема «Легенды о великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского.

Жажда униформизма, тотальность регламентации, нити которой сходятся к центру, — не случайное заблуждение одинокого ума, погрязшего в абстракциях. Слишком многолико и устойчиво это явление, чтобы его можно было списать на какие-то «персоналии». Это экстраполяция естественнонаучной процедуры редукционизма на универсум человеческих связей, стремление моделировать его в простейших проявлениях, отвлекаясь от личностного смысла социальных взаимоотношений, иными словами, операция удаления субъективности и превращения человека исключительно

в объект манипуляций. Действовать во имя человека, но без него, без всякой «обратной связи» с ним, как будто чья-то мысль может заранее и до дна исчерпать сущностное содержание социальных процессов и связей. Философ скажет, что эта манера — не что иное, как панлогизм в действии, т. е. отождествление мысли с действительностью, а если действительность не укладывается в рамки, предначертанные руководящей мыслью, то с помощью насилия такого соотвествия можно добиться. Но результаты такого способа действий не бывают прочными, потому что у жизни свои законы, которым нет никакого дела до амбиций очередных «благотетелей рода человеческого». В теории есть одно только лекарство от скороспелого прожектерства разных масштабов — диалектическая рациональность. Вот одна из ее формул: дерзость исторической инициативы, основанная на историческом понимании ситуации, плюс постоянная готовность пересмотреть и видоизменить выработанную ранее схему действия соответственно новым факторам социальной практики, а эти новые факторы возникают всегда, ибо действительность, как постоянно напоминал В. И. Ленин, всегда богаче любой теории. И Ленин не только говорил, но и действовал сообразно этому. Решительный поворот 1921 г. — лучший тому пример. Что же такое историческое понимание опыта революций — об этом лучше всего говорят вещие слова А. И. Герцена: «Петроградизмом (методом Петра Великого. — М. К.) социальный переворот дальше каторжного равенства Гракха Бабефа и коммунистической барщины Кабе не пойдет. Новый водворяющийся порядок должен являться не только мечом рубящим, но и силой хранительной. Нанося удар старому миру, он не только должен спасти все, что в нем достойно спасения, но и оставить на свою судьбу все не мешающее, разнообразное, своеобразное. То, что мыслящие люди прощали Аттиле, Комитету общественного спасения и даже Петру I, не простят нам. Мы не слышали голоса, призывавшего нас свыше к исполнению судеб (намек на религиозное оправдание революционного действия, например, у Кромвеля. — М. К.), и не слышим подземного голоса снизу, который указывал бы путь. Для нас существует один голос и одна власть — власть разума и понимания. Отвергая их, мы становимся расстригами науки и ренегатами цивилизации»<sup>10</sup> Это и есть манифест подлинного Просвещения, которое движется вместе с жизнью, а не старается подмять ее под себя.

*Destutt de Tracy C.-A. Elements d'Ideologie. P., 1824. P. 318.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 306.*

<sup>3</sup> *Тэн И. Происхождение современной Франции. Новый порядок. М., 1907. С. 162.*

<sup>4</sup> *Chevallier J.-J. Barnave ou les deux faces de la Revolution. P., 1936. P. 338.*

<sup>5</sup> *Ibid. P. 340.*

<sup>6</sup> *Ibid. P. 341.*

<sup>7</sup> *Гегель Г. В. Ф. Политические произведения. М., 1978. С. 413.*

<sup>8</sup> *Levine N. The German historical school of law and the origins of historical materialism // Journal of the History of Ideas. 1987. Vol. XLVIII. N 3.*

<sup>9</sup> *Guerrier W L'abbé de Mably. P. 1886.*

<sup>10</sup> *Герцен А. И. Соч.: В 9 т. М., 1958. Т. 8. С. 402, 405, 413.*

# Оглавление

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ	
ЭПОХА И ЛЮДИ	15
Глава 1 АГОНИЯ ФРАНЦУЗСКОГО АБСОЛЮТИЗМА	15
Глава 2 ЭНЦИКЛОПЕДИСТЫ КАК ИДЕОЛОГИ БУРЖУАЗНОЙ РЕВОЛЮЦИИ	75
Глава 3 ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНОЙ ИДЕОЛОГИИ В ИСПАНОАМЕРИКЕ	101
ЧАСТЬ ВТОРАЯ	
ИДЕИ-ЛЕЙТМОТИВЫ	121
Глава 1 РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ СЕНСУАЛИЗМ	121
Глава 2 ИДЕЯ ПРИРОДЫ	140
Глава 3 АНТИНОМИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ	163
Глава 4 АЛЬТЕРНАТИВНАЯ КОНЦЕПЦИЯ РУССО	177

# Contents

INTRODUCTION	3
THE FIRST PART	
THE EPOCH AND THE MEN	15
Chapter 1 THE AGONY OF THE FRENCH ABSOLUTISM	15
Chapter 2 ENCYCLOPEDISTS AS THE IDEOLOGISTS OF THE FRENCH REVOLUTION	75
Chapter 3 THE FRENCH ENLIGHTENMENT AND THE RISE OF THE IDEOLOGY OF NATIONAL LIBERATION IN THE SPANISH AMERICA	101
THE SECOND PART	
IDEAS-LEITMOTIVES	121
Chapter 1 RATIONALIST SENSUALISM	121
Chapter 2 THE IDEA OF NATURE	140
Chapter 3 THE ANTINOMIES OF HUMAN NATURE	163
Chapter 4 THE ALTERNATIVE THEORY OF ROUSSEAU	177



ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ  
ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА  
202

Глава 1  
ПРИНЦИПИАЛЬНЫЕ  
ПРОБЛЕМЫ ПРОСВЕЩЕНИЯ  
202

Глава 2  
ИДЕИ ФИЛОСОФОВ  
И РЕАЛЬНОСТЬ  
РЕВОЛЮЦИИ  
234

Заключение  
РАЗУМ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ  
265

THE THIRD PART  
THE HISTORICAL FATE  
202

CHAPTER 1  
THE PRINCIPLE PROBLEMS  
OF ENLIGHTENMENT  
202

Chapter 2  
THE IDEAS OF PHILOSOPHERS  
AND THE REALITY  
OF THE REVOLUTION  
234

Conclusion  
REASON AND REALITY  
265

Научное издание

**ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И РЕВОЛЮЦИЯ**

Утверждено к печати Институтом философии АН СССР

*Редактор В. С. Егорова. Художник С. А. Резников  
Художественный редактор М. Л. Храмов. Технический редактор Л. И. Куприянова  
Корректор Г. Г. Петропавловская*

ИБ № 38999

Сдано в набор 10.10.88. Подписано к печати 16.01.89. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага для глубокой печати. Гарнитура литературная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 17. Усл. кр. отт. 17. Уч.-изд. л. 20,8. Тираж 2700 экз. Тип. зак. 898. Цена 3 руб.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»  
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени Первая типография издательства «Наука»  
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12