

Х.Н. Момджян

Французское
Просвещение
XVIII
века





Фонтенель
Мелье
Монтескье
Вольтер
Руссо
Ламетри
Дидро
Гельвеций
Гольбах
Вольней
Марешаль

Х.Н. Момджян



Французское
Просвещение
XVIII
века

Очерки



Москва «Мысль»
1983

~~ББК 87.3~~
М 76

**Редакции
философской литературы**

*Рецензент —
доктор философских наук В. Н. КУЗНЕЦОВ*

М $\frac{0302010000-111}{004(01)-83}$ 18-83

© Издательство «Мысль» 1983

Предисловие

Французское Просвещение XVIII века явилось важным поворотным пунктом в духовном развитии человечества, весомой победой науки, разума над антинаучным, религиозно-мистическим мировоззрением. Отважные деятели века Просвещения подвергли острой критике ущербные социально-экономические и политические отношения феодализма, деспотическую монархическую власть, правовые, политические, философские, религиозные концепции, защищавшие неограниченное господство феодальных сословий над народом.

Задолго до гибели феодализма, феодального образа жизни, всей системы крепостнических привилегий, всей совокупности уцененных уже историей ценностей старого общества, его политические и правовые нормы, этические и эстетические кодексы были развенчаны французскими просветителями XVIII века. Неотразимой была сила этой революционной критики, ибо она выражала гнев, чаяния и надежды не только предреволюционной буржуазии Франции, но и всего угнетенного французского народа. Характеризуя французское Просвещение XVIII столетия, его наиболее радикальных представителей, Ф. Энгельс писал: «Великие люди, которые во Франции просвещали головы для приближавшейся революции, сами выступали крайне революционно. Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали. Религия, понимание природы, общество, государственный строй — все было подвергнуто самой беспощадной критике»¹. Ф. Энгельс с полным основанием констатировал, что во Франции XVIII столетия «философская революция предшествовала политическому перевороту»².

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 189.

² См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 273.

Французское Просвещение XVIII века явилось историческим и логическим продолжением духовных ценностей эпохи Ренессанса, передовой общественной мысли Италии, Англии и Голландии XVI—XVII столетий, французского свободомыслия предыдущей эпохи. Разумеется, французское Просвещение XVIII века нельзя рассматривать как простое продолжение предшествующих прогрессивных социально-политических, философских, этических и эстетических идей, ибо оно отражало более высокий этап борьбы против феодализма и абсолютизма. Радикализм разрыва с феодальной действительностью во Франции XVIII века должен был определить и определил радикализм, новизну антифеодальных идей французских просветителей.

Важно отметить также выдающуюся роль французского Просвещения, и в особенности его материалистического крыла, в развитии естественных и общественных наук. Опираясь на достижения своей эпохи, просветители в свою очередь стимулировали дальнейшее развитие научной мысли, вооружали ее передовой методологией, отвергали все разновидности идеализма, агностицизма; всякие попытки объяснить реальный мир, выходя за его пределы и прибегая к иррациональным, религиозно-мистическим построениям.

Не только во Франции, но и там, где велась борьба за упразднение феодальных отношений и феодально-клерикального мировоззрения, идеи французского Просвещения содействовали освободительной борьбе, историческому прогрессу, утверждению новых общественных отношений. В числе многих других передовые люди России, поднявшиеся на борьбу против царизма, крепостничества, господствующей религии и церкви, против обскурантизма, брали на вооружение лучшее из наследия французского Просвещения.

В свою очередь реакционеры различных оттенков и направлений считали своим долгом принижать и опровергать идеи французского Просвещения, и в особенности французских материалистов и атеистов XVIII века. Еще до революции 1789—1794 годов королевская власть, католическая церковь преследовали глашатаев свободы и разума, бросали их в тюрьмы, вынуждали покидать родину, сжигали их труды рукой палача, рассчитывая, видимо, испепелить на кострах «нечестивые и мятежные» идеи и призывы.

Знаменательно, что французская буржуазия, ставшая господствующим классом, вскоре отреклась от идейного наследия просветителей, стала выхолащивать революционный дух творчества Вольтера, Руссо, Дидро, Гольбаха и других столпов Просвещения.

За последние два столетия идеологами реакционных классов во Франции и за ее пределами, а также верными слугами католической церкви, людьми, откровенно враждебными материализму и атеизму (такими, как Лагарп, Дамирон и сходные писатели), создано немало работ о французском Просвещении, и в особенности о французских материалистах XVIII века, с единственной целью — исказить и принизить сущность их исторической роли, теоретически развенчать и обезвредить их идеи.

Авторы книг по истории материализма и атеизма — сторонники идеалистической философии (Ф. Ланге, Ж. Сури, Ф. Маутнер, Д. Робертсон и др.) привлекли немалый фактический материал по истории французского Просвещения и в определенных границах расширили наши знания, но, несмотря на заверения в своей объективности при оценке исследуемых проблем, в действительности исказили суть идей французского Просвещения, и в особенности французских материалистов XVIII века. Отсутствие в произведениях Мелье, Ламетри, Дидро, Гельвеция, Гольбаха спекулятивной гносеологии идеалистического толка считалось достаточным основанием для того, чтобы отказать французским материалистам в звании философов. Французский материализм в этих книгах расценивался как выражение наивной веры в объективное существование внешнего мира, как разновидность наивного, «немыслящего» реализма и т. п. Ланге, Сури и другие неокантианцы пытались доказать «бесплодный» характер материализма, отсутствие в нем «конструктивных» идей. Обрушиваясь на французский материализм, буржуазные историки философии неизменно связывали это с борьбой против современного им материализма — материализма Маркса, Энгельса, Ленина.

Другая группа буржуазных исследователей французского Просвещения, и в особенности его материалистического крыла (П. Жане, С. Рейнак, П. Ланфрей, А. Кейм и др.), ставила задачу реабилитации деятелей французского Просвещения, французского материализма XVIII века в глазах реакционной буржуазии, но осуществляла эту реабилитацию путем выхолащивания революционной

сущности учений Дидро, Гельвеция, Гольбаха и их единомышленников, путем отрицания их материализма и атеизма.

Отвергая нигилистическое отношение к передовому культурному наследию, классики марксизма-ленинизма по достоинству оценили роль прогрессивных идей прошлого. Создатели нового революционного учения, новой материалистической философии отнеслись к предыдущей революционной мысли с глубоким интересом. Творцы новой, высшей формы материализма — Маркс и Энгельс высоко оценили историческую роль французского Просвещения, французского материализма, отстаивали их от нападок идеалистов и фидеистов.

Уже в «Святом семействе» Маркс и Энгельс выступили против Бруно Бауэра, который стремился с гегельянских позиций принизить роль французского материализма XVIII века в критике и разоблачении всей системы феодализма и феодально-религиозной идеологии, превратить его в простую разновидность спинозизма. В сжатом и поистине гениальном очерке развития материализма XVII—XVIII веков Маркс раскрыл коммунистические тенденции материализма, историческую и логическую связь между французским материализмом XVIII века и утопическим социализмом Сен-Симона, Фурье, Оуэна и их лучших последователей.

Мы уже отметили высокую оценку Энгельсом французского Просвещения XVIII века в подготовке французской буржуазной революции 1789—1794 годов. Добавим к сказанному, что Энгельс настойчиво рекомендовал использовать наследие передовых мыслителей Франции XVIII века в борьбе рабочего класса, народных масс против капиталистического строя, который поддерживает многое из того, что было предметом ожесточенных атак великих представителей французского Просвещения.

Эта важная мысль Энгельса была поддержана и развита Лениным. В статье «О значении воинствующего материализма» Ленин обратил особое внимание на то, что наиболее передовые французские мыслители XVIII века сделали из материализма прямые, неприкрытые атеистические выводы, превратили материалистическую философию в идейное оружие борьбы против крепостничества в учреждениях и идеях. Ленин призывал широко распространять боевую атеистическую литературу XVIII века и выражал уверенность, что «бойкая, живая, талантливая,

остроумно и открыто нападающая на господствующую поповщину публицистика старых атеистов XVIII века»³ не утратила своей силы в борьбе против религиозных заблуждений. Отказ от использования этого наследия вследствие его якобы устарелости, ненаучности, наивности и т. п. Ленин называл проявлением «ученой» софистики, прикрывающей либо педанство, либо полное непонимание марксизма. Ленин писал: «...чураться союза с представителями буржуазии XVIII века, т. е. той эпохи, когда она была революционной, значило бы изменять марксизму и материализму...»⁴

Ленин осуществлял этот союз, когда в труде «Материализм и эмпириокритицизм», разоблачая махизм, ссылаясь на борьбу материалиста Дидро против субъективного идеалиста Беркли. На примере великого материалиста Дидро Ленин показывал, каким должно быть научное, материалистическое понимание и решение основного вопроса философии — вопроса об отношении мышления к бытию.

Попытки искажения взглядов французских материалистов подверглись Лениным решительной критике. Известно, как резко он критиковал А. М. Деборина, пытавшегося в статье «Диалектический материализм» приписать французским материалистам что-то вроде кантовского противопоставления «вещи в себе» явлениям и на этой основе причислить этих мыслителей к «умеренным» агностикам.

По достоинству оценивая значение французского Просвещения, и в частности французских материалистов XVIII века, рассматривая материализм Дидро и его единомышленников как важный этап развития передовой философии, защищая ее от нападков религиозно-идеалистического лагеря, классики марксизма-ленинизма одновременно вскрыли историческую и классовую ограниченность этого материализма, его слабые стороны, отсутствие у его представителей диалектического метода и материалистического взгляда на историю, на общественные отношения. Высоко оценивая историческую роль французского Просвещения, и в частности французских материалистов, их важное место в истории прогрессивной мысли, подчеркивая возможность и необходимость использова-

³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 45, с. 26.

⁴ Там же, с. 28.

ния марксистами достижений материалистической и атеистической мысли Франции XVIII столетия, классики марксизма-ленинизма указывали тем не менее на неправомерность стирания принципиальных граней между домарксовским и марксистским материализмом.

Оценки классиками марксизма-ленинизма достоинств и исторически обусловленных недостатков французского Просвещения, их настойчивые рекомендации изучать и широко использовать наследие выдающихся мыслителей дореволюционной Франции в борьбе рабочего класса, его коммунистического авангарда за социализм обусловили повышенный интерес советских и зарубежных марксистов к деятелям века Просвещения.

В своей борьбе против современного идеализма и фидеизма марксисты вправе рассматривать передовых мыслителей дореволюционной Франции XVIII века в качестве своих идейных предшественников и союзников. Это и понятно, ибо современный идеализм восстанавливает по существу всю сумму несколько отредактированных и модернизированных идеалистических и мистических идей, в борьбе против которых сложился и развивался французский материализм XVIII века. Так, если французские материалисты утверждали детерминированность человеческого сознания и воли внешним, объективным миром, пытались объяснить формирование интеллектуального и морального облика людей внешней средой, пусть даже непоследовательно научно понятой, то экзистенциализм и другие идеалистические учения нашего времени провозглашают абсолютный разрыв между средой и личностью. Человек, согласно экзистенциализму, — замкнутая система, не испытывающая никакого влияния социальной среды; он абсолютно свободен, руководствуется только своими имманентными желаниями, стремлениями и не нуждается ни в каких моральных нормах. Этими утверждениями многие представители экзистенциализма пытаются обосновать буржуазный индивидуализм и агрессивный эгоизм.

Французские материалисты XVIII века изменение внешних условий (по тем временам — феодальных отношений) считали предпосылкой физического и духовного возрождения и совершенствования людей. Современный же идеализм, как и идеализм вообще, отрывая человека от социальной среды, возлагая на него полную ответственность за свою судьбу, за свои невзгоды и стра-

дания, желает отвести гнев поработанных масс от капитализма — этого истинного виновника их безмерных невзгод и мучений.

Если французские материалисты XVIII века верили в возможность преобразования жизни на разумных началах и морального совершенствования человека, то их современные критики стремятся отнять у людей веру в возможность лучшей жизни на земле.

Превращая человека в замкнутую биологическую систему, наделенную якобы раз и навсегда данными расово обусловленными качествами, свободными от всякого внешнего воздействия, современная реакционная буржуазная философская мысль пытается увековечить расовое и национальное неравенство, господство «высших» рас над «низшими», неизбежность вековой вражды и войн между народами. Могут ли пропагандисты этих человеконенавистнических идей не метать громы и молнии против Дидро и Гельвеция, которые — пусть утопично, но искренно и честно — мечтали о равенстве рас и национальностей, искали пути к вечному миру между народами?!

При всех важных различиях существует преемственная связь между прогрессивной, революционной марксистско-ленинской философской мыслью и взглядами французских просветителей XVIII века. Это отлично осознают современные философские и политические реакционеры. Для них борьба против французского материализма, французского просветительства XVIII века составляет часть острой борьбы против современного материализма — диалектического материализма. Характерен в этом отношении следующий эпизод. Когда в октябре 1940 года гестаповцы схватили и бросили в тюрьму ученого с мировым именем, убежденного сторонника диалектического материализма физика Поля Ланжевена, нацистский полковник Бехмельбург откровенно заявил: «Для нас вы являетесь таким же опасным человеком, какими были энциклопедисты XVIII века для старого режима»⁵.

С полным основанием теоретики Французской коммунистической партии не скрывают своего родства с передовыми революционными идеями XVIII века, открыто заявляют, что коммунисты Франции являются продолжа-

⁵ La Pensée, 1947, N 10, p. 9.

телями рационалистических и материалистических традиций великих энциклопедистов XVIII столетия. В одном из своих выступлений Морис Торез заявил: «Мы — законные наследники революционной мысли энциклопедистов XVIII века, философского материализма Дидро, Гельвеция, Гольбаха. Мы продолжаем дело тех, кто боролся в первых рядах человечества, а вырождающаяся буржуазия превозносит писания эстетов, напоминающих щеголей старого режима»⁶.

Вкратце охарактеризованная нами неухающая борьба вокруг идейного наследия французских просветителей XVIII века показывает, насколько актуальными являются последовательно марксистский анализ наследия французских энциклопедистов XVIII века, разоблачение лжи, нагроможденной реакционными историками философии, различными буржуазными идеологами для дискредитации важной страницы истории свободомыслия, материалистической философии и атеизма, каковой является французское Просвещение XVIII столетия.

В числе многих других историков философии автор настоящего труда в течение четырех десятилетий работал над освещением ряда существенных сторон наследия французских просветителей XVIII века с желанием дать более или менее целостную оценку этого наследия. Предлагаемая вниманию читателей работа является совокупностью опубликованных автором в разное время очерков о французских просветителях. Естественно, эти очерки доработаны, дополнены на основе новой научной информации, с учетом новых подходов к исследуемому предмету.

Интерес автора к французскому Просвещению, и в особенности к французскому материализму XVIII века, был обострен отмеченными уже непрекращающимися нападками реакционных буржуазных и ревизионистских идеологов на Дидро, Гельвеция, Гольбаха и их единомышленников. Выпячивая исторически обусловленные недостатки французского материализма и атеизма, искажая и перечеркивая его бесспорные достоинства, буржуазные идеологи наших дней, ренегаты типа Р. Гароди стремятся поставить под сомнение познавательную ценность материалистической философии, дискредитировать атеистическое мировоззрение. Эти открытые или зама-

⁶ Торез М. Сын народа. М., 1960, с. 96.

скированные нападки на материалистическую философию и атеизм, естественно, направлены не только против прошлых ступеней развития материалистической философии, но и против материализма и атеизма вообще, и в первую очередь против философии марксизма-ленинизма. В этих условиях защита прогрессивной роли материалистической и атеистической французской философии XVIII века превращается в органическую часть современной идеологической борьбы против враждебных марксизму-ленинизму течений.

Хотелось бы оговорить некоторые другие причины, побудившие нас вернуться к исследуемой проблеме.

Известно, что французское Просвещение, направленное в целом против феодализма и абсолютизма, состояло из различных по политической и философской радикальности учений. Так, представители старшего поколения просветителей — Монтескье и Вольтер, выражавшие умонастроение верхушечных слоев дореволюционной французской буржуазии, тяготели больше к постепенному реформированию феодального общества на путях классовых компромиссов по образцу соседней Англии с ее конституционно-монархическим политическим управлением. Они стремились к узаконению прав буржуазии, но не ставили вопрос о ликвидации феодального сословия. Они рассчитывали на «разумное сочетание» интересов буржуазии и феодалов. В соответствии со своими умеренно прогрессивными политическими взглядами Монтескье и Вольтер не выходили за пределы деизма, открыто не отстаивали атеистическое мировоззрение.

Идеологи основных масс дореволюционной французской буржуазии — Дидро, Ламетри, Гельвеций, Гольбах, их единомышленники и соратники в принципе отрицали феодальную собственность и феодальные привилегии, отвергали деспотическую монархическую власть, выступая при этом, правда, за просвещенный абсолютизм. Дидро и его друзья отвергали все формы идеализма и религии, открыто отстаивали материалистическую философию и атеизм.

Значительно острее в политическом плане выступали идеологи народных низов. Один из них — выдающийся мыслитель эпохи Жан Мелье — отвергал не только феодальную, но и всякую частную собственность, защищал коммунистический идеал, правда, в его утопическом толковании. Мелье был сторонником бескомпромиссного ма-

териализма и атеизма. Его идеи сыграли выдающуюся роль накануне и в период французской буржуазной революции 1789—1794 годов.

Самостоятельным и влиятельным направлением во французском Просвещении было руссоянство. Известно, что многие руководители якобинской диктатуры, и в их числе Робеспьер, были сторонниками идей Руссо. Выражая интересы городской и деревенской мелкой буржуазии, Руссо отстаивал эгалитаризм — равное распределение частной собственности среди граждан, утверждение подлинного народовластия, программу мер по коренному улучшению жизни простого народа. Вместе с тем в вопросах философии и религии Руссо не придерживался материализма и атеизма, не шел дальше своеобразного деизма.

При подготовке к печати настоящих очерков автор, выявляя то общее, что было свойственно французскому просветительству, попытался лучше, четче обнаружить внутреннюю дифференциацию идей Просвещения, отличительные черты мировоззрения Мелье, Вольтера, Дидро, Руссо с учетом классовых основ идеологических позиций названных мыслителей и их единомышленников.

При обновлении и уточнении ранее опубликованных очерков мы стремились освободиться от излишне прямолинейных констатаций связей между идеями просветителей и их классовой позицией. Сейчас, как и раньше, мы считали и считаем правильным утвердившийся взгляд, согласно которому французский материализм в конечном счете выражал умонастроения, чаяния и ожидания предреволюционной французской буржуазии. Эта истина не может быть поставлена под сомнение. Однако в рассматриваемый период французская буржуазия в борьбе против феодализма и абсолютизма выражала не только свои узкоклассовые интересы, но и интересы всего поработанного народа, поскольку дореволюционная французская буржуазия в тех исторических условиях в массе своей выступала как часть народа.

Эту историческую истину Ленин выразил в следующих словах: «Нельзя забывать, что в ту пору, когда писали просветители XVIII века (которых общепризнанное мнение относит к вожакам буржуазии), когда писали наши просветители от 40-х до 60-х годов, *все* общественные вопросы сводились к борьбе с крепостным правом и его остатками. Новые общественно-экономические отноше-

ния и их противоречия тогда были еще в зародышевом состоянии. Никакого своекорыстия поэтому тогда в идеологах буржуазии не проявлялось; напротив, и на Западе и в России они совершенно искренно верили в общее благоденствие и искренно желали его, искренно не видели (отчасти не могли еще видеть) противоречий в том строе, который вырастал из крепостного»⁷.

Нужно сожалеть, что это важное указание Ленина временами не в полной мере учитывалось при наших попытках найти классовые основы исследуемых идей. Излишняя прямолинейность решения этой задачи способствовала привести и приводила к неточностям. При подготовке к изданию очерков, посвященных французским просветителям, автору пришлось уточнить некоторые оценки исторической ограниченности французского просветительства, французского материализма XVIII века.

Известно, что французский материализм относится ко второй исторической форме материализма, которая осталась на позициях метафизики. В работе «Развитие социализма от утопии к науке» Энгельс отметил, что почти для всех французских просветителей был характерен метафизический способ мышления. Исходя из этого высказывания, исследователи традиционно относили французских просветителей к метафизикам, считали их далекими от диалектического видения мира. Однако Энгельс отнюдь не отрицал наличие элементов диалектики в произведениях французских просветителей. Он писал: «...вне пределов философии в собственном смысле слова они смогли оставить нам высокие образцы диалектики; припомним только «Племянника Рамо» Дидро и «Рассуждение о происхождении неравенства между людьми» Руссо»⁸. Энгельс счел возможным ограничиться лишь двумя примерами для обоснования своей мысли. При желании он, конечно, мог бы упомянуть целый ряд работ Дидро и Руссо, а также произведения Вольтера, Ламетри, Гельвеция, Гольбаха и их единомышленников.

Важно отметить, что и Ленин указывал на образцы блестящей диалектической мысли у французских просветителей XVIII века. Так, в работе «Материализм и эмпириокритицизм» он отмечал, что Дидро вплотную подошел «к взгляду современного материализма»⁹.

⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 2, с. 520.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 202.

⁹ См. Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 28.

Нам представляется, что не следует вопреки исторической истине превращать вторую историческую форму диалектики, домарксовскую диалектику, в полное достояние немецкого классического идеализма. Факты дают основание утверждать, что в недрах метафизического материализма XVII—XVIII веков формировались диалектические идеи, которые в тех исторических условиях не сложились, да и не могли сложиться в сколько-нибудь целостный метод исследования природы и общества. В этом нет ничего удивительного. Материалистическая философия, которая по своей сущности стремится правдиво воспроизвести объективный мир, не может не уловить и не отразить какие-то диалектические явления, процессы. И вообще было бы невероятным, чтобы идеологи революционного класса — французские просветители XVIII века, которые обосновывали необходимость коренного преобразования жизни, упразднения старых порядков и перехода к более разумно организованному обществу, которые стремились объяснить развивающуюся природу, не выходя за ее пределы, исключили бы полностью отдельные мысли о диалектическом развитии.

В предлагаемых очерках вопрос об элементах диалектики в произведениях представителей французского Просвещения освещается на основе значительного фактического материала.

Не оставлен без внимания и другой важный момент — наличие отдельных элементов материалистического понимания истории у ряда французских просветителей, особенно в учении о формирующей роли среды по отношению к личности. Мысль о том, что человек является продуктом жизненных обстоятельств, конечно, была глубокой мыслью. Такой подход к проблеме вступал в противоречие с идеей всегда себе равного абстрактного человека.

Подчеркивание роли среды в формировании человека принимало достаточно конкретную форму, когда Гельвеций и другие воспитание разумного, доброго и деятельного человека ставили в связь с упразднением неразумных и бесчеловечных феодальных порядков, деспотической формы правления.

Отдавая должное французским просветителям в постановке вопроса о роли среды в формировании личности, нельзя вместе с тем не отметить, что поднятый вопрос не был ими сколько-нибудь глубоко и последова-

тельно решен. Как заметил Плеханов, у просветителей не было однозначного решения этого вопроса, ибо, с одной стороны, среда у них формирует личность, а с другой — сама среда является продуктом сознания и воли личности, точнее, великой личности. Важно отметить также, что, говоря о внешней среде, просветители были далеки от понятия социально-экономических отношений. Деятельная среда не совокупность объективных социально-экономических отношений. Под средой в первую очередь подразумевалась форма политического правления: монархия, конституционная монархия, демократия и т. п. Конечно, превращение политического фактора в решающий фактор формирования людей еще очень далеко от материалистического понимания истории. И тем не менее даже противоречивая постановка проблемы среды и личности, поиски более глубокого ее решения приближали к научному истолкованию общественной жизни.

Так же примерно обстояло дело и с материальными интересами, которые, с точки зрения Гельвеция, Гольбаха и других, являются движущей пружиной личных и общественных поступков. И в данном случае просветители были далеки от мысли объяснять возникновение реальных людских интересов в конечном счете объективными экономическими отношениями. Но превращение личных интересов в главный побудительный мотив деятельности людей открывало плодотворные научные перспективы. Уже французские историки времен реставрации, опираясь на учение о роли интересов в общественной жизни, пытались рассмотреть французскую буржуазную революцию 1789—1794 годов как столкновение сословных интересов.

Приближаясь к научному пониманию общественной жизни, Дидро, Гельвеций, Гольбах, Барнав и другие уделяли большое внимание формам хозяйствования (собирательский образ жизни, охота, земледелие и т. п.), рассматривая их как факторы, объясняющие многие бытовые, культурные явления. Невысокое развитие интеллекта и бедность языка отдельных сообществ Гельвеций объяснял низким уровнем производственной деятельности, примитивностью орудий производства. К сказанному можно добавить идеи французских просветителей о роли индустрии, промышленного развития в общественном прогрессе.

Завершая эти предварительные замечания, хотелось бы подчеркнуть, что автор не претендует на полное освещение жизни и творчества деятелей французского Просвещения XVIII века. В книге отсутствуют имена ряда видных представителей века Просвещения. Не все очерки написаны с одинаковой обстоятельностью. Объясняется это тем, что автор не имел возможности исследовать с необходимой полнотой жизнь и творчество всей когорты выдающихся деятелей французского просветительства XVIII столетия.

Названия очерков — «Фонтенель», «Мелье», «Вольтер», «Ламетри» и т. д. — не связаны, естественно, со стремлением дать всестороннюю и обстоятельную характеристику взглядов рассматриваемых мыслителей (уже объем книги исключает такую попытку). Избранная нами литературная форма — очерки — позволяет сосредоточить внимание на тех или иных сторонах творчества французских просветителей, которые, с нашей точки зрения, представляют особый интерес. Так, в очерке, посвященном Руссо, мы выделяем вопрос о диалектике в социально-политических размышлениях французского мыслителя; в очерке о Ламетри делается попытка подчеркнуть естественнонаучное обоснование мыслителем материализма; в некоторых очерках рассматриваются несколько аспектов творчества философа.

Социально-политические и идейные предпосылки французского Просвещения XVIII века

В XVIII столетии Франция стала ареной нарастающей борьбы между отжившим свой век феодальным строем и развившимся в его недрах капитализмом. Росло и крепло широкое антифеодальное движение, которое в своем поступательном развитии должно было привести к уничтожению феодальных отношений и к победе буржуазного строя. «Победа буржуазии означала тогда, — писал К. Маркс, — победу нового общественного строя, победу буржуазной собственности над феодальной, нации над провинциализмом, конкуренции над цеховым строем, дробления собственности над майоратом, господства собственника земли над подчинением собственника земле, просвещения над суеверием, семьи над родовым именем, предприимчивости над героической ленью, буржуазного права над средневековыми привилегиями»¹.

В то время, когда в результате развития капиталистического способа производства буржуазия успела уже превратиться в достаточно влиятельную силу в экономике страны, вся полнота власти еще продолжала оставаться в руках господствующих феодальных сословий — дворянства и духовенства. Светская и духовная аристократия, составлявшая не более одного процента населения Франции, владела более чем третьей частью земли и держала в кабале многомиллионные массы французского крестьянства. Многочисленными феодальными поборами и повинностями она грабила французскую деревню и обрекала ее на упадок и разорение. «...Феодальное право узаконяло захваты, простиравшиеся на все силы природы, на все растущее,двигающееся и дышащее. На воду рыбных рек, на пылавший в печи огонь, на котором пекся

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 6, с. 115.

жалкий хлеб, содержащий в себе примесь овса и ячменя; на ветер, приводивший в движение мукомольные мельницы; на вино, сочившееся из виноградных тисков... Крестьянин не мог ни выйти на дорогу, ни перебраться через речку по шаткому деревянному мосту, ни купить на сельском рынке аршин сукна или пару деревянных башмаков, не наталкиваясь при этом на каждом шагу на хищных и скаредных феодалов»².

Чем больше деградировало феодальное хозяйство, тем настойчивее аристократия стремилась приумножить свои привилегии. К XVIII веку господствующие феодальные сословия Франции представляли собой паразитический нарост на теле нации. Они были свободны от всякой общественно полезной деятельности. Большинство феодалов покинуло поместья и прожигало жизнь в городах, передоверив все хозяйственные функции наемным управляющим. Земельная аристократия не проявляла никакого интереса к рациональной организации сельского хозяйства и вооружению его более совершенными орудиями производства. Существовавшие законы запрещали аристократии заниматься торгово-промышленной деятельностью, что еще более содействовало паразитизму господствующего класса, который поглощал значительную долю общественного дохода. Под страхом наказания королевская власть принуждала крестьянство нести феодальные повинности, оплачивать существование «благородного сословия».

Паразитическое существование господствующих сословий обеспечивалось не только их феодальными правами и привилегиями, но и громадными дотациями со стороны государства. Десятки тысяч человек из среды высшей аристократии состояли своеобразными «пенсионерами» правительства. Привилегированные сословия были почти полностью освобождены от налогов.

Феодальная Франция исключала равенство людей перед законом. Политические права и свободы были достоянием только господствующих сословий. Все главные государственные должности предоставлялись аристократам. Наличие «голубой крови» делало излишним наличие дарований, энергии, личных заслуг для получения государственных постов. Чем больше аристократия теряла

² Жорес Ж. История Великой французской революции, т. 1. М., 1920, с. 17.

свой удельный вес в экономической жизни страны, тем ревнивей она оберегала свои политические права и тем решительнее ополчалась против всяких «мятежных» идей о равенстве в правах и обязанностях. На страже интересов господствующих феодальных сословий, их безнадежного и обреченного дела стояла абсолютная монархия, переживавшая после Людовика XIV период упадка и разложения.

Давно канули в прошлое сколько-нибудь серьезные противоречия между дворянством и церковью, с одной стороны, и королевской властью — с другой. Прошло время, когда в борьбе против тех или иных феодальных группировок абсолютная монархия прибегала к помощи буржуазии и социальных «низов». Перед угрозой нарастающего антифеодального движения отходила на второй план мелкая грызня между королевской властью и церковью, между королем и феодальными парламентами. Теперь весь аппарат государственной власти был занят тем, чтобы сохранить ветхое здание феодализма, расправиться с силами, которые с возрастающей энергией и смелостью атаковали его со всех сторон.

Королевская власть беспощадно расправлялась с бесчисленными крестьянскими волнениями и голодными бунтами, сжигала «нечестивые» и «мятежные» книги, заключала их авторов в казематы Бастилии и Венсенского замка. В интересах господствующих феодальных сословий она сохраняла свод средневековых законов и установлений, которые задерживали развитие торговли и промышленности.

В своей внешней политике королевская власть мало считалась с коренными интересами буржуазии, не охраняла отечественную промышленность от конкурентной борьбы. Подтверждением сказанного может служить торговый договор, заключенный в 1786 году с Англией, который ставил под серьезный удар французских промышленников. Обессиленная французская абсолютная монархия была не в состоянии отстоять французские колонии от английских захватов. В результате Семилетней войны Франция потеряла Канаду, Луизиану и другие колониальные владения.

Всей своей внутренней и внешней политикой королевская власть при Людовике XV и Людовике XVI на деле лишь ускоряла гибель феодализма во Франции, а вместе с ним и свою собственную. В годы правления этих двух

коронованных ничтожеств государственный долг рос с катастрофической быстротой и к 1787 году достиг 1 200 тыс. ливров. Несмотря на то что страна была доведена до полного финансового банкротства, баснословные суммы расходовались на содержание погрязшего в разврате королевского двора, на свору царедворцев, фаворитов и фавориток, которые прожигали жизнь, руководствуясь девизом: «После нас хоть потоп». Шумными балами и маскарадами власть имущие пытались заглушить отдаленный еще, но все нарастающий гул всенародного возмущения.

Французский абсолютизм, который на более ранних стадиях своего развития играл известную положительную роль, довольно энергично способствовал ослаблению феодальной раздробленности и развитию отечественной промышленности и торговли, к XVIII веку превратился в реакционную силу, тормозившую дальнейший общественный прогресс. Развитие капитализма властно требовало упразднения этой силы.

Для полноты характеристики господствовавших в феодальной Франции сословий и учреждений следует остановиться также на роли и влиянии католической церкви в общественной и государственной жизни страны.

Католическая церковь была в дореволюционной Франции мощной и централизованной организацией, располагавшей огромными земельными угодьями и солидными денежными капиталами. В ее пользу взимался один из самых тяжких налогов — десятина. В стране насчитывалось свыше тысячи монастырей, многие из которых являлись крупными феодальными хозяйствами. Артур Юнг писал в «Путешествии по Франции»: «Я был в Сен-Жерменском аббатстве... Это самое богатое аббатство во всей Франции; аббат получает 300 тыс. ливров дохода. Я теряю терпение, когда вижу подобное распределение таких крупных доходов; это годится для X, но не для XVIII в. Сколько ферм можно было бы основать на четвертую часть этого дохода! Какую репу, капусту, картофель, клевер, каких баранов и какую шерсть можно было бы получить! Разве они не лучше, чем толстый боров — священник?..»

Я ишу хороших фермеров, а встречаю лишь монахов и государственные тюрьмы!»³

³ Цит. по: Новая история в документах и материалах, вып. 1. М., 1934, с. 111.

Лишь по трем источникам дохода — от земельной собственности, феодальных прав и десятины — церковь получала 350 млн. ливров в год. Одно аббатство Клуни имело ежегодно дохода 1800 тыс. ливров. Несмотря на эти громадные поступления, церковь не платила налогов и лишь время от времени добровольно вносила в казну ту или иную ею же установленную сумму.

В дореволюционной Франции было более 130 тыс. служителей культа. Эта ненасытная, паразитическая армия, как саранча, поедала плоды каторжного труда нищих и бесправных народных масс, вызывая их лютую ненависть к себе. Маркиз д'Аржансон в июне 1754 года внес в свой дневник следующую запись: «Революции можно опасаться теперь более, чем когда-либо. . . Если она случится в Париже, то дело начнется с растерзания на улицах некоторых священников, даже самого парижского архиепископа, потом набросятся и на других, так как народ смотрит на них как на истинных виновников всех наших бед»⁴. Эти слова в некотором отношении оказались пророческими. Известно, что днем раньше взятия Бастилии, 13 июля 1789 года, восставшие массы разгромили монастырь св. Лазаря.

Во Франции, как и в ряде других европейских стран, католическая церковь была цитаделью господствующего религиозного мировоззрения. Она освящала «божественной благодатью» и увековечивала феодальную систему, окружала власть короля, права и преимущества господствующих сословий ореолом святости. Она неустанно внедряла в сознание масс идею о божественном происхождении королевской власти, сословного неравенства, феодальных отношений, о святости феодальной собственности.

Всевозможными религиозными вымыслами и софизмами церковь оправдывала и санкционировала поглощение феодалами прибавочного труда крестьян, все формы внеэкономического принуждения. Хотя церкви не раз приходилось вступать в мелкие распри с королевской властью и отстаивать от ее поползновений те или иные свои привилегии, это не мешало ей усердно воспитывать массы в духе рабской покорности монарху. Определение Энгельса, согласно которому церковь выступала «в каче-

⁴ См. Рокэн Ф. Движение общественной мысли во Франции в XVIII веке. СПб., 1902, с. 193.

стве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя»⁵, находит свое полное подтверждение и в дореволюционной Франции.

Во Франции, как и в других европейских странах, католическая церковь издавна была яростным врагом всякого свободомыслия. Она стремилась задушить науку и научное мировоззрение, сохранить философию в роли «служанки богословия». Бдительно контролируя всякое печатное и устное слово, она пыталась жестокими инквизиторскими мерами искоренить «ересь», под которой разумела все, что могло пошатнуть устои феодализма и деспотизма, авторитет религиозного мировоззрения.

На основе развития капитализма во Франции шел процесс образования нации, постепенного стирания социально-экономических, этнографических, языковых и прочих особенностей отдельных провинций и районов страны. Этот исторически прогрессивный процесс сталкивался с непрекращающимися попытками церкви разжечь вражду между французскими католиками и протестантами, папистами и янсенистами. Кровавые столкновения на почве различия вероисповеданий нарушали общественный порядок, тормозили развитие промышленности и внутренней торговли, отвлекали силы антифеодального лагеря от борьбы против истинного врага — привилегированных феодальных сословий и феодальной системы в целом.

Выступая идейным вдохновителем религиозной нетерпимости, подавления свободы совести, католическая церковь благословляла беспощадную расправу с «инакомыслящими». Достаточно вспомнить, что в 1766 году при активном участии церкви был подвергнут зверской казни юноша Ля Барр, единственная «вина» которого заключалась в том, что он при виде религиозной процессии не снял головного убора. За несколько лет до этого печального события на почве религиозного фанатизма был публично колесован протестант Калас, ложно обвиненный католическим духовенством в сыноубийстве. В 1768 году за приобретение двух экземпляров «Разоблаченного христианства» Гольбаха некий молодой человек подвергся наказанию плетью, клеймению и девятилетней каторге. Общеизвестна яростная борьба католической церкви против французского просветительства и французского ма-

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 361.

териализма и атеизма XVIII столетия, о чем подробнее будет сказано ниже.

Упадок и разложение феодальной системы в дореволюционной Франции не могли самым непосредственным образом не коснуться и католической церкви. Даже наиболее сдержанные и консервативные буржуазные историки были не в состоянии скрыть отвратительную картину разложения феодальной церковной организации, позорный моральный облик высшего католического духовенства. Уничтожению ореола святости, которым церковь пыталась себя окружить, содействовали бесконечные скандальные взаимные разоблачения иезуитов и янсенистов. Все яснее раскрывался перед народными массами облик церковников, которые, призывая народ к аскетизму и смирению, утопали в роскоши и разврате, поражали всех своей алчностью и злобой. Дидро достаточно полно выразил отношение масс к духовенству, когда писал об этой «самой скверной породе людей»: «Спесивые, скупые, лицемерные, коварные, мстительные, а главное, чудовищно сварливые... бывают моменты, когда они умертвили бы друг друга из-за одного слова, если бы им любезно разрешили это сделать»⁶.

Франция, казалось, безнадежно погружалась в царство хаоса и распада. Миллионы голодных и бездомных людей бродили по дорогам страны в поисках пропитания. Кризисы становились более затяжными и разрушительными. Государство все еще надеялось суровыми репрессиями обуздать выходящую из повиновения «чернь». Но никакие насилия не могли сколько-нибудь прочно и длительно сохранить существование общественного строя, раздираемого глубокими внутренними противоречиями.

Франция XVIII столетия переживала тот этап своей истории, когда производительные силы все больше приходили в столкновение с господствовавшими феодальными производственными отношениями. Несмотря на ожесточенное сопротивление реакции, экономический закон обязательного соответствия производственных отношений характеру производительных сил пробивал себе дорогу в феодальной Франции. С неизбежностью надвигалась эпоха социальной революции, уничтожения феодальной системы и утверждения идущего ей на смену в то время исторически прогрессивного капиталистического обще-

⁶ Дидро Д. Соч., т. 1. М., 1935, с. 154—155.

ства. Обреченному на гибель французскому феодализму противостояла молодая, полная сил и энергии буржуазия, которая уже к XVIII в. завоевала важные позиции в экономике страны и неудержимо рвалась к политической власти.

Маркс с полным основанием утверждал, что «Голландия XVII и Франция XVIII века — образец собственно мануфактуры»⁷. В дореволюционной Франции насчитывалось 582 мануфактуры. Некоторые из них являлись достаточно крупными предприятиями и эксплуатировали труд многих тысяч рабочих. Значительного промышленного развития достигли Париж, Лион, Марсель, Бордо, Нант и некоторые другие города Франции. К 1788 году треть жителей Лиона (58 тыс. человек) была занята в текстильном производстве. В дореволюционном Марселе было свыше 200 заводов и фабрик по производству мыла, сахара, кожи, шелковых изделий и т. п. В Орлеанском округе имелось 108 трикотажных предприятий, которые охватывали около 13 тыс. рабочих. На фабриках набивных бумажных тканей Нанта работало 4,5 тыс. человек. Помимо хлопчатобумажной, шерстяной, шелковой, зеркально-стеклянной, кружевной промышленности во Франции имелись предприятия по добыче каменного угля и железа, например Анзенские угольные копи, где было сосредоточено более 2 тыс. рабочих.

Развившееся промышленное производство давало возможность Франции вывозить за границу значительное количество товаров. Обороты внешней торговли Франции возросли за XVIII столетие со 130 до 1 080 млн. ливров. О росте капиталистических отношений свидетельствовало также укрупнение банковского дела, расширение кредитных операций. Организованный Джоном Ло Генеральный банк играл важную роль в промышленно-торговой жизни Франции. Известно, что крах финансовых спекуляций Ло разорил значительные деловые круги страны. Медленно, но уверенно проникал капитализм во французскую деревню, ускоряя распад натурального хозяйства, классовое расслоение крестьянства, втягивая в свою орбиту большие массы деревенских жителей. Французские купцы широко практиковали раздачу сырья крестьянам и получение от них готовой продукции.

Экономические командные позиции постепенно переходили в руки буржуазии. Разбогатевшие промышленни-

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 393.

ки и торговцы становились реальной силой и начинали задавать тон в общественной жизни. «Исторические титулы, — писал современник описываемых событий маркиз Булье, — заодно с поместьями, переходят теперь в руки облагороженных семей, приобретших их за деньги вместе с землею. Большинство графских и княжеских поместий сделалось достоянием финансистов, негоднянгов или их потомства. Замки в громадном числе сосредоточились в руках этой облагороженной буржуазии»⁸. В известной своей работе «Tableau de Paris» Луи Мерсье указывал на концентрацию крупных состояний в руках столичной буржуазии. Рента в 150 тыс. ливров, писал он, была обычной для многих буржуазных семейств⁹.

Дальнейший рост капитализма, экономической мощи буржуазии самым серьезным образом тормозился всей системой феодальных отношений. Цеховая регламентация производства, назойливое вторжение феодального государства в организацию производственного процесса и реализацию товаров не могли не вызывать возмущение и противодействие со стороны окрепшей французской буржуазии. Она не могла не выступать против феодально-цеховой системы, противостоявшей свободной конкуренции. Столь же серьезным препятствием для развития промышленности и торговли были бесчисленные внутренние таможенные налоги. Для провоза товаров из одной области в другую нужно было платить местным землевладельцам крупные пошлины, составлявшие чувствительную долю доходов буржуазии. Тяжкий налоговый пресс вынуждал буржуазию вносить в казну огромные суммы.

Завоевая господствующее положение в экономике страны, французская буржуазия не могла долго мириться со своим политическим бесправием. Зрела мысль о завоевании политической власти. Характеризуя основные цели надвигавшейся во Франции буржуазной революции, К. Маркс писал: «Как в английской, так и во французской революции постановка вопроса о собственности сводилась к тому, чтобы дать простор свободе конкуренции и уничтожить все феодальные отношения собственности: феодальное землевладение, цехи, монополии и т. д., кото-

⁸ Цит. по: *Ковалевский М.* Происхождение современной демократии, т. 1. СПб., 1912, с. 3—4.

⁹ См. там же, с. 10.

рые превратились в оковы для развившейся в течение XVI—XVIII веков промышленности»¹⁰.

В борьбе против старого режима французская буржуазия имела на своей стороне многомиллионные массы крестьян, ремесленников, рабочих, положение которых было невыносимым в условиях разлагавшегося феодализма и которые должны были стать и стали главной и решающей силой буржуазной революции 1789—1794 годов.

Несмотря на отмеченное выше развитие промышленности, Франция продолжала оставаться сельскохозяйственной страной. Из 25 млн. населения страны 23 млн. проживало в деревне. К. Маркс указывал, что во Франции времен Людовика XIV и Людовика XV «финансовая, торговая и промышленная надстройка или, вернее, *фасад* общественного здания... выглядел насмешкой на фоне застоя большей части производства (сельскохозяйственного) и голода среди производителей»¹¹.

Французское крестьянство задыхалось в тисках нищеты. Голод был постоянным гостем в жалких хижинах. Смерть нещадно косила лишенных земли, обездоленных, пауперизированных крестьян. Под тяжестью многочисленных феодальных поборов французское сельское хозяйство деградировало в нарастающих темпах. После уплаты основных податей (*les tailles*) и поголовного налога (*capitation*), десятин и двадцатин, шоссейных сборов и т. д. в руках крестьян не оставалось почти ничего. Естественно, что в этих условиях многие из них бросали землю и стекались в города, где завершали свою многотрадальную жизнь на мостовых.

За исключением небольшой прослойки зажиточных крестьян, которые обогащались за счет разорения большинства, французская деревня умирала медленной и мучительной смертью. Как сообщает Д'Аржансон, «в середине 1739 г. в Турени, Мэне, Ангума, в верхнем Пуату, в Перигоре, Берри, в Орлеанском округе люди „ели траву и мерли как мухи“»¹². По свидетельству того же д'Аржансона, в 1738—1739 годах во Франции погибло от нищеты и голода больше народа, чем во всех войнах

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 302.

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 34, с. 292—293.

¹² Цит. по: Рокэн Ф. Движение общественной мысли во Франции в XVIII веке, с. 111.

Людовика XIV. Каждый раз, готовясь к войне, правительство прибегало к новому повышению налогов и сборов. «У несчастных плательщиков отнимали одежду, забирали даже дверные задвижки и последние остатки пшеницы»¹³.

Если не считать отдельные мирные и урожайные годы, которые лишь слегка и кратковременно могли смягчить нищету и голод, положение основных масс крестьянства, особенно во второй половине XVIII века, катастрофически ухудшалось. Многочисленные документы свидетельствуют о безмерных страданиях людей, которые составляли главную производительную силу общества, его наиболее многочисленный класс. Из этих документов мы узнаем, что во многих местах «крестьяне снимают хлеб еще зеленым и сушат его в печи, так как голод не позволяет им ждать, когда он созреет»¹⁴. Бургский интендант не может скрыть, «что значительное число полоников распродало свою домашнюю утварь», что «целые семьи проводят по двое суток не евши» и что «во многих приходах голодающие остаются в постели большую часть дня, чтобы не так сильно испытывать мучения голода»¹⁵. Орлеанский интендант извещает, что «в Солони бедные вдовы пожгли свои кровати, а другие — свои плодовые деревья, чтобы только спастись как-нибудь от холода...»¹⁶. «В Оверни население деревень уменьшается ежедневно, многие деревни потеряли с начала века более трети своих жителей»¹⁷.

В XVIII веке во Франции, пишет советский историк Ф. В. Потемкин, «в среде господствующих паразитических классов появилось даже характерное наименование голодной дистрофии — «народная болезнь»»¹⁸.

Приводя большой материал о крайне бедственном положении крестьянских масс в дореволюционной Франции, буржуазные историки, в том числе и Тэн, которого мы только что цитировали, сознательно не говорят о неиз-

¹³ Там же, с. 113.

¹⁴ Тэн И. Происхождение общественного строя современной Франции. СПб., 1907, с. 456—466.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Потемкин Ф. В., Молок А. И. Кризис феодально-абсолютистского порядка и буржуазная революция 1789—1794 годов во Франции. М., 1949, с. 9—10.

божности насильственного сокрушения феодальной системы. Буржуазные историки утверждают, будто революции 1789—1794 годов можно было вполне избежать, если бы правящие круги не допустили серьезных «ошибок» в политике по отношению к крестьянству и своевременно встали на путь реформ. В действительности речь может идти не об «ошибках» правящих кругов, а о кризисе всей системы феодальных отношений, существенным выражением которого было тяжелое положение крестьянских масс.

Феодализм отнял у крепостного всякую заинтересованность в труде, убил в нем малейшую производственную инициативу. Тем самым он потерял свой *raison d'être* точно так же, как это случилось в нашу эпоху с капитализмом. И поскольку ни один эксплуататорский класс добровольно не сходит с исторической арены, постольку и класс помещиков оказался разгромленным во Франции революцией, решающей силой которой явилось крестьянство.

В условиях развивавшегося капитализма во Франции происходила значительная дифференциация в среде городских ремесленников. Если незначительная их часть обогащалась и переходила в ряды торговой и промышленной буржуазии, то большинство, чтобы не пасть «на дно», было вынуждено отказывать себе в самом существенном, напрягать свои силы до истощения, удлинять рабочее время. Налоговая система выматывала силы ремесленного мастера, вынуждала его в свою очередь перекладывать тяжесть на подмастерьев и учеников. Королевские, полицейские, церковные, цеховые и прочие взносы делали недостижимым для большинства учеников и подмастерьев заветное звание мастера.

Нерегламентированная законодательством продолжительность рабочего дня, крайне низкая заработная плата, драконовские штрафы, темнота и невежество — такова была участь рабочих капиталистических предприятий феодальной Франции. Из нищенской зарплаты рабочий должен был платить все положенные налоги за себя и членов семьи. В Тулузском округе, например, поденщик, зарабатывавший в день не более 10 су, платил около 10 ливров поголовного налога в год. В Бургони обложение поденщика основными податями и поголовным налогом доходило до 20 ливров.

Королевская власть жестоко подавляла стихийные стачки и мятежи, вспыхивавшие время от времени среди задавленного рабочего люда. Так, во время забастовки ткачей на суконной мануфактуре Ван-Робэ в Абевилле (октябрь 1715 — май 1716 г.) туда для «умиротворения» было послано четыре отряда драгун.

Под страхом тюремного заключения рабочим запрещалось устраивать собрания и выдвигать коллективные требования. Когда 60 лет спустя борьба рабочих приняла более значительные размеры, Людовик XVI издал эдикт, один из параграфов которого гласил: «... запрещаем всем мастерам, подмастерьям, рабочим и ученикам указанных цехов и общин образовывать какое-либо сообщество или собираться между собой под каким бы то ни было предлогом; в связи с этим мы уничтожаем и отменяем... все существующие братства, организованные как цеховыми мастерами, так и рабочими и подмастерьями, хотя бы они и были образованы на основании грамот, полученных от нас или от наших предшественников»¹⁹.

Все эти факты, бесспорно, свидетельствуют о начавшейся борьбе между предпринимателями и рабочими. Однако переоценивать ее значение в рассматриваемую эпоху не приходится. В дореволюционной Франции рабочие были малочисленны, плохо организованы и не осознавали еще свои особые классовые цели и задачи. Противоречия между буржуазией и рабочими, еще недостаточно глубокие, отходили на второй план перед общей для всего третьего сословия задачей уничтожения феодального порядка.

Не испытывая страха перед слабым и неорганизованным рабочим классом, французская буржуазия в то время решительно выступала против аристократии и абсолютизма. В отличие от верхушечных слоев основная масса дореволюционной французской буржуазии все настойчивее отвергала идею компромисса с феодальной реакцией.

Таким образом, во Франции XVIII столетия существовали объективные условия, позволившие буржуазии выступить гегемоном в антифеодальной борьбе и на короткое время сплотить вокруг себя широкие массы крестьян, ремесленников и рабочих. Добиваясь в первую очередь разрешения своих классовых задач и используя в этих

¹⁹ Новая история в документах и материалах, вып. 1, с. 109.

целях силы трудящихся, французская буржуазия в то время выражала и интересы задавленных феодализмом народных масс. Именно это обстоятельство, как увидим дальше, не могло не придать радикализма и широты мировоззрению дореволюционной французской буржуазии и не вызвать у многих буржуазных идеологов того времени искреннюю веру в «общечеловеческий», «надклассовый» характер своих учений.

Борьба между сторонниками старого режима и его врагами разгоралась и углублялась с каждым годом. В 40-х годах XVIII столетия, когда начал складываться материализм Ламетри, Дидро и Гельвеция, Франция уже представляла собой бурлящий котел политических страстей. 18 сентября 1740 года, «когда король проезжал по предместью Сен-Виктор по дороге в Исси, где находился кардинал²⁰, вокруг него собрался народ, кричавший не «да здравствует король», а — *Горе! Хлеба! Хлеба!* и осыпавший ругательствами «эту старую собаку, кардинала». Люди, доведенные до крайности нуждой, громко высказывали намерение сжечь отель генерального контролера финансов. Несколько дней спустя, когда министр проезжал через Париж, его окружила толпа... женщин, которые хватались за упряжь лошадей, не хотели пропускать его, отворяли дверцы кареты и с яростью кричали: *Хлеба! Хлеба! Мы умираем с голоду!*»²¹

Неудачная для Франции война за австрийское наследство, которую ей пришлось вести против объединенных сил Австрии, Англии, Голландии и Савойи, со всей убедительностью обнаружила глубокие социальные язвы, которые разъедали страну, всю глубину разложения государственного аппарата во главе с развратным Людовиком XV. 30 июля 1743 года историк д'Аржансон сделал в своем дневнике многозначительную запись: «*Революция в таком государстве вполне возможна: оно колеблется в своих основах*»²².

Победа при Фонтенуа в 1745 году не могла надолго закрепить авторитет Людовика XV и его государства. Война была непопулярна и грозила вконец разорить страну. То здесь, то там население оказывало открытое

²⁰ Речь идет о кардинале Флери.

²¹ Рокэн Ф. Движение общественной мысли во Франции в XVIII веке, с. 112.

²² Там же, с. 123.

сопротивление властям как на почве взимания налогов, так и в связи с набором рекрутов.

В 1748 году был подписан мирный договор в Аахене на весьма невыгодных для Франции условиях. Это обстоятельство еще более подорвало авторитет королевской власти. В многочисленных нелегальных листовках и брошюрах, в анонимных куплетах зло высмеивалось царствование Людовика XV и выражалась ненависть к господствующему режиму. В одном из памфлетов, направленных против короля, говорилось: «Людовик, если было время, когда мы тебя любили, то это было потому, что еще не были известны все твои пороки; в королевстве, обезлюденном по твоей вине и преданном в добычу царствующим с тобою шутов, французам остается только гнущаться тебя»²³. В Париже разбрасывались листовки, которые призывали схватить короля, повесить его любовницу мадам Помпадур и колесовать генерального контролера финансов. Брожение охватило не только столицу, но и провинции. Волнения имели место в Ренне, Бордо, Лангедоке. В Арле тысячи вооруженных крестьян пришли к городской думе с требованием хлеба.

Носившие еще локальный характер бунты и демонстрации 40-х годов были лишь первыми зарницами того грозного революционного пожара, в котором нашли свою гибель абсолютистская власть, сословное неравенство, сеньориальные права — весь прогнивший феодальный правопорядок. Но уже в рассматриваемый период возникла и крепла мысль о том, что так дальше жить невозможно, и эта мысль с непреодолимой силой охватывала массы. Именно в народных низах еще задолго до появления философских трактатов французских просветителей и материалистов стихийно и неоформленно, в грозных выкриках, рожденных нуждой и страданием, в листовках и беспощадных песенках звучала гневная критика, направленная в адрес деспотической власти паразитической касты дворян и духовенства.

Крупнейшие социально-политические сдвиги, происходившие во Франции XVIII века, не могли, конечно, не найти свое выражение в области идеологии. Развитие капиталистического базиса во Франции вызывало к жизни новые политические, правовые, религиозные, художественные, философские взгляды, соответствовавшие бур-

²³ Там же, с. 139.

жуазным экономическим отношениям. Появившись на свет, эти взгляды начали постепенно способствовать подрыву феодальных отношений и активно содействовать утверждению буржуазной экономики.

Французское Просвещение XVIII века явилось необходимым продуктом развития буржуазных отношений. «Низвержение метафизики XVII века, — писал К. Маркс, — может быть объяснено влиянием материалистической теории XVIII века лишь постольку, поскольку само это теоретическое движение находит себе объяснение в практическом характере тогдашней французской жизни. Жизнь эта была направлена на непосредственную действительность, на мирское наслаждение и мирские интересы, на *земной* мир. Ее антитеологической, антиметафизической, материалистической практике должны были соответствовать антитеологические, антиметафизические, материалистические теории»²⁴.

Окрепшая французская буржуазия выступала в ту эпоху как носительница более передового способа производства. Она была охвачена стремлением развить производительные силы, усовершенствовать орудия и средства производства, познать и поставить себе на службу силы природы. В этих целях она была кровно заинтересована в развитии науки и техники, а также в философии, способной стать методологической основой развития наук. Такой философией мог быть только материализм. Именно к материализму апеллировали наиболее последовательные и решительные идеологи французской дореволюционной буржуазии.

Вступая в решительную борьбу против феодализма, французская буржуазия не могла не подняться против господствующего идеалистического и религиозного мировоззрения, которое освещало и увековечивало враждебные ей порядки. Материалистическая и атеистическая философия была призвана развенчать тот ореол святости, который создавался религией и идеализмом вокруг феодальной собственности, феодальных форм эксплуатации, королевской власти, сословных преимуществ аристократии и прочих институтов старого мира.

Корни французского Просвещения таились в первую очередь в социально-политических отношениях эпохи, в условиях классовой борьбы дореволюционной Франции.

²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 140—141.

Но французские материалисты создавали свою философию не на пустом месте, не в отрыве от предыдущего идейного развития. Теоретическими истоками их философии были прежде всего учения передовых французских буржуазных мыслителей более раннего периода. Нельзя забывать, что развитие капитализма началось во Франции с XVI столетия и что прогрессивная буржуазная философская мысль до появления французского просветительства и материализма XVIII века имела почти двухвековую историю.

Говоря об идейных предпосылках французского Просвещения XVIII века (и в особенности материалистической его струи), следует в первую очередь отметить философию Декарта, которая достаточно откровенно стремилась оттеснить религиозную веру, чтобы расширить место для человеческого разума. «...Параллельно с ростом среднего класса, — писал Ф. Энгельс, — происходило гигантское развитие науки. Стали вновь изучаться астрономия, механика, физика, анатомия, физиология. Буржуазии для развития ее промышленности нужна была наука, которая исследовала бы свойства физических тел и формы проявления сил природы. До того же времени наука была смиренной служанкой церкви и ей не позволено было выходить за рамки, установленные верой; по этой причине она была чем угодно, только не наукой. Теперь наука восстала против церкви; буржуазия нуждалась в науке и приняла участие в этом восстании»²⁵. Декарт был одним из тех, кто приложил много усилий, чтобы избавить науку от унижительной роли служанки богословия.

Однако в эпоху Декарта французская буржуазия не была еще в состоянии подняться на решительную борьбу против феодализма. Естественно, что и ее мировоззрение не в состоянии еще было открыто противопоставить себя феодально-религиозной идеологии. Эта раздвоенность, половинчатость мировоззрения французской буржуазии XVII столетия и нашла свое отражение в дуалистической философии Декарта.

В учении о телесной субстанции Декарт выступает как материалист. «В своей *физике*, — писал К. Маркс, — Декарт наделил *материю* самостоятельной творческой силой и *механическое* движение рассматривал как прояв-

²⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 307.

ление жизни материи. Он совершенно отделил свою *физику* от своей *метафизики*. В *границах* его физики материя представляет собой единственную *субстанцию*, единственное основание бытия и познания»²⁶.

Тем не менее Декарт не покидает и позиций идеализма. Он не в состоянии освободить свою философию от идеи бога, который фигурирует в его системе как бесконечная субстанция, объединяющая две конечные субстанции — духовную и телесную. Выражением компромиссного характера философии Декарта является также защита им реакционного учения о врожденных идеях.

Однако, несмотря на всю свою непоследовательность, философия Декарта сыграла значительную роль в борьбе против схоластики и религиозного догматизма, в последующем развитии материалистической философии. Вот почему из идейных предшественников французских материалистов XVIII столетия Маркс в первую очередь называет Декарта, утверждая, что «механистический французский материализм примкнул к физике Декарта в противоположность его метафизике»²⁷.

Виднейшим предшественником французских материалистов XVIII века в критике метафизики вообще, и в частности метафизики Декарта, был Пьер Гассенди. «Материализм, — писал Маркс, — выступил против Декарта в лице Гассенди, восстановившего *эпикурейский* материализм»²⁸. Гассенди задолго до Локка критиковал учение Декарта о врожденных идеях и отстаивал принципы материалистического сенсуализма. Но и он, подобно Декарту, не смог окончательно выйти за пределы феодально-религиозного мировоззрения. Гассенди признавал бога как силу, установившую сочетание материальных атомов, и наряду с материально-чувственной душой допускал некую нематериальную, разумную душу.

В идейной подготовке французского просветительства и материализма XVIII столетия значительна также роль Пьера Бейля, который, по словам Маркса, «разрушил метафизику с помощью скептицизма, подготовив тем самым почву для усвоения материализма и философии здравого смысла во Франции...»²⁹. Его известный «Исторический и критический словарь» хотя и в замаскирован-

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 140.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же, с. 141.

ной форме, но вполне ощутимо подрывал устои религиозно-догматического мышления, ставил под сомнение общепризнанные духовные «ценности» феодального мира.

Бейль вооружил французских просветителей XVIII века аргументацией в их борьбе против религиозной нетерпимости. Мысль Бейля о возможности общества атеистов, подхваченная и развитая в дальнейшем многими просветителями XVIII века, была равноценна отрицанию пропагандируемой церковью обусловленности нравственности религией. Мысль эта неизбежно приводила к требованию уничтожения связи между государством и церковью, превращения религии в частное дело верующих и удаления ее из всех сфер общественно-государственной системы. Однако сам Бейль не делал столь далеко идущих выводов. Печать умеренности, компромисса достаточно отчетливо обнаруживается во всех произведениях этого мыслителя. Он дожил до «века разума», но, подобно Фонтенелю, продолжал оставаться сыном XVII столетия.

Таким образом, идейные истоки французского просветительства и материализма XVIII века находятся в основном в самой Франции. Сказанное отнюдь не означает умаления роли, какую сыграла передовая английская буржуазная философия XVII века в формировании взглядов Монтескье и Вольтера, Дидро и Гельвеция.

В результате слабого развития буржуазии во Франции XVII века такие передовые мыслители, как Декарт, Гассенди, Бейль, уделяли сравнительно мало внимания вопросам социологии, критике господствовавших социально-политических отношений, почти полностью обходили молчанием вопрос о будущем общественном и государственном устройстве. Не случайно поэтому французские просветители и материалисты XVIII столетия в решении данных вопросов отталкивались преимущественно от наследия более развитой английской буржуазной социально-политической мысли. Произведения Бэкона и Гоббса долгое время оставались их настольными книгами.

Французские просветители XVIII века не могли пройти мимо того факта, что в истории новой философии Бэкон и Гоббс более четко, чем кто-либо из современников, ставили и материалистически решали основной вопрос философии — вопрос об отношении мышления к бытию. Ни теологические непоследовательности Бэкона, ни идеалистические колебания Гоббса в вопросах теории познания не могли помешать Ламетри, Дидро, Гельвецию

и Гольбаху в лице этих английских мыслителей видеть борцов против идеализма и схоластики, защитников научного познания. Не ускользнула от внимания французских материалистов и замаскированная, но достаточно определенная атеистическая направленность английского материализма XVII столетия.

Огромную услугу французским материалистам оказали произведения Гоббса, посвященные вопросам общественной и государственной жизни, проблемам социологии и этики, хотя многое из того, что в них утверждалось, безнадежно устарело для Франции XVIII столетия. Защищаемая Гоббсом в «Левинафане» идея абсолютной власти, полностью подчиняющей себе личность, не могла вызвать большого энтузиазма у французских материалистов XVIII века, которые, выражая настроения более развитой и революционно настроенной буржуазии, чуждались всех форм деспотизма и горячо ратовали за освобождение личности от всех феодальных пут. Французские материалисты не могли удовлетвориться и многими другими политическими идеями Гоббса, которые так или иначе несли на себе печать компромисса между аристократией и буржуазией.

К вопросу о принципиальных расхождениях между французскими материалистами XVIII века и предшествующими им английскими материалистами мы еще вернемся. Здесь же отметим, что наличие этих расхождений не снимает тезиса о преемственной связи между ними. Французские материалисты, например, развивали гоббсовскую тенденцию освободиться от божественного начала в объяснении общественной жизни, которую они стремились понять, исходя из «природы человека» и неизменно руководствуясь принципом детерминизма. Не вызывает сомнения, что в этике французские материалисты, и в частности Гельвеций, исходили из утилитаристских принципов Гоббса и что они унаследовали и развили его теорию общественного договора.

Исключительную роль в формировании взглядов французских просветителей XVIII века сыграл Локк. Характеризуя значение этого мыслителя, Маркс писал: «Кроме отрицательного опровержения теологии и метафизики XVII века необходима была еще *положительная антиметифизическая* система. Чувствовалась необходимость в такой книге, которая привела бы в систему тогдашнюю жизненную практику и дала бы ей теоретическое обосно-

вание. Сочинение Локка о происхождении человеческого разума очень кстати явилось с того берега Ла-Манша. Оно встречено было с энтузиазмом, как давно и страстно ожидаемый гость»³⁰.

Если, согласно Марксу, одно из направлений французского материализма, представленное естествоиспытателями Леруа, Ламетри и Кабанисом, отталкивалось от физики Декарта, то другое, в лице Дидро, Гельвеция и Гольбаха, брало свое начало непосредственно от Локка. При этом влияние Локка не ограничивалось вопросами теории познания, защитой сенсуализма и критикой врожденных идей. Вольтер и другие французские просветители пристально изучали этические взгляды английского философа, его учение о государственном и общественном управлении и вообще его социологические воззрения.

Не выдерживает, конечно, никакой критики распространенный в реакционной буржуазной историографии взгляд, согласно которому французские просветители и материалисты якобы не отличались оригинальностью мысли и вся их роль свелась к вульгаризованному в «демагогических» целях пересказу основных идей Гоббса и Локка.

В действительности французское просветительство XVIII в. явилось более высоким этапом в развитии идейной борьбы восходящей буржуазии. Оно было порождено специфическими условиями Франции XVIII века, где борьба между феодализмом и антифеодальными силами приняла относительно бескомпромиссные и резкие формы. Идеологи окрепшей в XVIII веке французской буржуазии, и в особенности представители материалистического направления, не могли довольствоваться ни дуализмом Декарта, ни скептицизмом Бейля. Это были пройденные этапы идеологической борьбы. Наиболее смелые и последовательные французские просветители не могли удовлетвориться робким, обремененным теологическими непоследовательностями английским материализмом XVII века. Их не устраивал и непоследовательный, внутренне противоречивый сенсуализм Локка, который мог вести и к материализму, и к идеализму. Они решительно отмежевались от английского деизма, рассматривая его как последнее убежище спиритуализма.

³⁰ Там же, с. 142.

Еще меньше французские материалисты XVIII века могли удовлетвориться некритическим восприятием социально-политических, социологических и этических взглядов передовых английских мыслителей XVII века: взгляды эти отражали иные, чем во Франции, условия становления капиталистического строя.

Если английская буржуазия шла к власти путем компромисса с аристократией, характерным выражением которого явилась так называемая славная революция 1688 года, то французская в силу создавшихся исторических обстоятельств завоевывала политическое господство в открытой борьбе с феодализмом, кульминационным пунктом которой стала революция 1789—1794 годов. По этой причине французские просветители развили, обогатили, критически преобразовали достижения передовой английской социально-политической мысли соответственно особым задачам своего класса.

Прочно опираясь на все достижения передовой науки, французский материализм XVIII века пытался использовать их в борьбе против идеализма и религии. Но как велики были эти достижения и насколько они могли подкрепить современную им материалистическую философию?

Возникновению французского материализма XVIII века предшествовало почти трехвековое развитие нового естествознания, вызванного к жизни зарождением и развитием капиталистического способа производства. За этот период новые открытия и изобретения успели существенно подорвать основы религиозного мировоззрения, обнаружить всю несостоятельность и наивность библейских представлений о мире, свалить один за другим фетиши христианизированной аристотелевской натурфилософии.

Естествознание шаг за шагом освобождалось от мертвящей власти религии и церкви. Смертельный удар, нанесенный Коперником библейской космогонии, канонизированной церковью гелиоцентрической системе, Энгельс оценивал как революционный акт на пути к достижению естествознанием своей независимости от религиозных догм. Джордано Бруно, Галилей и Кеплер немало расширили брешь, пробитую Коперником в религиозно-догматическом мировоззрении. Своими открытиями они подтверждали силу человеческого разума, его способность познавать глубочайшие тайны природы, объяснять ее, не

прибегая ни к каким сверхъестественным началам и причинам.

Потребности развития производительных сил привели к тому, что новое естествознание в противоположность схоластике повернулось лицом к «бренной» природе, обратилось к экспериментальному изучению свойств материи, законов движения земных и небесных тел, к установлению математических выражений этих законов. Достигнутые в этой области успехи постепенно подготовляли торжество важнейших принципов материалистической философии о вечности и несотворенности материи и движения, великая честь открытия которых в XVIII веке принадлежит также гению русского народа — М. В. Ломоносову.

Пытливый человеческий разум к ужасу церкви начал проникать в тайны не только неорганического, но и органического мира. Жестокие преследования Везалия, казнь Сервета оказались не в состоянии остановить изучение человеческого организма. Крупнейшим успехом физиологии XVIII века явилось открытие Гарвеем кровообращения. Наука постепенно накапливала материал, который давал возможность обосновать решающее утверждение материалистической философии о первичности материи и вторичности мышления, о существовании материального мира независимо от человеческого сознания. Значительным шагом в этом направлении были работы, которые устанавливали зависимость психических явлений от состояния человеческого тела и тем самым подготовляли выводы, отрицающие субстанциальность души.

Французское Просвещение XVIII века опиралось на выдающиеся открытия Декарта, Ньютона и Лейбница в области физики и математики.

Декартовская космогония — учение о вихреобразном движении материи как основе развития Вселенной — вплотную подводила к мысли, что движущаяся материя может без всякого вмешательства бога порождать все разнообразнейшие предметы и явления мира. К тому же выводу приводили людей более последовательных, чем сам Ньютон, открытые им основные законы механического движения материи, и в особенности закон всемирного тяготения.

Работы Ньютона явились естественнонаучной основой учения французских материалистов о движении как всеобщем начале, пронизывающем Вселенную. Но, опираясь

на Толанда, французские материалисты в отличие от Ньютона рассматривали материю как активное начало и отвергали учение о божественном первом толчке, якобы сообщающем первоначальное движение косной и неподвижной материи. Немаловажное значение для развития французского материализма имели труды Ньютона и его последователей, посвященные природе света и законам его распространения.

Французские просветители, и в особенности материалисты, пристально изучали первые достижения передовой биологической мысли, благодаря которым постепенно вытеснялись религиозные и спиритуалистические взгляды на сущность жизни, виталистические и телеологические представления и устанавливались естественные причинно-следственные связи и закономерности жизненных процессов. Биология была тогда очень далека от сколько-нибудь широких научных обобщений. Однако работы Гарвея, Мальпиги, Сваммердама, Реди, Левенгука в области анатомии, физиологии и эмбриологии уже давали материал для обоснования материалистической мысли, о том, что жизненные явления столь же познаваемы, как и все другие, и имеют в своей основе не какие-то мистические и иррациональные начала, а естественные физико-химические процессы.

Своеобразной энциклопедией естествознания была для французских просветителей XVIII века многотомная «Естественная история» Бюффона и его сотрудников. Прогрессивный мыслитель, слегка замаскированно потешавшийся над «религиозной премудростью», человек обширных знаний, Бюффон, вступая в противоречие с господствующими взглядами в естествознании, сделал попытку свести воедино важнейшие достижения естественных наук своей эпохи и тем самым оказал неоценимую услугу французскому материализму. Его отдельные догадки об эволюционном развитии органического и неорганического мира были заострены против грубого и наивного религиозно-догматического мышления.

Из сказанного можно заключить, что в середине XVIII века естественные науки, порвав по существу свои связи с религией и метафизикой, сделали значительный шаг вперед в материалистической интерпретации явлений природы. «Метафизика XVII века, — пишет Маркс, — еще заключала в себе *положительное*, земное содержание (вспомним Декарта, Лейбница и др.). Она делала откры-

тия в математике, физике и других точных науках, которые казались неразрывно связанными с нею. Но уже в начале XVIII века эта мнимая связь была уничтожена. Положительные науки отделились от метафизики и отмежевали себе самостоятельные области»³¹.

Следует вспомнить, что в рассматриваемую эпоху развитие различных отраслей естествознания шло весьма неравномерно. В то время как механика твердых тел и связанная с нею математика достигли высокого уровня, химия, биология и другие естественные науки находились еще в младенческом состоянии. Гегемония механики выражалась в том, что ее законы абсолютизировались, возводились в ранг всеобщих и к ним стремились свести биологические, химические и прочие закономерности. Этот механистический подход к явлениям природы не мог не сказаться и на французском материализме XVIII века.

Естествознание, на которое опирались французские материалисты, было в своей основе не только механистическим, но и метафизическим (антидиалектическим). Основная масса естествоиспытателей рассматривала предметы и явления природы изолированно друг от друга, считала их неизменными, лишенными развития, отрицала скачкообразный переход из одного качественного состояния в другое. Не допуская и мысли о внутренней раздвоенности явлений и борьбе в них противоположных тенденций, метафизическое естествознание исключало принцип самодвижения.

В «Диалектике природы» Энгельс с исчерпывающей полнотой раскрывает метафизическую природу естествознания XVII—XVIII веков. «...Что особенно характеризует рассматриваемый период, — пишет он, — так это — выработка своеобразного общего мировоззрения, центром которого является представление *об абсолютной неизменяемости природы*. Согласно этому взгляду, природа, каким бы путем она сама ни возникла, раз она уже имеется налицо, оставалась всегда неизменной, пока она существует. Планеты и спутники их, однажды приведенные в движение таинственным «первым толчком», продолжали кружиться по предначертанным им эллипсам во веки веков или, во всяком случае, до скончания всех вещей. Звезды покоились навеки неподвижно на своих местах, удерживая друг друга в этом положении посред-

³¹ Там же, с. 141.

ством «всеобщего тяготения». Земля оставалась от века или со дня своего сотворения (в зависимости от точки зрения) неизменно одинаковой. Теперешние «пять частей света» существовали всегда, имели всегда те же самые горы, долины и реки, тот же климат, ту же флору и фауну, если не говорить о том, что изменено или перемещено рукой человека. Виды растений и животных были установлены раз навсегда при своем возникновении, одинаковое всегда порождало одинаковое... В природе отрицали всякое изменение, всякое развитие»³².

Типичным представителем метафизического естествознания был Линней, который пытался втиснуть всю живую природу в неизменные классы роды и виды. Ему же принадлежит утверждение о том, что видов существует столько, сколько их было первоначально создано богом.

Недостаточно высокий уровень развития естественных наук, расчленение природы на независимые друг от друга и неизменные сущности, ограничение движения преимущественно механическим перемещением тел в пространстве, конечно, не могли не повлиять отрицательно на формирование французского материализма XVIII столетия. Отсутствие в естествознании сколько-нибудь четко выраженного подхода к природе, к естественным процессам с позиций диалектического рассмотрения вещей, явлений в процессе имманентного развития в силу борьбы внутренних противоположностей, короче, механистический и недиалектический подход к объективной действительности, характерный в основном для естествознания эпохи, не мог, конечно, не сказаться на французском материализме XVIII столетия, не определить в целом его механистический и недиалектический метод познания.

Но научная точность требует отметить, что французский материализм особо тяготел к новым перспективным идеям выдающихся естествоиспытателей, к тем идеям, которые не укладывались в тесные рамки механицизма и метафизики. Как увидим ниже, Дидро и его единомышленники хотя и не создали диалектического метода познания действительности, но высказали глубокие диалектические мысли, которые были способны послужить методологической основой познания естественных и общественных явлений.

Подытоживая вопрос о естественнонаучных основах

³² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 348—349.

французского материализма XVIII века, необходимо отметить, что последний, твердо опираясь на современные ему достижения науки, одновременно содействовал ее дальнейшему развитию. Энгельс писал: «Нужно признать величайшей заслугой тогдашней философии, что, несмотря на ограниченность современных ей естественнонаучных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего»³³. В то время как некоторые естествоиспытатели, подрывая своими работами религиозное мировоззрение, продолжали придерживаться идеи богородвижателя и каждый раз, не находя естественных объяснений тех или иных явлений, прибегали к божественному промыслу, французские материалисты в принципе отвергали существование сверхъестественных сил и рассматривали движущую материю конечной причиной всего происходящего в природе и в человеческом обществе.

Подводя итог сказанному, мы должны отметить закономерный характер возникновения французского Просвещения XVIII века, его глубокие экономические и политические корни, его преемственную связь с предыдущими и современными прогрессивными учениями как французского, так и иноземного происхождения. Эта глубокая и неразрывная связь с практикой, с общественно-политической жизнью, стремление правильно отразить основные тенденции ее развития придали французскому материализму ту силу, которая позволила ему выстоять против постоянных гонений со стороны господствующих феодальных сословий. Не вызывает также сомнения, что лишь органической связью с практикой, с задачами эпохи можно объяснить силу обратного влияния французского Просвещения на ход общественной жизни.

³³ Там же, с. 350.



Фонтенель

Среди выдающихся мыслителей, подготовивших французское Просвещение XVIII века, важное место принадлежит Бернару Ле Бовье Фонтенелю. Широкообразованный, талантливый и прозорливый Фонтенель много сделал для расшатывания основ религиозного мировоззрения и подготовки того идейного революционного потока, которому было суждено стать введением к французской революции конца XVIII века.

В полной мере можно согласиться с одним из видных знатоков жизни и творчества Фонтенеля, Робертом Шеклтоном, когда он пишет: «Восходя к Монтею и Шаррону, Джордано Бруно и Кампанелле, к ученым-вольнодумцам начала XVII века, Фонтенель перебрасывает мост также и к Монтескье (которого он пережил физически), к Вольтеру и Гольбаху и является живой иллюстрацией развития мысли от Ренессанса до революции»¹.

¹ *Fontenelle. Entretiens sur la pluralité des mondes.* Oxford, 1955, p. 28.

Выходец из аристократической среды, Фонтенель стал защитником новых, прогрессивных идей, страстным пропагандистом достижений естественных наук своей эпохи, глашатаем передовой философской мысли. Отстаиваемые им идеи — открыто или замаскированно, прямо или иносказательно, со многими оговорками и вынужденными отступлениями — были заострены против феодальных отношений и институтов, против деспотизма и религии.

Фонтенель прожил долгую жизнь — целых сто лет. Родился он в 1657 году во французском городе Руане, в семье среднего достатка. Отец Фонтенеля был адвокатом при местном судебном учреждении. Юнша Фонтенель окончил иезуитский колледж в родном городе. Воспитание не дало ожидаемых результатов. У пытливого, любознательного ученика оно не столько закрепляло религиозную веру, сколько порождало скепсис, тысячу вопросов, на которые было бы бесполезно искать ответы в «священных книгах» и в изощренных софистических рассуждениях отцов церкви. По свидетельству одного из наиболее осведомленных биографов Фонтенеля, Ж.-Р. Карре, воспитанник иезуитского коллежа проникался «нечестивыми мыслями», которыми делился только с матерью, приводя ее в содрогание².

Отец Фонтенеля рассчитывал, что сын пойдет по его стопам и станет преуспевающим адвокатом парламента. Однако сын явно тяготел к литературе и науке. Интерес молодого Фонтенеля к художественной литературе, к театру, по всей вероятности, был обусловлен тем, что знаменитый Пьер Корнель был дядей Фонтенеля по линии матери и не мог не оказать влияние на племянника. Имело значение и то обстоятельство, что другой дядя по материнской линии, Томас Корнель, также был связан с литературой и издавал известный в свое время журнал «*Mercur galant*».

В 1674 году Фонтенель приезжает в Париж и обосновывается в доме братьев Корнель, однако не порывает связь и с Руаном, часто возвращается в родной город — размышлять и работать в тиши. В столице он получает возможность наблюдать панораму экономической, соци-

² Carré J.-R. La philosophie de Fontenelle ou sourire de la raison. Paris 1932, p. 490.

ально-политической и духовной жизни современной ему Франции.

Блеск двора Людовика XIV — «короля-солнца» — не мог скрыть начавшийся кризис феодального строя. Такова была диалектика эпохи: французский абсолютизм — порождение и опора развитого феодализма — многими сторонами своей деятельности, в частности меркантилистской политикой, объективно содействовал развитию капиталистических отношений, росту и укреплению французской буржуазии, которая и возглавила впоследствии борьбу против феодализма.

Феодальная система, пытаясь разрешить свои противоречия за счет народа, прибегала к войнам. Фонтенель наблюдал и грозные народные восстания, для подавления которых власти еще располагали силой. Все предвещало необходимость коренных перемен в важнейших сферах общественной жизни.

Развивающийся капитализм нуждался в рационалистическом мировоззрении, в научном познании для реализации своих экономических и социальных задач, и Фонтенель видел растущее противоборство между реакционными и передовыми идеями XVII века. Это противоборство особенно обострилось в сфере духовной жизни — литературе, искусстве, науке, философии. Ко времени Фонтенеля французские традиции свободомыслия и атеизма были уже представлены такими именами, как Монтень, Гассенди, Бейль. Новые идеи, рожденные экономическим и социальным прогрессом, теснили схоластическое мышление, религиозно-мистическое миропонимание, отстаивали более справедливые взаимоотношения между людьми, более широкие границы свободы человека.

В этой обстановке начинает формироваться мировоззрение молодого Фонтенеля. Возможно, в его интеллектуальной ориентации определенную роль сыграла идейная направленность трагедий П. Корнеля — рационализм, попытки развенчать монархов-тиранов, некоторые симпатии к народным восстаниям, сочувствие к страдающему народу (трагедия «Никомед»).

В Париже Фонтенель приступил к написанию работы по истории французского театра, а также очерка о жизни и творчестве П. Корнеля. С 1677 года Фонтенель начинает печатать свои стихотворные произведения на страницах «*Mercure galant*», создает тексты двух опер,

музыка к которым была написана известным в то время композитором Жан-Батистом Люлли. Фонтенель пробует свои силы и в области драматургии, но без особого успеха. В конечном счете он сосредоточивает внимание на изучении проблем науки и философии, которые, кстати сказать, никогда не переставали его занимать. Большую часть времени он вновь проводит в родном Руане, не отрываясь от интеллектуальной жизни столицы.

Можно с уверенностью сказать, что 80-е годы XVII века стали временем расцвета творческих сил Фонтенеля. В течение этого десятилетия были опубликованы важные его труды. Так, в 1683 году появились «Диалоги мертвых», где в осторожной форме Фонтенель высказывал скептические по отношению к господствующим идеям мысли. При всей умеренности «Диалогов мертвых» они вызвали довольно оживленные споры. «Блюстители всерьез» были раздражены духом книги, но для грозных обвинений в адрес автора не было оснований. Фонтенель уже освоил искусство идеологического камуфляжа. Он вполне научился писать «между строк». Через год Фонтенель издает «Суждение Плутона», где почти не скрывает свое удовлетворение шумом, который произвели «Диалоги мертвых», и как бы потешается над теми, кто хотел, но не имел основания на деле «проучить» нарушителя спокойствия.

Только в течение 1686 года Фонтенелем были опубликованы такие известные его работы, как «Сообщение об острове Борнео», «Рассуждения о множественности миров», «Сомнения по поводу физической системы окказионализма», «История оракулов», «Отступление по поводу древних и новых» и др.

В «Сообщении об острове Борнео» Фонтенель, рассказывая о нелепой гражданской войне между сторонниками двух претендентов на престол — Мрео и Ээнгию — на далеком восточном острове, в действительности зло высмеивает современные ему династические и религиозные войны в Европе (в частности, пародирует войну между Елизаветой Английской и Марией Стюарт), показывает тяжкие последствия этих войн для простого народа.

«Рассуждения о множественности миров» относятся к числу самых острых антирелигиозных произведений Фонтенеля. Опираясь на достижения астрономии, вслед за мучеником науки Джордано Бруно Фонтенель делает важнейшие мировоззренческие выводы из гелиоцентри-

ческой системы Коперника, опрокидывающей библейские измышления о Земле как центре Вселенной.

«История оракулов», направленная против невежества, обмана и издевательства над здравым разумом со стороны представителей языческих религий, в действительности имеет объектом своей критики христианство, его противоречия, мистику, алогизм.

Работа Фонтенеля о научном творчестве Декарта и Ньютона, исследования по математике, исторические труды, статьи, посвященные доказательству превосходства новой литературы над литературой древних, снискали ему славу и известность: в 1691 году он был избран членом Академии наук, а с 1699 года занял пост бессменного секретаря Академии. Может возникнуть вопрос: каким образом Фонтенель при своих взглядах, которые не согласовались с господствующей религией, мог достигнуть столь высокого научного признания? Успех его был обеспечен блестящими дарованиями, которые уже трудно было замолчать. Сказались также тесные связи Фонтенеля с выдающимися французскими учеными-современниками. И наконец, сам Фонтенель в границах возможного не стремился обострять личные отношения с властью имущими, а порой бывал вынужден идти на тактические уступки.

Высокое признание не привело Фонтенеля к выбору более «спокойной» жизни. Он трудился до глубокой старости. Создал многотомный труд по истории французской Академии наук, о ее видных представителях, не утратил интереса и к физике, математике, философии, много работал над философским истолкованием декартовского учения о вихревых движениях. Фонтенель стал свидетелем взлета антифеодальной просветительской мысли XVIII века, вторжения идей Монтескье и Вольтера в духовную жизнь Франции, более того — свидетелем широкой пропаганды материализма и атеизма.

Французские просветители XVIII века с чувством глубокого уважения и признательности произносили имя Фонтенеля, своего предшественника и современника. Они с пониманием относились к его вынужденному эзоповскому языку, мерам предосторожности, к которым он прибегал. «...Фонтенель, — писал Гельвеций, — всегда говорил, что, если бы все истины были зажаты в его руке; он поостерегся бы разжать ее, чтобы показать их людям. Действительно, если открытие одной истины привело Га-

лился в тюрьмы инквизиции, то к каким пыткам присудили бы того, кто открыл бы их все?»³

Скончался Фонтенель в январе 1757 года в Париже, оставив богатое научное, литературное и философское наследие.

Большой отклик имело просветительское творчество Фонтенеля в России XVIII—XIX веков. Русская интеллигенция очень рано получила возможность читать его не только в оригинале, но и в прекрасных по тому времени переводах Антиоха Кантемира («Разговоры о множественности миров». СПб., 1740), Ивана Бутовски («Разговоры в царстве мертвых древних и новейших лиц». СПб., 1821). О том, насколько популярен был Фонтенель в среде передовых представителей русского общества (декабристы, Пушкин), свидетельствуют и эти переводы, и то место из «Евгения Онегина», где Фонтенель назван в числе самых значительных философов XVII—XVIII веков, книги которых составляли любимое чтение Онегина. Переводы Фонтенеля с французского на русский язык — явление русской общественной жизни, не знавшее в те времена аналогий в истории западноевропейских литератур. Имея полную возможность читать сочинения французского философа в оригинале, просветители России заботились о распространении его прогрессивных идей среди самого широкого русского читателя.

Фонтенель не оставил после себя ~~многотомных~~ специальных философских трудов со ~~систематическими~~ и детальным анализом теоретико-познавательных проблем, с разбором и классификацией основных философских категорий и понятий. Он и не претендовал на звание профессионального философа. Это не мешает нам, однако, говорить о философском наследии Фонтенеля, так как французский мыслитель достаточно отчетливо определил свои позиции в философском осмыслении мира и сформулировал их.

Каковы были эти позиции? Отметим предварительно, что из всех своих предшественников Фонтенель, пожалуй, сильнее всего испытал влияние Декарта. Но какого Декарта: физика или метафизика? Все симпатии Фонтенеля были на стороне физики Декарта. Вспомним, что Декарт, по словам Маркса, полностью отделил свою физику от своей метафизики.

³ Гельвеций К. А. Соч. в двух томах, т. 1. М., 1973, с. 239.

Можно с уверенностью сказать, что материалистическая тенденция в философском мышлении Декарта составляет основу мировоззрения Фонтенеля⁴. Со многими оговорками, открыто не отвергая бога, часто под прикрытием деизма Фонтенель твердо руководствуется положением, согласно которому материя вечна, бесконечна, неуничтожима, а все существующее есть форма бытия единой материи.

Эта идея несотворенности материи отстаивается во многих работах Фонтенеля. Так, в «Истории оракулов» Фонтенель апеллирует к Цицерону, который, полемизируя с легковерными людьми, утверждал: «Поверьте мне, вы полностью разрушаете науку о природе, для того чтобы защитить искусство гаруспиков. Это не может быть естественным ходом природы, благодаря которой все рождается и умирает: ведь таким образом окажется, что некоторые тела возникают из небытия и в него возвращаются. Кто из физиков когда-либо поддержит такое мнение? Однако гаруспики его поддерживают». Приводя высказывания о невозможности возникновения тел из ничего и превращения их в ничто, Фонтенель подчеркивал атеистический характер такой постановки вопроса. Он писал: «Я привел это место из Цицерона лишь для того, чтобы показать, с какой необычайной свободой он нападает на религию, которую сам исповедует».

Оставаясь строго в границах физики Декарта, пусть не всегда последовательно и откровенно, Фонтенель пытается понять мир, не выходя за его пределы, не прибегая к вымышленным сверхъестественным объяснениям, к мистическим силам. Он в основном не преодолел механистического понимания движения материи, но даже такое ограниченное понимание движения считал достаточным, чтобы объяснить многообразие мира, не апеллируя к несуществующим, иррациональным феноменам.

Добавим к сказанному, что не всегда Фонтенель рассматривал движение как перемещение тел в пространстве. Мы встречаем у него мысли о том, что движение совпадает с понятием изменения. Так, в «Рассуждениях

⁴ А. Калам вслед за многими исследователями Фонтенеля утверждает: «Главным образом у Декарта он черпал свои научные познания. Он убежденный картезианец и до конца жизни останется верным физике Декарта» (*Fontenelle. Entretiens sur la pluralité des mondes. Edition critique avec une introduction et des notes par A. Calam. Paris, 1966, p. XX*).

о множественности миров» Фонтенель пишет: «Все тела, даже самые плотные, подвержены всяческому изменению — либо под влиянием скрытого в них невидимого движения, либо под влиянием воздействия извне»⁵. Этот тезис, развитый французскими материалистами XVIII века, будет использован ими для полного изгнания бога из природы и общества. Материя, скажут они, не нуждается ни в каких сверхъестественных силах, чтобы породить все многообразие мира, — вывод, присутствующий, правда не столь зримо, и в философских размышлениях Фонтенеля.

Наиболее отчетливо материалистическая ориентация философии Фонтенеля обнаружилась в его критике окказионализма и платоно-августинского идеализма, которые защищались Мальбраншем и картезианцами, оправданными не на физику, а на метафизику Декарта. Мальбранш и его единомышленники с помощью понятия бога пытались объяснить взаимодействие между телом и душой. Идеи, с их точки зрения, порождаются не в результате воздействия объективно существующих вещей на органы чувств человека. Материальный мир, полагали Мальбранш и его сторонники, осваивается с помощью идей, которые созерцаются людьми в боге.

Не отбрасывая на словах идею бога как источника знания, Фонтенель достаточно последовательно отстаивает принципы материалистического сенсуализма локковского толка, рассматривает идеи в качестве продукта воздействия внешнего мира на органы чувств человека. Не только онтологически, но и в гносеологическом аспекте он пытается преодолеть дуализм Декарта — допущение двух самостоятельных субстанций. Осторожно, с привычными оговорками, часто со ссылкой на самого бога Фонтенель внушает мысль, что нет двух субстанций — духовной и материальной, мир един, существует только одна материальная субстанция, обнаруживающая себя в бесконечных модификациях. Не трудно заметить, что защищаемая Фонтенелем позиция близка по существу к учению Спинозы. С этих позиций Фонтенель отвергает окказионалистскую мистическую концепцию с ее постоянной апелляцией к богу для объяснения изменений в природе и в поведении человека.

⁵ Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. М., 1979, с. 111.

Отбросив дуализм, Фонтенель пробует доказать: духовный мир человека есть порождение мира материального, телесного. Все идеи имеют свои корни в реальной действительности. Мы уже отметили роль локковского сенсуализма в формировании теории познания Фонтенеля. Но объяснение идей воздействием внешнего мира на сознание человека, подчеркивает он, было одним из достижений уже античной философии, которая утверждала, «что все находящееся в нашем уме пришло туда через ощущения»⁶. Однако Фонтенель не идет по линии огрубленного сенсуализма. Познание не исчерпывается, по его мнению, только чувственным восприятием мира. Ум человека перерабатывает полученные ощущения, создает представления и понятия, все время сверяя свои духовные конструкции с их объективной моделью. «Оперируя первыми идеями, поставляемыми ему чувствами, — пишет Фонтенель, — добавляя к ним что-то и что-то от них отнимая, делая их из частных всеобщими, а из всеобщих еще более всеобщими, ум образует их настолько отличными от их первоначального вида, что иногда бывает очень трудно проследить их происхождение. Однако тот, кто хочет схватить всю нить и точно за ней проследить, всегда возвращается от идеи более возвышенной и отвлеченной к некоей чувственной, грубой идее»⁷. Мы увидим дальше, что этот материалистический сенсуализм будет использован Фонтенелем, чтобы низвести «возвышенную божественную идею» на грешную землю, объяснить формирование образа бога условиями реальной примитивной жизни людей.

Фонтенель, строго придерживаясь материалистически толкуемого сенсуализма, отвергает вслед за Локком врожденные идеи. Все идеи без исключения заимствованы из опыта, порождены опытом. Все аксиомы также образовались многократным подтверждением каких-то истин опытом.

Таким образом, духовная жизнь, мир идей есть порождение внешнего материального мира. Это и есть убеждение, «символ веры» Фонтенеля. Но этот подход к проблеме противоречит установкам господствующей религии, богословия, официальной философии. Чтобы «обойти» их, Фонтенель прибегает к приему не очень-то ново-

⁶ Там же, с. 254.

⁷ Там же, с. 255.

му: он слово в слово повторяет, как слова молитвы, прописные истины благочестия: бог дал законы мышления, бог «дал уму главную мысль, которая различно преобразуется под влиянием воздействия частных объектов на ум»⁸. Первая часть фразы — для святош; вторая выражает позицию Фонтенеля: «частные объекты», т. е. внешние вещи, формируют мысль.

К этому же приему прибегает Фонтенель, чтобы отстоять очень дорогую для него идею единства материи и движения. Бог, пишет он, «дал материи главное движение, которое затем различным способом преобразуется в ее частях, по мере того как они между собою сталкиваются»⁹. Это деистическое утверждение является для Фонтенеля средством избавиться от религии и с помощью идеи движущейся материи объяснить многообразные изменения, которые происходят в мире. Как и Декарт, Фонтенель оперирует механистически понятым движением, но для его времени и такая постановка была огромным шагом вперед в воспроизведении научной картины мира. Принципу единства материи и движения Фонтенель придавал исключительное значение в познании и объяснении мира, не прибегая к каким-либо сверхъестественным, мистическим объяснениям.

Многие авторы, писавшие о Фонтенеле, упрекали его за чрезмерную преданность духу и букве физики Декарта и тогда, когда развитие науки показало неправомочность «теории вихрей» в декартовском толковании. Более того, Фонтенель выступил против ньютоновского принципа действия на расстоянии. Эти упреки основательны, но важно отметить, что неприязнь и неприятие принципа действия на расстоянии были продиктованы мировоззренческими соображениями. Фонтенель боялся каких-либо мистических выводов из учения Ньютона. На это обстоятельство правильно обращает внимание Александр Калам. «Если до конца жизни, — пишет он, — Фонтенель враждебно относился к гравитации, то это было продиктовано философскими соображениями. Он считал опасным это действие на расстоянии для своего рационализма»¹⁰. Ошибка Фонтенеля была продиктована непримиримостью ко всем попыткам подменить рацио-

⁸ Там же, с. 257.

⁹ Там же.

¹⁰ *Fontenelle. Entretiens sur la pluralité des mondes. Introduction de A. Calame, p. XXI.*

налистическое, научно-атеистическое объяснение процессов и явлений сверхъестественными, спиритуалистическими причинами.

Научно-материалистические позиции Фонтенеля предопределяли его принципиально враждебное отношение к агностицизму. С большой убежденностью Фонтенель возвеличивал человеческий разум, его неограниченные возможности в познании сущности вещей, в постижении тайн природы. С ростом научного знания он связывал лучшее будущее человечества, освобождение от невежества, предрассудков, от ложно понятых правил жизни, которые делают людей слабыми и несчастными. «...Наш ум, — писал Фонтенель, — может иметь бесконечное число степеней постижения и при этом иметь отчетливые идеи, ибо можно воспринимать отчетливые идеи все больших и больших объектов...»¹¹

Этот познавательный оптимизм Фонтенеля неразрывно связан с декартовским скепсисом, с необходимостью усомниться во всем, с тем чтобы глубже и всестороннее познать истину. Фонтенель подходит к пониманию безграничности познания. Положения, которые в одну эпоху воспринимаются как истины, в другую эпоху обнаруживают свою несостоятельность или же уступают место более глубоким истинам. Эти рассуждения об относительности истины нигде в работах Фонтенеля не сводятся к абсолютному релятивизму в области познания, являющемуся оборотной стороной агностицизма.

В споре о достоинствах литературы древних и современных Фонтенелю народов французский мыслитель развил свои взгляды на историчность познания. Человеческая культура, научное знание, по твердому убеждению Фонтенеля, детерминированы всей совокупностью жизненных условий народов. «...Все, что мог сделать Архимед на заре человечества, — писал Фонтенель, — это изобрести плуг; Архимед, перенесенный в иную эпоху, сжигает римские суда с помощью зеркал — если только это не миф»¹².

Фонтенель достаточно последовательно отстаивал идею непрерывности расширения и углубления человеческих знаний. Каждое новое поколение вносит свой вклад в сокровищницу мировой культуры и создает не-

¹¹ Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме, с. 261.

¹² Там же, с. 176.

обходимые условия для того, чтобы последующее поколение, опираясь на созданное, продвинулось еще дальше в познании мира, в создании новых культурных ценностей. «Хорошо развитый ум... — отмечает Фонтенель, — складывается из всех умов предшествующих веков: его можно считать одним и тем же умом, воспитывающимся на протяжении всего этого времени»¹³. Условно отождествляя все человечество с одним-единственным человеком, Фонтенель продолжает свою мысль: «...человек этот, живший от начала мира до наших времен, имел свое детство, в течение которого он был занят только самыми насущными своими нуждами, и свою юность, во время которой он достаточно хорошо преуспел в области образования, то есть в поэзии и красноречии, и даже начал понемногу рассуждать, хотя и не очень солидно, но с жаром. Сейчас он находится в поре возмужалости, когда он рассуждает сильнее и просвещен больше, чем в прежние времена...»¹⁴

Фонтенель достаточно ясно осознает препятствия, которые сдерживают развитие человеческого познания. В цитируемом произведении он воздерживается называть вещи своими именами, указывать на армию реакционеров, защитников социальной несправедливости, воинствующих мракобесов. Фонтенель робко называет здесь разрушительные войны, которые сдерживают нормальное духовное развитие народов. Он знает силу ретроградов, но не теряет веру в восходящее развитие человеческого интеллекта. «...Люди, — пишет он, — никогда не вырождаются, и здравые взгляды людей светлого ума будут, следуя друг за другом во времени, объединяться и взаимно друг друга поддерживать»¹⁵.

Мы имели возможность видеть, что материалистическая в основе своей философия Фонтенеля, его возвышенный рационализм, стремление познать природу такой, какова она есть, без всякой примеси иррационализма, вера в неисчерпаемые возможности прогресса человеческого разума воплощали в себе сокровенные принципы и идеалы французского Просвещения XVIII века.

Критика религии и церкви, содержащаяся в трудах Фонтенеля, является одной из ярких страниц в истории

¹³ Там же, с. 183.

¹⁴ Там же, с. 183—184.

¹⁵ Там же, с. 184.

свободомыслия и атеизма. Трудно переоценить подвиг Фонтенеля, если учесть, что все его работы вышли не анонимно, не под вымышленными фамилиями, не за пределами Франции, а на родине под собственным именем. Это обстоятельство вынуждало французского мыслителя, касаясь вопросов веры, предпринимать особые усилия, чтобы не стать жертвой фанатиков. Фонтенелю пришлось прибегать к достаточно испытанному приему: изображать дело так, будто воюет не против религии вообще, не против «истинной религии» — католицизма, а против «ложных учений», против дохристианских языческих верований и враждебных католицизму религий и т. п. Многие христианские церковники, возможно, догадывались о настоящих намерениях «защитника» ортодоксии, но не имели достаточно формальных оснований, чтобы упрятать его в Бастилию.

Если отбросить уловки, к которым был вынужден прибегать Фонтенель, становится ясным, что он воевал против религии, отвергал идею сверхъестественного — основную идею религиозного мировоззрения, отбрасывал понятие чуда. В критике религии исходным пунктом для Фонтенеля была едва замаскированная материалистическая и атеистическая идея: материя вечна, бесконечна и исключает возможность своего возникновения и исчезновения; материя развивается по собственным естественным законам, которые никем не могут быть нарушены, подменены, упразднены.

Борясь против религии, Фонтенель подчеркивал ее фантастичность, иррациональность. Религия неотделима от вымышленных фактов и ситуаций, от веры в чудесное, от грубых или утонченных суеверий. Религия, по Фонтенелю, не только порождена невежеством, но и мешает людям приобщиться к знаниям, не дает человеку увидеть вещи такими, каковы они суть. Во имя прогресса религиозные предрассудки должны быть оттеснены, если уже невозможно избавиться от них полностью — таково его твердое убеждение.

Фонтенель был лишен возможности показать антинаучность христианских представлений, дать критику нелепых чудес, которыми полны страницы Ветхого и Нового заветов. Но никто не мог помешать ему поднять на смех идею сверхъестественного, мистического, неразумного на примерах языческих религий с расчетом, что мыслящий читатель сумеет в критике языческих нелепостей увидеть

и нелепости христианской догматики. Так родилась, очевидно, идея книги Фонтенеля «История оракулов» и логически примыкающей к ней работы «О происхождении мифов».

Фонтенель отвергает в принципе идею богоданности религии, ее сверхъестественного происхождения. Корни религии — в грешной земле. Религия порождена человеческим сознанием. Люди создали богов в соответствии с духовным своим развитием, в соответствии со своими нуждами и чаяниями. «Язычники... творили своих богов по собственному своему образу и подобию. По мере того как люди становились более совершенными, такими же становились их боги. Древнейшие люди были очень грубы и неотесанны и больше всего почитали силу; значит, и боги должны были быть почти столь же неотесанными и лишь чуть-чуть более сильными. Таковы были времена Гомера»¹⁶.

Продолжая свою мысль, Фонтенель утверждает, что по мере усложнения жизни людей, их духовного прогресса изменяются соответственно и их боги. Во времена Цицерона они не только обладают большей, чем люди, физической силой, но и наделены мудростью и справедливостью, превосходящими мудрость и справедливость простых смертных. По мере своего развития религиозные учения становятся более утонченными и менее примитивными, но на всех этапах эволюции религия отражает степень темноты и невежества людей, и в первую очередь, замечает Фонтенель, простого народа. «Чем более люди невежественны, — пишет Фонтенель, — и чем меньше у них опыта, тем скорее им все представляется чудом. Первые люди были склонны усматривать чудеса почти что во всем...»¹⁷

Возникновение и развитие религиозных представлений Фонтенель связывает не только с низким уровнем познавательных возможностей, но и с бессилием людей перед воображаемыми существами, которые во всем на них похожи, но превосходят в силе. «Люди, — пишет Фонтенель, — отлично понимали, сколь много вещей они были не в состоянии сделать: они не могли метать молнии, поднимать ветры, волновать морские воды — все это было выше их власти. Тогда они вообразили себе существа

¹⁶ Там же, с. 192.

¹⁷ Там же, с. 189.

более могущественные, чем они сами, обладающие властью вызывать все эти грандиозные явления... И вот перед нами люди со всеми их человеческими особенностями, разве только они всегда чуть-чуть могущественнее людей»¹⁸.

Конечно, современная наука шагнула далеко вперед в объяснении происхождения религии, в раскрытии ее социальных и гносеологических корней, в установлении наиболее примитивных форм религиозного сознания, в определении их особенностей и т. п. Но это обстоятельство не может умалить роль Фонтенеля в защите прогрессивных для его века взглядов на религию и на причины ее возникновения. Многие из этих идей, в первую очередь объяснение происхождения религии земными условиями существования людей, антропоморфная концепция возникновения богов, сохраняют и ныне свою ценность. Отметим и другое обстоятельство. Перед вдумчивым читателем Фонтенеля не мог не возникнуть вопрос: если людская фантазия лепила образы богов, то составляет ли исключение библейский бог и его сын, ниспосланный на землю, чтобы искупить первородный грех людей? И действительно, пройдет ряд десятилетий, и наука поставит вопрос о мифичности Христа.

С особой остротой, можно сказать с беспощадностью, Фонтенель разоблачил роль религии и духовенства в обмане людей в названной уже нами работе «История оракулов». Книга раскрывает удивительную картину, с одной стороны, легковерия людей, их поразительной наивности и доверчивости, а с другой — картину ухищренного, бесстыдного обмана простаков. Прodelки жрецов, жриц, оракулов, так называемых демонов и т. п. в эпоху кризиса Римской империи все время напоминают о сходных делах христианского духовенства времен Фонтенеля. Не вызывает сомнения, что Фонтенеля интересовали не только и, быть может, не столько жрецы и жрицы Древней Греции и Рима, сколько Христово воинство, призванное если не вещанием и гаданием, то иными приемами и средствами манипулировать сознанием огромной массы верующих, держать их в темноте и в покорности.

Рискуя выдать истинные свои цели, Фонтенель временами весьма неосторожно пишет о влиянии языческих религиозных и философских идей на формирование хри-

¹⁸ Там же, с. 191.

стианской практики оракулов в среде первых христиан. Вопреки официальным христианским установкам Фонтенель пытается говорить о земных истоках «боговдохновенной» христианской религии, о языческих философах, которые содействовали ее формированию.

Особое место в атеистическом наследии Фонтенеля занимают знаменитые «Рассуждения о множественности миров». В этой работе Фонтенель, опираясь на великие достижения астрономии, на научное наследие Галилея и Коперника, на философско-атеистические идеи Джордано Бруно, пытается с максимальной возможностью использовать крах геоцентрической системы для подрыва авторитета религии, для дискредитации религиозной картины мира. Обращает на себя внимание факт, что Фонтенель не желает писать трактат, который был бы доступен лишь узкому кругу ученых. В духе Просвещения он желает писать так, чтобы его прочитал и понял возможно больший круг людей.

Фонтенель отлично понимает, что идея о множественности миров и существовании разумных существ за пределами нашей Земли, прямое отрицание геоцентрической системы, которая освящена авторитетом Священного писания, приводит его к достаточно откровенному столкновению с религией. Он отчетливо сознает рискованность своего предприятия и тем не менее восстает против вековых заблуждений. На всякий случай и в этой ситуации он говорит несколько «душеспасительных» слов, успокаивает защитников религии утверждениями, что его «рассуждения» не так уж опасны для церкви. Фонтенель пишет: «Мне остается в этом предисловии обратиться к одному определенному роду людей, но, возможно, это именно те, на кого труднее всего угождать. И не потому, что нельзя привести им достаточно веских доводов, но потому, что их привилегия — не считаться ни с какими вескими доводами, если им это не угодно. Люди эти педантичны и могут усмотреть опасность для религии в предположении, будто существуют обитатели других миров»¹⁹. Далее, очевидно, не без улыбки Фонтенель писал, что он с предельной деликатностью и уважением относится ко всему тому, что касается религии. Более того, он заверяет, что почитает религию, избегает задевать ее и в новом своем произведении,

¹⁹ Там же, с. 71.

если даже его «убеждения с нею расходятся»²⁰. Чтобы придать хотя бы видимость серьезности заверениям относительно того, что допущение существования других миров и их обитаемости не противоречит библейским сказаниям о создании богом человека на Земле, Фонтенель заявляет: «...когда вам говорят, что Луна обитаема, вы тотчас же воображаете себе людей, сделанных по нашему образцу; и вот, если вы хоть чуточку теолог, вас начинают одолевать сомнения»²¹. Дальше Фонтенель объясняет, что жители Луны не являются потомками созданного богом Адама. Философ прибегает к идее единства и множественности материального мира, к принципу «бесконечного разнообразия, вложенного природой в свои творения»²².

В центре «Рассуждений о множественности миров» — критика докоперниковской космологии, легшей в основу библейских представлений о Вселенной, Солнце, Земле, Луне. Высмеивая эти антинаучные представления, Фонтенель одновременно высмеивает религию, которая узаконила и освятила их. Он не упускает случая упрекнуть самого бога — творца Вселенной, мирового порядка, мягко выражаясь, в некомпетентности. «Нагромождение всех этих орбит, — писал Фонтенель, — было столь велико, что во времена оны, когда не знали еще ничего лучшего, один кастильский король, великий математик и явный безбожник, сказал, что если бы господь бог, когда создавал мир, пригласил его на совещание, он мог бы дать ему несколько полезных советов»²³. Король-безбожник явно приводит в умиление Фонтенеля.

«Рассуждения о множественности миров» — панегирик в честь Коперника и коперникианского переворота в науке. Коперник в оценке Фонтенеля — гениальный и отважный ученый, который поднял руку на все эти освященные религией орбиты и «плотные небеса», «разрушил» одни и «расколол на куски» другие. Беседуя с вымышленной «очаровательной маркизой», Фонтенель воспроизводит учение Коперника, показывая, какой неотразимый удар оно наносит основам религиозного мировоззрения, с какой убедительностью опровергает претензии религии на абсолютное знание, данное якобы са-

²⁰ Там же, с. 72.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Там же, с. 81.

мим богом. Пропагандируемое Фонтенелем гелиоцентрическое учение не только лишало Землю того места во Вселенной, которое предоставляло ей освященное невежество, но и опрокидывало другое религиозное учение, согласно которому бог в своей «беспредельной доброте» все сотворил в интересах человека — «венца творения».

Осмеивая этот нелепый антропоцентризм, Фонтенель говорил своей воображаемой собеседнице: «...надо вам заметить, если угодно, что мы от природы устроены так, как известный афинский сумасброд, о котором вы, без сомнения, слышали, вообразивший, будто все суда, причаливающие в гавани Пирей, принадлежат ему. Наше сумасбродство в свою очередь состоит в том, что мы также считаем, будто все в природе без исключения существует для наших нужд; и, когда у наших философов спрашивают, для чего нужно такое изобилие неподвижных звезд, половины которых было бы достаточно для выполнения их назначения, они вам холодно отвечают, что все эти звезды служат тому, чтобы радовать взор»²⁴. Точно так же Солнце и Луна вращаются вокруг Земли, чтобы принести тепло и свет людям. Но пришел Коперник и указал Земле и человеку то скромное место, которое они занимают во Вселенной. Великий астроном отменил вековые заблуждения, освященные именем самого бога и всесильных его служителей. Благо, замечает Фонтенель, Копернику не пришлось отчитаться перед богом и церковью. «...В день, когда ему принесли первый экземпляр его книги... он умер. Он не пожелал, — с мрачным юмором пишет Фонтенель, — терпеть все возражения, которые предвидел, и ловко вышел из игры»²⁵.

В «Рассуждениях о множественности миров» Фонтенель, вступая в противоречие с церковным учением, допускал возможность существования разумных существ на других планетах. Так, он полагал, что, возможно, Луна населена мыслящими существами. Идея внеземных цивилизаций остается вполне обоснованной научной гипотезой, и можно лишь восторгаться смелостью мысли Фонтенеля, широтой его кругозора.

Руководствуясь принципом безграничности человеческого познания, убеждением в беспредельности творческой потенции человека, Фонтенель выражал уверенность,

²⁴ Там же, с. 80.

²⁵ Там же, с. 84.

что когда-нибудь человечество получит возможность выйти за пределы Земли, ступить на поверхность других небесных тел. Он писал: «Искусство летать только что народилось; оно усовершенствуется, и в один прекрасный день мы окажемся на Луне. В самом деле, можем ли мы претендовать на то, будто уже все изобрели или все довели до такой точки, что уж ничего нельзя и добавить? Нет! Согласимся, пожалуй, что будущим векам еще осталось над чем поработать»²⁶.

Отметим в заключение, что Фонтенель, увлеченный философским осмыслением проблем естественных наук, в первую очередь философскими вопросами физики и астрономии, значительно меньше писал о социально-политических вопросах своего века. Но было бы ошибкой на этом основании представлять себе его аполитичным, безразличным к проблемам своей эпохи человеком. В трудах философа достаточно отчетливо сказываются его политические симпатии и антипатии. Фонтенель отвергал деспотическую форму правления. Его симпатии на стороне того, что позднее обозначалось выражением «просвещенная монархия». Нам не известны сколько-нибудь категорические и откровенные высказывания мыслителя против основ феодального строя, но увлеченная борьба Фонтенеля за науку, высказывания в пользу более рационально организованного общества, упразднения кричащих противоречий между роскошью и нищетой были, конечно, формой критики господствующих феодальных порядков. Наиболее отчетливо, как мы уже отметили, эта критика выразилась в борьбе против идеализма и религии.

В «Рассуждениях о множественности миров» имеется отрывок, в котором Фонтенель задает вопрос себе и своей собеседнице: что они думали бы о земных порядках, если бы размышляли о них, будучи мыслящими жителями Луны? «...Могли бы мы вообразить, что здесь, внизу, живет этот странный вид живых существ, который именуют человеческим родом? Могли бы мы представить себе нечто имеющее столь безумные страсти и в то же время — столь мудрую рассудительность? Столь краткую жизнь и такой далеко видящий взгляд? Такие познания в почти бесполезных вещах и столько невежества — в самых важных? *Столь пылкую*

²⁶ Там же, с. 107.

*страсть к свободе — и столь великую склонность к рабству? Столь великую жажду счастья — и не менее великую неспособность быть счастливыми?»*²⁷ В выделенных строках Фонтенель достаточно отчетливо выражает, как нам представляется, глубокие противоречия своего времени. Он неоднократно возвращается к мыслям о неразумной организации людской жизни, об ее абсурдности. Речь явно идет о господствующих общественных отношениях. Фонтенель замечает: «...мы сами без конца себя наблюдаем, и все-таки мы далеки от понимания нашего собственного устройства! Дошли до того, что стали говорить, будто боги были опоены нектаром в то время, как создавали людей, а когда они глянули на свою работу трезвым взглядом, они не могли удержаться от хохота!»²⁸ В этой шутке, представляется нам, речь идет не о физической и интеллектуальной несостоятельности человеческого рода. Боги Фонтенеля смеялись над общественными организациями людей, над порядками, которые люди установили и которым подчинились.

Фонтенель недостаточно конкретно сформулировал свои социальные идеалы, но отношение к феодальному обществу, к духовному насилию над людьми, к властвующей церкви, к бесконечным войнам, к расправам над массами, которые вынуждены прибегать к оружию, чтобы выжить, он выразил достаточно ясно. Эти идеи были услышаны и развиты деятелями французского Просвещения XVIII века, предшественником которых выступил Фонтенель.

²⁷ Там же, с. 104 (курсив мой. — Х. М.).

²⁸ Там же.



Мелье

Выходец из семьи деревенского ткача, Мелье, осуществляя волю родителей, стал служителем религиозного культа. С 1689 года и до конца своих дней выполнял обязанности кюре в маленьких деревушках Этрепиньи и Балев (провинции Шампань). Выполнял он эти обязанности без особого рвения и старательности, без священного трепета и волнения. Мелье отлично осознавал, что проповедуемые им с церковного амвона премудрости не только ложны, но и приспособлены к тому, чтобы ввести в заблуждение бесправный, поработанный господами простой люд, примирить его со своей тяжелой и уничтожительной судьбой.

Из скудных сведений о Мелье известно, что все его симпатии были на стороне простых людей. Он близко к сердцу принимал обиды и оскорбления в адрес крестьянской бедноты. Как сообщают биографы мыслителя, защищая интересы своих прихожан, Мелье поднял голос протеста против местного феодала — сеньора Антуана де

Тули, который с особой хищностью был занят вымогательством и порабощением крестьян, делая их жалкую жизнь невыносимой. Когда предельно обострились отношения между владельцем деревни Этрепины Антуаном де Тули и его крестьянами, Мелье в нарушение установленного порядка перестал в своих молитвах упоминать имя сеньора. Последний обжаловал поведение Мелье. Конечно, поддержав сеньора, архиепископ Рейнский кардинал де Майн предложил Мелье отдавать должное помещику. Указание своего начальства Мелье выполнил, но весьма своеобразно. С амвона церкви он сказал: «Вот какова обычно судьба бедных сельских священников; архиепископы, которые сами являются сеньорами, презирают их и не прислушиваются к ним, у них есть уши только для дворян. Помянем же сеньора нашего селения и помолимся о нем. Попросим бога, чтобы он обратил его сердце и даровал ему благодать не обращаться дурно с крестьянами и не грабить сирот»¹. Это выступление дорого стоило Мелье. С еще большим гневом обрушилось начальство на мятежного кюре.

Скончался Мелье в 1729 году при невыясненных до конца обстоятельствах. Существует версия, согласно которой он покончил жизнь самоубийством. В бумагах покойного было обнаружено необычное завещание. Мелье обращался не к родственникам, говорил не о своих личных делах, не распределял наследства (да и богатств особых он не оставил после себя). Завещание было адресовано крестьянам прихода, французскому народу, всем униженным и порабощенным людям. «Завещанию» суждено было стать памятником эпохи, важнейшим документом французского Просвещения и материализма XVIII века, декларацией войны против феодализма и абсолютизма, призывом покончить с частной собственностью и смело шагнуть вперед, к коммунистически организованному обществу.

«Завещание» состояло из многих сотен страниц. Как бы извиняясь перед соотечественниками, Мелье писал: «Дорогие друзья, мне нельзя было при жизни открыто высказать то, что я думал о порядке и способе управления людьми, об их религиях и нравах, это сопряжено было бы с очень опасными и прискорбными последствия-

¹ Мелье Ж. Завещание, т. III. М., 1954, с. 427.

ми; поэтому я решил сказать вам это после своей смерти»².

Рукописные экземпляры «Завещания» вскоре начали распространяться в Париже. В популяризации антиклерикализма Мелье значительную роль сыграл Вольтер. Узнав впервые о нем в 1735 году, Вольтер очень заинтересовался автором «Завещания». Он писал Тирию 30 ноября 1735 года: «Что это за деревенский священник, о котором вы мне пишете?.. Как! Священник, француз — и такой же философ, как Локк?»³

В 1762 году Вольтер издал извлечения из «Завещания». Важно отметить, что, не разделяя материализма и воинствующего атеизма Мелье, а также его утопическо-коммунистических взглядов, Вольтер опускал страницы «Завещания», посвященные этим проблемам, и пропагандировал лишь антиклерикальные идеи Мелье⁴. Десять лет спустя после вольтеровского издания Гольбах анонимно опубликовал рукописи Мелье под названием «Здравый смысл кюре Мелье». Власти предавали огню эти издания, но интерес к Мелье возрастал по мере обострения политической и идеологической борьбы в дорволюционной Франции. В письме к Э. Дамилавиллю от 6 июля 1764 года Вольтер сообщает, что лишь «в одной из провинций были розданы триста экземпляров Мелье, которые дали много новообращенных»⁵.

После победы революции Мелье имел много сторонников в наиболее левых кругах борцов за новую Францию.

Выступая на заседании национального конвента 17 ноября 1793 года, известный революционер Анахарсис Клоутс в следующих словах выразил свое отношение и отношение своих многочисленных сторонников к памяти Жана Мелье: «...общепризнанным является, что про-

² Мелье Ж. Завещание, т. I. М., 1954, с. 55.

³ Цит. по: Мелье Ж. Завещание, т. III, с. 404.

⁴ В феврале 1762 г. Вольтер писал Ж. д'Аламберу: «В Голландии напечатано «Завещание Жана Мелье». Это лишь весьма небольшое извлечение из «Завещания» этого священника. Читая его, я дрожал от ужаса. Свидетельство священника, который, умирая, просит прощения у бога в том, что наставлял людей в христианской вере, может сослужить большую службу либертинам» (см. Мелье Ж. Завещание, т. III, с. 405). Следует отметить, что Вольтер в одном искажает правду: Мелье просил прощения не у бога, которого не признавал, а у народа.

⁵ См. там же, с. 417.

тивники религии имеют великие заслуги перед родом человеческим. Именно по этим соображениям я требую для первого отрекшегося священника статуи в храме Разума. Достаточно назвать его, чтобы получить соответствующий декрет Национального конвента: это — неустранимый, благородный, образцовый Жан Мелье, священник из Этрепиньи в Шампани, философское «Завещание» которого внесло смятение в Сорбонну и в среду всех христопоклоннических групп. Память этого благородного человека, подвергавшаяся хуле и бесчестью при старом режиме, должна быть реабилитирована при режиме природы»⁶. Согласившись с Клоотсом, Конвент единодушно постановил воздвигнуть памятник Жану Мелье, «первому священнику, который имел мужество чистосердечно отречься от религиозных заблуждений»⁷.

Объемистое «Завещание» Мелье касается большого числа проблем: экономических, политических, правовых, нравственных, философских, религиозных. Читая труд Мелье, на первый взгляд может показаться, что автор взялся за перо для изложения в первую очередь своих философских и атеистических взглядов. Основания для такого предположения имеются, если учесть преобладающее внимание, которое уделяется в завещании проблемам философии и религии. И тем не менее нам представляется, что пафос «Завещания» — разоблачение той убогой, отвратительной, жестокой и несправедливой жизни, людских взаимоотношений, которые Мелье имел возможность наблюдать каждодневно. Совершенно справедливо академик В. П. Волгин подчеркивал, что «ключ к пониманию «Завещания» — в его социально-политических идеях»⁸.

На многих страницах своего труда Мелье воспроизводит безотрадную картину жизни простого народа, и в первую очередь крестьянских масс, их полуголодную жизнь, их жестокое порабощение со стороны помещиков и королевской власти. Простые люди работают день и ночь, работают в каторжных условиях, они лишены всего необходимого, влачат жалкое существование, для того чтобы незначительная часть общества могла прожить жизнь, пользоваться всеми благами, безмерно обо-

⁶ Там же, с. 419.

⁷ Там же, с. 420.

⁸ Волгин В. П. Вступительная статья к «Завещанию» Мелье, т. I, с. 13.

гащаться. Все против ограбленного народа: король, его шумно веселящийся двор, аристократы разных рангов, церковь, суд, армия, большие и малые командиры, судьи, чиновники, интенданты. «Не будем говорить, — продолжает Мелье, — о бесчисленном множестве другой сволочи, как-то: канцелярские чиновники, контролеры, откупщики податей, стражники-смотрители, регистраторы, судебные приставы, сыщики — все они, словно голодные волки, только ищут, как бы сожрать свою добычу, и только и знают, что грабят и терзают бедные народные массы, прикрываясь именем и властью короля»⁹.

Выражая умонастроения поработанных народных масс дореволюционной Франции, Мелье сосредоточивает свои удары на господствующих сословиях, которые узурпировали основное богатство нации — землю и получили возможность заставить работать на себя тех, кто земли лишен и вынужден идти в кабалу, соглашаться на крепостной труд, чтобы не умереть от голода. Феодальная собственность, утверждает Мелье, не имеет никакого правового и морального основания. Она — результат захвата, грабежа.

Естественно, в рассматриваемую эпоху Мелье не мог еще знать объективных исторических законов, которые с неизбежностью обусловили возникновение феодальных отношений, феодальной собственности на средства производства. Мелье жил и боролся в эпоху, когда феодальная собственность, феодализм в целом из некогда исторически прогрессивной ступени общественного развития успел превратиться в косную, реакционную систему, с нарастающей силой превращающуюся в тормоз всякого прогресса. С полным основанием Мелье имел право утверждать, что никакие своекорыстные законы не могут придать правомерности тому факту, что земля не принадлежит тем, кто ее обрабатывает, а является узурпированным достоянием тех, кто не знал и не хочет знать трудовой деятельности. Мелье с порога отвергал какие-либо ссылки на наследственные права феодалов на землю. От того, что награбленное юридически оформляется, передается по наследству, оно не становится естественным и законным. Мелье твердо верил, что придет время, когда все феодальные установления будут растоптаны разгневанным народом, будет уничтожена также

⁹ Мелье Ж. Завещание, т. III, с. 354.

феодалная форма собственности, а вместе с ней всякая частная собственность.

Отрицание феодализма сочеталось у Мелье с решительным отрицанием и монархической формы правления. Если десятилетия спустя не только Монтескье и Вольтер — представители умеренного крыла французского Просвещения XVIII века, но и Дидро и его единомышленники будут искать приемлемую форму монархии, например просвещенную монархию, то Мелье не признает никакой монархии, ибо власть одного всегда опасная власть. Может быть, когда-либо и были разумные императоры, не злоупотреблявшие своей властью, но это время давно и навсегда прошло. Обращаясь к народам, Мелье призывал смело подыматься против коронованных тиранов и свергать их с престолов. «...Постарайтесь объединиться ... — писал он, — чтобы окончательно стряхнуть с себя иго тиранического господства ваших князей и ваших царей; ниспровергните повсюду все эти троны несправедливости и нечестия, разможьте все эти коронованные головы, сбейте гордость и спесь со всех ваших тиранов и не допускайте, чтоб они когда-либо царствовали над вами»¹⁰. Этот призыв был услышан восставшим французским народом шестьдесят четыре года спустя после смерти Мелье, и Людовик XVI был казнен.

Не трудно заметить, что освобождения народа автор «Завещания» искал на путях революционного уничтожения как феодализма, так и деспотизма. Мелье понимал бесперспективность разрозненных выступлений против господствующего порядка. Он призывал порабощенных объединить свои усилия, действовать организованно и смело, не только рассчитывать на угрозы применения насилия, но и применить его для низвержения ненавистных порядков.

Многократно Мелье предупреждает, учитывая печальный опыт многочисленных разрозненных локальных выступлений угнетенных в дореволюционной Франции, о необходимости согласованных действий, создания единого плана атаки старого режима: «Если бы весь народ, все города и все провинции пришли к единодушию, если бы они все сговорились между собой, чтобы всем освободиться от общего рабства, в котором нахвоятся. Тогда тираны были бы быстро сметены и уничтожены»¹¹. Ме-

¹⁰ Там же, с. 356.

¹¹ Там же, с. 360.

лье-революционер дает советы для обеспечения успеха восстания, обращает внимание на искусство конспирации, на необходимость предварительной разъяснительной работы среди народа, на важность распространения запрещенной властями литературы.

Многочисленные призывы автора «Завещания» ниспровергнуть, уничтожить аппарат власти привилегированных феодальных сословий были оценены некоторыми буржуазными деятелями как анархизм, как принципиальное отрицание им государственной власти. Известный советский ученый Б. Ф. Поршнев в своей талантливой книге о Мелье опроверг эту ошибочную версию. «Анархистские издательства и сочинители, — писал Поршнев, — давно уже, едва откопав Мелье, как вурдалаки, вцепились в него. Широко пошла басня о Мелье как предтече анархизма»¹². И далее привел убедительные данные, опровергающие вымыслы об анархизме Мелье. Призывая низвергнуть антинародную власть в лице королей, герцогов, наместников и губернаторов, Мелье предлагает посадить «на их место добросовестных, кротких, умных и дальновидных правителей, чтобы они управляли вами мягко и поддерживали для вашего счастья в вашей среде мир и справедливость»¹³. Таким образом, речь идет не об упразднении государственной власти вообще, а об упразднении феодального государства.

Что касается системы управления делами общества после победоносной революции, то Мелье ни в какой степени не ставил под сомнение необходимость этой системы. Французский мыслитель-революционер, правда, не был в состоянии сколько-нибудь обстоятельно охарактеризовать будущую власть. Однако для Мелье было бесспорно, что она должна быть властью самого народа, что она призвана обеспечить коренные его интересы, защищать завоевания революции от всех возможных поползновений бывших господ. Он не скрывал своих симпатий к республиканской форме правления, но не давал сколько-нибудь развернутой ее характеристики. Одно ему было известно твердо: «Более умные должны управлять другими, они должны установить добрые законы и издавать распоряжения, направленные всегда, — во всяком случае, соглас-

¹² Поршнев Б. Мелье. М., 1964, с. 167.

¹³ Мелье Ж. Завещание, т. III, с. 361.

но условиям времени, места и обстоятельствам, — к преуспеянию и соблюдению общественного блага»¹⁴.

Возможно, что относительно скромное место, уделенное Мелье проблеме государства будущего, было обусловлено верой в то, что уничтожение частной собственности, а следовательно, и исчезновение различных враждующих между собой социальных сил должны намного упростить управление обществом.

Остановимся специально на самой фундаментальной идее в учении Мелье — на проблеме установления общественной собственности и упразднения классового деления общества.

В историю общественной мысли своей эпохи Мелье вошел не только как самый радикальный критик феодализма и абсолютизма, но и как защитник коммунистического идеала. В той исторической ситуации отсутствовали реальные условия для возникновения научной концепции коммунизма. Учение Мелье о коммунизме также оказалось утопичным. И тем не менее оно явилось полным отрицанием всех форм социального неравенства, призывом покончить с порабощением человека человеком, с привилегиями эксплуататорских классов, к упразднению самих этих классов.

На уровне знаний своего времени Мелье не мог объяснить подлинные причины возникновения классов, классового неравенства, что не помешало автору «Завещания» выступить против имущественного и социального неравенства людей, объявить его вопиющим нарушением естественного права. «Одни, — писал Мелье, — как бы рождены только для того, чтобы деспотически властвовать над другими и вечно пользоваться всеми удовольствиями жизни; другие, наоборот, словно родились только для того, чтобы быть нищими, несчастными и презренными рабами и всю свою жизнь изнывать под гнетом нужды и тяжелого труда»¹⁵.

Мелье отвергает всякие попытки оправдать существование привилегированных сословий личными достоинствами и заслугами людей, относящихся к этим сословиям. Не одаренность, трудолюбие, отвага и другие добродетели породили власть имущих. Опираясь, в частности, на Жана де Лабрюйера, автора знаменитой книги «Харак-

¹⁴ Там же, с. 356.

¹⁵ Мелье Ж. Завещание, т. II. М., 1954, с. 154.

теры или нравы этого века» (1688), Мелье воспроизводит «добродетели» господствующей знати, ее праздную, паразитическую жизнь, ее отвратительные поступки и дела, ее моральный кодекс. Нет, заключает Мелье, господствующая в настоящем и в прошлом знать обязана всеми своими привилегиями обману и насилию. Отвергая всякие софизмы в защиту исконного неравенства людей, автор «Завещания» утверждает со всей категоричностью: «Все люди равны от природы. Они все в равной степени имеют право... на свою естественную свободу и свою долю в земных благах, все должны заниматься полезным трудом, чтобы иметь необходимое и полезное для жизни»¹⁶.

Мелье отлично понимает, что недостаточно прославления добродетели и осуждения социального зла, чтобы приобщить всех людей к полезному труду, сделать их равными и свободными. Для осуществления этой великой задачи необходимо упразднить частную собственность на землю. «...Люди, — пишет Мелье, — присваивают себе в частную собственность блага и богатства земли, тогда как все должны были бы владеть ими сообща на равных правах и пользоваться ими точно так же на одинаковом положении и сообща»¹⁷.

Наличие частной собственности на землю Мелье считает основой социального зла, неравенства людей, порабощения одних людей другими, источником ненависти и борьбы между людьми. Частная собственность развращает богачей, делает их более жадными, способными на самые изощренные плутни, на самые жестокие дела. В свою очередь те, у кого ничего нет или у кого нет самого необходимого, как бы «вынуждены волей-неволей прибегать ко многим неблагоприятным средствам для того, чтобы существовать. Отсюда возникают обманы, мошенничества, плутни, несправедливости, хищения, кражи, налеты, убийства, разбои, грабежи, причиняющие великое зло людям»¹⁸. Мелье достаточно отчетливо осознает ту бесспорную истину, что если не преодолены земные, материальные причины, которые порождают зло, то все слова, проповеди, самые вдохновенные и убедительные, не в состоянии покончить со злом.

¹⁶ Там же, с. 155.

¹⁷ Там же, с. 198.

¹⁸ Там же, с. 203.

Идея установления равенства в экономических отношениях для коренного преобразования всей системы социальных и нравственных отношений, бесспорно, знаменовала шаг в сторону материалистического объяснения общественной жизни, но, как увидим ниже, Мелье оказался здесь непоследовательным, ибо слишком переоценивал роль заблуждений, и в первую очередь религиозных заблуждений, в возникновении и узаконении несправедливых экономических отношений, в возникновении и утверждении частной собственности.

Рассуждения Жана Мелье о необходимости уничтожения частной собственности для создания справедливого, истинно человеческого общества, бесспорно, перекликаются с идеями коммунистов-утопистов прежних веков, и в частности с мыслями Томаса Мора. Последний писал: «...где только есть частная собственность, где все меряют на деньги, там вряд ли когда-либо возможно правильное и успешное течение государственных дел...»¹⁹

Известно, что Мор, не веря в возможность упразднения частной собственности в современном ему мире, перенес эту коренную реорганизацию человеческого общества в несуществующую страну, на остров Утопия. Несколько иначе обстоит дело с Жаном Мелье. Последний, как мы уже отметили, призывал своих современников революционными мерами упразднить частную собственность, ниспровергнуть строй, где она существует и деформирует жизнь людей²⁰.

Отдавая должное Мелье, подчеркивая его подвиг, нельзя вместе с тем не отметить, что его программа в условиях XVIII века также оставалась утопической, нереализуемой, ибо на очереди дня в XVIII веке не стоял и не мог стоять вопрос о переходе к коммунизму. Речь шла о переходе к капиталистическому обществу. Во времена Мелье не могли быть еще созданы объективные материальные условия для упразднения частной собственности и перехода к обществу, к производству, основанному на общественной собственности на орудия и средства производства. Характерно, что, поднимая вопрос об упразднении частной собственности не только в деревне, но и в городе, Мелье не мог даже представить,

¹⁹ Мор Т. Утопия. М., 1953, с. 95.

²⁰ *Domanges M. Le curé Meslier, attée, communist et révolutionnaire sous Luis XIV. Paris, 1965.*

как будут выглядеть город будущего, промышленное производство, лишенное частнособственнической основы. Не случайно в «Завещании» этот сюжет почти отсутствует. В центре внимания Мелье коллективистски организованная деревня, точнее, объединенные крестьянские общины, основанные на общественной собственности.

Предпринимались попытки изобразить Мелье пророком, зовущим назад, к общинной организации производства и быта, к исторически давно прошедшей ступени общественного развития. Так, на международном коллоквиуме, посвященном анализу идейного наследия Мелье (Реймс, 1974), некоторые участники пытались сделать вывод, что автор «Завещания» звал идти назад, а не подниматься на новую ступень общественного развития. Подобные трактовки коренным образом искажают суть и историческую роль Мелье. Решительная, бескомпромиссная критика феодализма, королевской власти, частной собственности и социального неравенства со стороны Мелье «работала» на революцию, на исторический прогресс, несмотря на утопичность многих ожиданий автора «Завещания».

Многие главы «Завещания» посвящены критике религии и церкви. Это обусловлено тем, что Мелье, как и все другие французские материалисты, особо выделял роль религии и религиозных организаций в освящении и защите феодальных отношений и абсолютизма. Господствующее социальное зло, неравенство людей, порабощение незначительным числом людей целого народа, деспотическая власть находят свое обоснование и оправдание в религиозных догмах. Порой, заходя очень далеко, Мелье даже полагал, что ряд социальных несправедливостей и злоупотреблений порождены самим религиозным мировоззрением. Для Мелье и его единомышленников было очевидно, что невозможно бороться против ненавистного социально-политического строя, его правовых и нравственных установлений, не срывая с них ореола святости, богоданности, вечности.

Но прежде чем сказать о взглядах Мелье на религию, на ее сущность и социально-политическую роль, следует несколько остановиться на оценке автором «Завещания» идеалистической философии, которая с полным основанием рассматривалась им как логическая основа религиозного мировоззрения. Само собой разумеется, что эта критика могла быть реализована и была реализована

на основе воинствующего, бескомпромиссного материализма.

Знакомство с «Завещанием» показывает широкий интерес Мелье к передовой общественной мысли прошлого, его знакомство с идеями французского, итальянского, голландского свободомыслия XVI—XVII веков. Особо сильное впечатление на Мелье произвели труды Спинозы и Декарта.

Опираясь на физику Декарта, на учение Спинозы о единой субстанции — природе, Мелье выдвинул достаточно стройную систему материалистических и атеистических идей, заостренных против идеализма и религии. С уверенностью можно сказать, что автор «Завещания» сформулировал многие важнейшие принципы французского материализма XVIII столетия.

Начнем с того, что Мелье провозгласил материю единственной субстанцией, употребляя выражение Спинозы, существующей сама по себе, не имеющей ни начала ни конца, вечной в пространстве и во времени. Все существующее является свойством и формой существования этой вечной и несотворенной материи. Те или иные формы сознания суть свойства материи, зависят от нее, сама же материя объективна, существует вне и независимо от какой бы то ни было формы сознания. Материя в процессе непрерывного и бесконечного своего развития порождает все богатство и разнообразие бесконечной и вечной Вселенной. Такова исходная философская позиция Мелье. Она исключает не только идею сотворения материального мира божественным духом, богом, но и идею первого толчка, который будто бы сообщается материи деистическим богом.

Человечество, по глубокому убеждению Мелье, не нуждается ни в каком сверхъестественном духовном существе для объяснения возникновения и существования материального мира. Вечность, несотворенность и неуничтожимость являются атрибутивными качествами материи. «...Нельзя, — пишет Мелье, — не признать существование бытия, и, более того, надо также признать, что бытие существовало всегда и, следовательно, никогда не было создано»²¹. Конкретизируя свою исходную философскую мысль, Мелье констатирует: «...необходимо признать первоначальное бытие, от которого получились все

²¹ Мелье Ж. Завещание, т. II, с. 320.

вещи, которое находится во всех вещах и к которому в конечном счете все вещи сводятся; и вот ясно, что материальное бытие находится во всех вещах, что все вещи происходят от бытия материального и что все вещи в конце концов сводятся к материи, т. е. бытию материальному»²².

Несотворенное бытие неуничтожимо. Материя, не имеющая начала, не может иметь конца. Ни грана материи не уничтожается, ни грана материи не возникает, идет лишь трансформация вещества, его переход из одного качественного состояния в другое.

Идея несотворенности материального мира, идея его первичности и вечности делали беспредметной мысль о божетворце. Материя вопреки утверждениям субъективных и объективных идеалистов, вопреки примитивным построениям Ветхого завета и других религиозных учений не есть порождение духовного начала. Со всей определенностью и категоричностью Мелье свои рассуждения о материи и духе резюмирует в словах: «Таким образом, возражение, предполагающее без доказательства и без основания, что материальное бытие было создано бытием нематериальным и божественным, есть возражение пустое»²³.

Мы уже отметили, что Мелье отстаивает идею единства материи и движения, расходясь в решении этой важнейшей философской проблемы с учением Спинозы. Наверно, было бы точнее сказать, что Мелье по этому вопросу договаривает то, что не было сказано голландским мыслителем. Известно, что в философской системе Спинозы движение не фигурирует в качестве атрибута материи, т. е. неотъемлемого свойства субстанции. Такими свойствами, атрибутами являются лишь протяжение и мышление. Что касается движения, то Спиноза рассматривает его как модус, правда, как модус бесконечный. Эта важная оговорка не снимала, однако, существенного противоречия в системе Спинозы: с одной стороны, учение о лишенной движения субстанции, с другой — констатация вечного движения, присущего единичным вещам.

Чтобы быть точными, отметим, что первым в печати с критикой этого противоречия спинозизма выступил в

²² Там же, с. 323.

²³ Там же.

начале XVIII века английский материалист Джон Толанд. В «Письмах к Серене» он упрекал Спинозу в том, что последний не разъяснил, «что такое движение, не сумел показать, каким образом разнообразие отдельных тел возможно примирить с единством субстанции или с однородностью материи во вселенной»²⁴. Большая заслуга Толанда заключалась в том, что он обосновал единство материи и движения²⁵.

По всей вероятности, Мелье не знал работ Толанда и, нужно полагать, самостоятельно пришел к той же самой идее. Мелье утверждает, что материя не нуждается в толчке извне, чтобы прийти в движение и породить все многообразие мира. Нет материи вообще, есть движущаяся материя. Если невозможно представить движение без материи, то столь же невозможно допустить материю, лишенную движения.

Следует отметить, что, говоря о движении как о всеобщем свойстве материи, Мелье не сближает, не отождествляет движение с развитием, с изменением вообще. Многие его рассуждения близки к этой констатации, но тем не менее, говоря о движении, Мелье преимущественно имеет в виду перемещение тел в пространстве. Несформированный диалектический взгляд на движение как на реализацию внутренних противоречий материи, конкретных форм ее существования доставляет Мелье немалые затруднения. Не скрывая их, он пишет: «Я хорошо знаю, что нелегко представить себе, что заставляет материю двигаться, что заставляет ее двигаться тем или иным образом, с той или иной силой или скоростью. Я не могу понять возникновение и действительное начало этого движения, признаюсь в этом»²⁶.

Но чтобы не дать восторжествовать своим противникам, не дать им утверждать, что непознанное начало и есть бог, Мелье отчетливо подчеркивает, что незнание причины какой-нибудь вещи нисколько не доказывает отсутствия этой вещи и не дает основания заменить ее иррациональными, мистическими измышлениями. «Наши богопоклонники, — пишет Мелье, — напрасно приписывают начало движения материи пресловутому всемогуще-

²⁴ Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений, т. I. М., 1967, с. 146.

²⁵ См. *Мееровский Б. В.* Джон Толанд. М., 1979.

²⁶ *Мелье Ж.* Завещание, т. II, с. 313.

ству Бога, так как, если бы он и существовал, он не мог бы и сам двигаться, будучи неизменен по своей природе»²⁷.

Если учение о единстве материи и движения отвергло идею теистического и деистического бога, допущение существования всякой сверхъестественной «творческой» силы, то не менее острые и обоснованные атеистические выводы вытекали из учения, согласно которому сознание может быть лишь свойством особо и высоко организованной материи. Мелье уделил очень много внимания опровержению попыток представить душу, сознание самостоятельной субстанцией. Сознание не субстанция, а лишь особое свойство материи. Полемизируя с картезианцами, указывая на их темные, противоречивые и запутанные суждения о самостоятельной духовной субстанции, Мелье замечает: «Выход из этой трудности остается только один — предположить, как я это сделал, что только видоизменения материи создают все наши мысли, все наши ощущения и все наши познания»²⁸.

Отвергая субстанциональность души, Мелье стремится опрокинуть идею о бессмертности души и связанные с нею измышления о загробной жизни, с помощью которых в течение веков угнетатели всех рангов, верная им церковь, всевозможные религиозные учения и организации стремились примирить поработанных с тяжелой своей участью в надежде на потусторонние воздаяния за покорность и терпение. Не скрывая своей цели, Мелье многократно, в различных выражениях повторяет и доказывает, что «душа не является ни духовной, ни бессмертной, как об этом толкуют наши картезианцы»²⁹.

Отстаивая идею первичности и вечности материи, подчеркивая ее объективное существование, Мелье одновременно с оптимистической верой в силу человеческого разума утверждает способность человеческого сознания воспроизвести правильную картину объективного мира, постепенно раскрыть тайны природы, вооружить людей истинными знаниями, сделать их сильнее в борьбе за завоевание лучшей жизни.

С этих позиций познавательного оптимизма Мелье выступает против агностических кощениц, и в частности против пирронизма. Мелье отвергает абсолютиза-

²⁷ Там же, с. 413.

²⁸ Мелье Ж. Завещание, т. III, с. 275.

²⁹ Там же, с. 278.

цию принципа сомнения, попытки пирронистов отрицать возможность достоверного знания о вещах. Важно отметить, что для доказательства неправомерности этих суждений Мелье часто апеллирует к самой жизни, к ее неопровержимым фактам. Не отказывает себе Мелье и в едком юморе в полемике с пирронистами. Всякий последователь Пиррона, пишет Мелье, знает разницу между «удовольствием и страданием, между добром и злом, так же как между большим ломтем хлеба, который он держит одной рукой, и камнем, который он держит другой»³⁰.

Критику исходных положений философского идеализма Мелье подчинил задаче всестороннего разоблачения религии вообще и христианской религии и церкви в особенности. Решение же последней задачи, как мы уже отметили, должно было содействовать уничтожению всех форм экономического и политического неравенства в обществе, упразднению господствующих паразитических классов, обобществлению их собственности, созданию коммунистического общества.

Рассмотрим лишь некоторые аспекты критики религии и церкви со стороны Мелье.

Как и другие представители домарковского атеизма, Мелье считал религию продуктом сознательного обмана простого народа. По этой идеалистической версии, религию создали ловкие, пронырливые люди, чтобы с ее помощью держать в узде простой, темный и доверчивый народ. Усилиями обманщиков были созданы пантеоны богов и божков, наделенных силой внушить народам мысль, что за повиновение своим господам они удостоятся вечного блаженства в потустороннем мире. Эти же боги и божки угрожали адскими муками за непослушание своим господам.

Конечно, в свете современного научного религиоведения «теория обмана» не выдерживает критики: она не сумела найти реальные социальные основы и причины возникновения религии как формы общественного сознания. Но есть и другая сторона вопроса: если религия возникла в результате не сознательного обмана, а самообмана, порожденного определенными социально-экономическими, духовно-психологическими условиями и причинами, снимает ли это обстоятельство ту истину, что

³⁰ Мелье Ж. Завещание, т. II, с. 319.

религия служила орудием обмана людей, средством внушения антинаучных мыслей и образа действия? Положительный ответ на поставленный вопрос кажется нам бесспорным.

Ценность «Завещания» заключается, в частности, в том, что оно, не сумев научно объяснить происхождение религии, много сделало для раскрытия огромной суммы ложных идей, которые содержались в религии и служили порабощению простого народа, использовались для сохранения и укрепления власти господ. «Завещание» очень ярко, эмоционально выразило отношение автора к фантастическим сказаниям, обещаниям, небылицам и вымыслам, приноровленным господствующим классом для укрепления своей власти, сохранения и приумножения своих богатств, для духовного и физического разрушения огромной армии порабощенных. Жизненные интересы угнетенного народа, невыносимые условия его существования под властью феодализма и абсолютизма, желание поднять народные низы на смелую и решительную борьбу против своих поработителей — вот мотивы, которые заставляют Мелье страстно и убежденно выступать против религии и религиозного обмана.

Обращаясь к народным массам, он заявляет: «... под предлогом открыть вам царствие небесное и сподобить вас вечного блаженства они (служители культа. — Х. М.) препятствуют вам спокойно пользоваться всяким подлинным счастьем здесь, на земле; наконец, под предлогом спасения вас на том свете от воображаемых мук ада, на самом деле не существующих, как и вечная потусторонняя жизнь, они внушают вам страхи и надежды... и заставляют вас терпеть настоящие муки ада в этой жизни, единственной, на которую вы можете рассчитывать»³¹. Мелье воспроизводит всю систему религиозных идей, которые призваны увековечить невыносимые условия жизни народа, погасить растущий народный гнев против господ, парализовать волю порабощенных, удержать их от насильственного, революционного ниспровержения жестоких и неразумных общественных отношений.

Мы уже отмечали, что исходные принципы материалистической философии Мелье не оставляли места для бога, божественных сил и божественной мудрости. Шаг за шагом мыслитель разоблачает богословские премуд-

³¹ Мелье Ж. Завещание, т. I, с. 62.

рости, опровергает онтологическое, телеологическое и иные квазидоказательства существования бога, вскрывает эстетические основы этих «доказательств»³².

Мелье воспроизводит характерные черты различных религиозных учений, которые веками внушали и внушают людям самые фантастические и нелепые идеи. Пестрый конгломерат религиозных верований содержит рассказы и поучения, которые не согласуются со здравым смыслом и опытом, мешают людям составить правильные представления об окружающем мире, о себе, о своей жизни. Имея в своей основе идею сверхъестественного, всякая религия, констатирует Мелье, не считается с элементарной логикой, нагромождает одну небылицу на другую, измышляет чудотворцев, способных на все. Мысли и чувства героев религиозных сюжетов, их поведение не схожи с мыслями и делами людей.

Много страниц своего труда Мелье посвятил критическому анализу идеи бога и персонажей Ветхого завета. Автор «Завещания» констатирует кричащие противоречия и несуразности в деяниях ветхозаветного бога — взбалмошного, капризного, алогичного существа, злопамятного и мстительного³³. Не более солидными выглядят персонажи Нового завета — Христос, дева Мария, апостолы, враги и друзья новоявленного божьего сына. Мелье показывает кричащие противоречия в евангелиях, в поступках и высказываниях Христа, в его учении в целом. В христианстве он обнаруживает большое число заимствований, сделанных из предыдущих религиозных учений.

Противоречия и несуразности в религиозных учениях не мешают Мелье видеть одну важную функцию, которую они выполняют в жизни народов: обман и дезориентацию людей, стремление оправдать власть имущих, помешать простому народу найти пути, ведущие к лучшим условиям жизни.

Мелье, который призывал свой народ ответить насилем на насилие господ, с оружием в руках низвергнуть враждебные поработанному люду феодальные порядки, деспотическую власть, уделил особое внимание критике лицемерной, ханжеской морали христианства, его квази-

³² См. Ям К. Е. Жан Мелье и французский атеизм XVIII века. М., 1979, с. 32—74.

³³ Там же.

гуманизма; его фальшивых наставлений любить врагов своих, прощать им притеснения и обиды, связать все свои ожидания и надежды с загробным воздаянием. Христианская мораль, писал он, «учит, что нужно любить своих врагов, что не следует мстить за обиды и не следует даже противиться злым, что нужно, напротив, благословлять тех, которые нас проклинают... и всегда невозмутимо переносить обиды и дурное обращение...»³⁴.

Все эти и сходные проповеди, утверждает Мелье, приспособлены к тому, чтобы примирить униженных и ограбленных со своей участью. Автор «Завещания» с полным основанием указывает, что ни одно моральное предписание христианства не исполнилось и не исполняется теми, кто властвует над народом. Об этом могут свидетельствовать кровавые войны, которые велись по инициативе христианских королей, жестокое подавление ими народных восстаний, расправы инквизиции с инакомыслящими и многие другие злодеяния избранных сынов христианской церкви.

«Завещание» Мелье было и остается важнейшим документом воинствующего материализма и атеизма XVIII века, выдающимся литературным памятником, в котором философская мысль была использована для всесторонней критики деспотизма, феодального строя, всех общественных отношений, основанных на частной собственности и на угнетении одних людей другими.

В литературе, посвященной великому французскому философу Мелье, были высказаны мысли о его изолированности и одиночестве, о том, что он якобы не оказал сколько-нибудь заметного влияния на дальнейший прогресс революционной мысли и на ход исторических событий во Франции XVIII века. Эта ошибочная оценка была подвергнута критике исследователями французского Просвещения, и в особенности видным советским историком и философом Б. Ф. Поршневым³⁵. В работе профессора Г. С. Кучеренко о Жане Мелье были приведены новые данные о влиянии Мелье на последующее развитие французской общественной мысли³⁶.

Можно с уверенностью сказать, что легенда о «забы-

³⁴ Мелье Ж. Завещание, т. I, с. 148.

³⁵ См. Поршнев Б. Ф. Мелье. М., 1964.

³⁶ См. Кучеренко Г. С. Судьба «Завещания» Жана Мелье в XVIII веке. М., 1968.

том» Мелье уже опровергнута и не имеет никаких шансов на возрождение. Ныне задача заключается в том, чтобы возможно точнее выяснить степень и границы влияния философии Мелье на различные передовые социально-политические силы, подготовившие и осуществившие Великую французскую революцию. Мы не можем забывать, что эти силы при общей антифеодальной позиции существенно различались между собой по своим философским убеждениям и социально-политическим идеалам. Указанное обстоятельство не могло не предопределить избирательное отношение к идеям Мелье. Вспомним, что уже Вольтер, публикуя «Завещание», сделал тщательный отбор, оставив преимущественно антиклерикальные высказывания Мелье и опустив его крайне радикальные материалистические и атеистические суждения, в особенности коммунистические мечты.

Более спорным является вопрос о влиянии Мелье на Ламетри, Дидро, Гельвеция и Гольбаха. В литературе возник спор о том, знали ли последние о «Завещании» в 40-х годах XVIII века, когда формировались их материалистические и атеистические убеждения. Вполне правдоподобной кажется версия, согласно которой названные мыслители не могли не знать Мелье, если учесть, что «Завещание» в рукописи имело достаточно широкое хождение в Париже. Больше того, как это неопровержимо доказано, Ламетри, не называя имени Мелье, упоминает о его существовании и направлении его мыслей. Есть и будут еще, наверно, обнаружены новые данные, свидетельствующие о знании идей Мелье французскими материалистами школы Дидро еще в 40-х годах XVIII века. Однако знать Мелье еще не значит быть его учеником и последовательным сторонником его идей. Вольтер знал о Мелье еще в 30-х годах, а затем опубликовал в сокращенном виде идеи «Завещания», но никому не придет в голову зачислять Вольтера в ученики Мелье.

Но может быть, то, что нельзя сказать о Вольтере, можно сказать о Ламетри, Дидро, Гельвеции и Гольбахе? Основательное изучение философских и социально-политических взглядов названных мыслителей показывает, что формирование их мировоззрения произошло без влияния Мелье. Тот, кто исследовал, например, творческую эволюцию Дидро и Гельвеция, хорошо знает теоретические истоки их учений. Это сенсуализм Локка, физика Декарта, социально-политические и социально-

философские идеи Монтеスキё и Вольтера, достижения естественных наук. Можно к сказанному добавить и наследие французской этической мысли предыдущего века. Не только в опубликованных работах Дидро и Гельвеция, но и в их переписке, относящейся к 40-м годам, нет упоминания о Мелье. Картина несколько изменяется к 60-м годам, но к этому времени французский материализм школы Дидро уже вполне сформировался и нет необходимости и основания считать Дидро и Гельвеция учениками Мелье.

Таким образом, не следует легенде о «забытом Мелье» противопоставлять версию, согласно которой чуть ли не все выдающиеся французские философы-материалисты XVIII века были учениками или по крайней мере людьми, испытавшими формирующее влияние Мелье. Ламетри, Дидро, Гельвеций, Гольбах отдавали должное интеллектуальному подвигу Мелье, его антифеодальному пафосу, его борьбе против квазиценностей религиозного мировоззрения с позиций материализма и атеизма, но, повторяем, шли они к материализму и атеизму своим путем, независимо от Мелье, а в вопросах социально-политических приходили к выводам весьма умеренным по сравнению с его взглядами.

При оценке идейного наследия Мелье, степени и границ его влияния следует в полной мере учесть социально-классовую дифференциацию в среде французских просветителей XVIII века. Общая антифеодальная направленность сопровождалась глубокими расхождениями по целому ряду кардинальных философских и политических проблем. Эта сторона вопроса достаточно основательно освещена в литературе о французском Просвещении XVIII века. Быть может, менее ясно выявлены идейные расхождения внутри самого французского материализма XVIII века. Эти расхождения представляются нам столь существенными, что мы считаем возможным говорить о двух течениях, о двух потоках внутри этого материализма.

Одно из них имеет своим началом материализм Мелье и его последователей накануне и в период революции. Есть основания назвать это направление общественной мысли народно-демократическим материализмом, учитывая его социально-классовые основы. Мелье, как позднее левые якобинцы — эбертисты, «бешеные», бабувисты, выражал интересы социальных низов, кре-

стьянской бедноты, ремесленников, рабочих. Отличительная черта народно-демократического материализма и атеизма заключалась в тесном единстве его не только с эгалитаристскими идеями, но и с требованием упразднить общество, основанное на любой форме частной собственности. Впервые в истории общественной мысли у Мелье, а с той или иной последовательностью и у его сторонников материалистическая философия соединилась с коммунизмом, правда, как мы уже отметили, с коммунизмом, утопически понятым.

Коммунистический идеал Мелье продолжал жить и развиваться во многих крайне левых политических течениях в период Великой французской революции. В фундаментальном исследовании советского ученого А. Р. Иоаннисяна³⁷ с полной отчетливостью раскрывается «вторая жизнь» Мелье в период революции, распространение его коммунистических идей. Когда Ру, Леклер, Варле и другие «бешеные» заявляли, что свобода не что иное, как пустой призрак, пока один класс людей может безнаказанно угнетать и морить голодом другой, они продолжали социально-политическую концепцию Мелье, выражали мысли и ожидания великого социального философа Франции.

Наиболее убежденным защитником философской социально-политической направленности идей Мелье в период Великой французской революции был Сильвен Марешаль. В начале своей творческой деятельности Марешаль был восторженным сторонником Руссо, эгалитаристом. Но по мере размежевания различных течений революционной мысли Марешаль совершает переход от эгалитаризма к коммунизму Мелье. Этот переход облегчался и тем, что еще в период восторженного отношения к политическим взглядам Руссо Марешаль, как и Мелье, был материалистом и атеистом и не разделял деистических взглядов ни Руссо, ни последователя его философии Робеспьера.

Таким образом, народно-демократическая социальная философия Мелье пронизывает все наиболее радикальные, левоякобинские течения в период Великой французской революции, включая и бабувистский коммунизм. Эти факты, на наш взгляд, опрокидывают версию о «забытом Мелье».

³⁷ См. Иоаннисян А. Р. Коммунистические идеи в период французской буржуазной революции. М., 1966.

Другое направление французского материализма XVIII века было представлено именами Ламетри, Дидро, Гельвеция, Гольбаха. Это направление несколько условно можно назвать школой Дидро. По своим социально-политическим устремлениям школа Дидро выражала интересы основных масс французской буржуазии кануна и периода самой революции. Эти массы видели свою задачу в избавлении от феодализма и абсолютизма и установлении «справедливого строя», который был не чем иным, как исторически прогрессивным буржуазным строем, шедшим на смену феодализму. Многие из них резко отрицали коммунистический идеал. Вот почему представители школы Дидро проявляли большую симпатию к материализму и атеизму Мелье, но не к его социальной философии. Близкие к учению Мелье идеи о социальном и имущественном равенстве людей, об утопически понятом коммунизме выражали выдающиеся мыслители XVIII века Морелли и Мабли. Но ни тот, ни другой специально не разрабатывали философских проблем и поэтому не могут быть отнесены к школе Дидро.

Мы остановились на некоторых существенных различиях, которые имелись в программных установках двух направлений французского материализма XVIII века, на их социально-философских расхождениях в понимании будущего. Различия касались и других не менее важных вопросов, например вопроса о путях достижения желанного общества. Представители второго направления были сторонниками идеи просвещенного монарха, который в соответствии с их идеалами постепенно, предпочитательно мирными средствами покончит с вековыми социальными несправедливостями. Иначе рассуждал Мелье. Он не верил в монархов ни в обыкновенных, ни в просвещенных. Он знал, как цепко держатся за свое «право» поработать простой народ не только феодальные вельможи, их слуги и чиновники, но и городские и сельские богатеи, все, кто живет за счет тяжелого труда простого народа, знал, что не станут они внимать словам правды и справедливости. Насилию нужно противопоставить насилие. Заканчивая «Завещание», Мелье писал, что те, кому будет суждено просвещать и вести народ к свободе, должны покончить с монархией, со всеми, кто поработает народ.

Народно-демократическая направленность мыслей Мелье значительно отличала его атеизм от просветитель-

ского атеизма, и в особенности от тех представителей последнего, которые сомневались в возможности вывести из невежества весь народ. Мелье же писал «Завещание» в первую очередь для поработанного народа, верил в его разум, в его способность различить истину и ложь в философских, мировоззренческих вопросах, ибо эти вопросы стали острыми вопросами жизни.

Мелье, как и представители просветительского материализма, не освободился, что было уже сказано, от «теории обмана», от учения, согласно которому религиозные утверждения и сказания были специально созданы для обмана угнетенных. Но у Мелье чаще, чем у других атеистов-просветителей, встречается мысль о том, что предрасположили к идее богов-спасителей тяжкие условия жизни.

Справедливость требует отметить, что установление связи между возникновением религии и социальным неравенством было осуществлено не Мелье, а его сторонниками — представителями народно-демократического атеизма, и в первую очередь Сильвенем Марешалем. При этом Марешаль имеет в виду не только страх людей перед силами природы, но и страх неразумного, несправедливо организованного общества с его делением на богатых и бедных, господ и слуг. Многократно Марешаль возвращается к мысли, что в отдаленные времена, когда люди жили в условиях раннего патриархального общества, не расколотого еще на враждебные силы, свободного от страха человека перед человеком, они не испытывали потребности в религиозном утешении, в религиозных иллюзиях. «Разве, — пишет Марешаль, — думают о том, в чем не испытывают никакой нужды? И разве ощущаешь необходимость в боге, когда имеешь отца, жену, детей, друга, когда имеешь руки, глаза и сердце?»³⁸ Бог, заявляет Марешаль, — это порождение человеческого несчастья. Когда люди были счастливы, они не подозревали о существовании бога. Сквозь наивные представления о «золотом веке», о полном блаженстве людей этого сказочного времени пробивается правильная идея о роли социального зла, несправедливости, порабощения в процессе возникновения и развития религиозного сознания. Эти поиски внутренней связи между

³⁸ Марешаль С. Избранные атеистические произведения. М., 1958, с. 31—32.

социальной придавленностью и религией, религиозным утешением занимают заметное место в материализме и атеизме школы Мелье.

К сказанному можно добавить, что если критика религии у Дидро, Гельвеция и Гольбаха была в первую очередь связана с разоблачением деспотической формы правления, феодальных отношений, то представители народно-демократического материализма и атеизма резко нападали на религию и церковь, разоблачая в их лице защитников не только феодальной, но и всякой другой формы эксплуатации. В «Завещании» Мелье, а еще определеннее в работах бабувиста Марешала все явственнее дает себя знать ненависть к магнатам, которые без титульных гербов сосредоточивают в своих руках огромную власть — власть денег.

Говоря о различных направлениях французского материализма и атеизма XVIII века, об их специфических социально-философских установках, было бы ошибкой изолировать друг от друга эти два потока прогрессивной, революционной мысли, имевшей общего врага — реакционный феодальный строй, королевский деспотизм, религиозное мировоззрение. Одно из этих течений ограничивало свою задачу исторически достижимой целью: упразднением абсолютизма, уничтожением феодализма и переходом к исторически прогрессивному буржуазному строю. Другое направление, вполне разделяя стремление к уничтожению ущербных, реакционных социальных отношений и институтов, было устремлено в отдаленное будущее и мечтало о недостижимом еще обществе фактически равных и свободных людей.

Утопичность вряд ли может бросить тень на благородство мечты. Мелье выразил безмерные страдания, мысли и чувства самой порабощенной части народа, ее светлую мечту о добром и прекрасном.



Монтескье

В идейно-политической борьбе, разыгравшейся в до-революционной Франции, Монтескье принял весьма деятельное участие, заметно повлиял на формирование молодого поколения просветителей, вооружил их исходными аргументами в критике феодальных социально-политических отношений, французского абсолютизма и господствующей христианской церкви. По радикализму своих политических и философских взглядов он, конечно, уступал не только Мелье и Руссо — идеологам социальных низов, но и Дидро, Ламетри, Гельвецию, Гольбаху. Это понятно, ибо Монтескье, как и Вольтер, выражал умонастроение достаточно умеренных верхушечных слоев дореволюционной французской буржуазии. Однако отмеченное обстоятельство не может поставить под сомнение историческое значение Монтескье, его знаменитой книги «Дух законов» в становлении и развитии важнейших идей французского Просвещения XVIII века.

Шарль Луи Монтескье родился в 1689 году в г. Лаб-

ред близ Бордо в старинной аристократической семье. Учился он в коллеже неподалеку от города Мо. Уже в те годы, проявляя безразличие к богословским премудростям, молодой Монтескье изучал историю и культуру античного мира, и в особенности Рима. По окончании коллежа он с большой настойчивостью и весьма плодотворно изучал право, сохраняя одновременно живейший интерес к литературе и искусству. В 1714 году Монтескье становится советником бордоского парламента, а два года спустя, после смерти дяди, получает по наследству пост президента того же парламента. Парламенты в ту эпоху являлись высшими судебными учреждениями во Франции. Став во главе парламента одного из крупнейших городов страны — Бордо, Монтескье получил возможность близко ознакомиться с борющимися социальными силами, с углублявшимися противоречиями феодальной Франции, с пороками феодально-абсолютистского государства.

Начало судейской деятельности Монтескье совпало с концом правления Людовика XIV. Французский абсолютизм в то время шел уже по нисходящей линии. Это было связано с ослаблением его социальной основы. В начале XVIII века феодальный строй во Франции начал обнаруживать признаки неизлечимого недуга. Разоряющееся феодальное хозяйство стремилось отстоять свое существование, усиливая эксплуатацию крестьянства, значительные массы которого в период царствования Людовика XIV были доведены до нищеты. Отчаявшиеся крестьянские массы все чаще вступали в кровавые схватки со своими поработителями — феодалами и стоявшей за их спиной королевской властью. Так, в годы учения Монтескье в Южной Франции, в провинции Лангедок, крестьяне вели ожесточенную борьбу против феодальных поборов и повинностей. Хлебные бунты становились обычным явлением.

Положение отсталой феодальной Франции еще более ухудшалось неудачными войнами против ее главного конкурента — Англии и союзников Англии. Каждая новая война и каждое новое поражение усугубляли хаос во Франции. Всею своей тяжестью эти события ложились на бедствующие народные массы, содействовали обострению классовых противоречий. Так, в итоге войны за испанское наследство (1701—1714) государственный долг Франции достиг 2,5 миллиарда ливров, в 32 раза

превысив годовой доход страны. Но, несмотря на это, расточительство двора не знало пределов. Разгульная жизнь, безумная роскошь господствующей знати, ее аморализм — все эти явления, достигшие особенного развития в эпоху регентства, отражали начало общего кризиса феодальной системы Франции.

В недрах феодального строя складывались и развивались капиталистические отношения. Дальнейший рост капитализма, экономической мощи буржуазии тормозился системой феодальных отношений, вот почему идеологи буржуазии с нарастающей силой выступали против феодальных порядков и феодально-клерикальной идеологии. Все смелее передовая интеллигенция атаковала королевскую власть, стоявшую на страже феодализма. В соответствии с новыми, буржуазными отношениями складывались и развивались новая надстройка, новые политические, правовые, философские, художественные, нравственные идеи.

В числе первых борцов за новое мировоззрение был и Монтескье. Он понял необходимость существенных преобразований в экономике и политическом управлении Франции. Несмотря на аристократическое происхождение, Монтескье примкнул к оппозиционным буржуазным кругам, но, как уже было сказано, к умеренно оппозиционным.

По социальному составу этот слой был достаточно разнообразным. Сюда входили поставщики армии и флота, генеральные откупщики, банкиры, люди, державшие в своих руках внешнюю торговлю Франции, судовладельцы, высокопоставленные чиновники, вышедшие из буржуазной среды, владельцы крупных феодальных поместий, ставших на путь капиталистического развития. Оппозиционные настроения по отношению к господствующему порядку здесь выражались в желании реформировать феодальный строй в сторону максимального расширения прав и свободы хозяйственной деятельности высокопоставленной знати без фамильных гербов и титулов. Буржуазная верхушка, естественно, была заинтересована занять в политическом управлении страной то место и ту роль, которые соответствовали ее влиянию и удельному весу в экономике страны.

Однако политические устремления буржуазной верхушки и ее оппозиционность по отношению к феодализму были достаточно ограниченными и половинчатыми.

Она боялась и чуждалась народных масс, стремилась к компромиссу с аристократией, мечтала о постепенном и при этом исключительно мирном и легальном выкупе части политической власти у аристократии. Конституционная монархия английского типа, двухпалатная система как выражение полюбовного соглашения между аристократией и буржуазией, конституционное закрепление прав и привилегий буржуазии наряду с правами и привилегиями феодальной знати — таков был политический идеал буржуазных верхов дореволюционной Франции.

Этому умеренному буржуазному либерализму противостояла более радикальная политическая идеология основных масс французской буржуазии, которые неизмеримо больше испытывали на себе тяжесть феодальных оков и политического бесправия и по мере загнивания ненавистного старого порядка и углубления классовых противоречий все больше и больше утверждались в мысли о необходимости решительной борьбы против феодальных отношений и абсолютизма, пусть даже с помощью народных масс.

В 1721 году Монтескье выпустил анонимно одну из важнейших своих работ — «Персидские письма», где устами вымышленных персидских путешественников тонко и ядовито высмеял порядки, господствовавшие во Франции и других странах Европы. Монтескье выразил свое отрицательное отношение к абсолютной монархии, к царившему в стране политическому произволу, к мерзким нравам дворцовой камарильи. Он осмеял самого «короля-солнце» — Людовика XIV, который, по словам Монтескье, простирает абсолютную власть не только на замученные тела своих подданных, но и на души их, заставляя мыслить так, как он этого хочет, мог возвысить и унизить каждого, как только вздумается, не считаясь ни с логикой, ни с нравственностью. «... Он не думает, — писал Монтескье о монархе, — что царственное величие должно быть стесняемо в даровании милостей... Он дал маленькую пенсию некоему человеку, убежавшему от неприятеля на две мили, и хорошую губернию тому, кто убежал на четыре»¹. Монтескье видел хаос, который воцарился в государственном управлении, и набросал картину растущего беспорядка в экономической жизни, в

¹ Монтескье Ш. Персидские письма. М., 1936, с. 78—79.

финансах. «Министры, — отмечал он, — сменяют и уничтожают здесь друг друга, как времена года: в течение трех лет финансовая система переменилась на моих глазах четыре раза»².

«Персидские письма» реалистически отобразили быт и нравы господствующих паразитических сословий. Монтескье с негодованием отзывался о концентрации огромных богатств в руках реакционных церковников и в следующих словах охарактеризовал их: «...это компания жаднюг, всегда берущих и никогда не отдающих; они беспрестанно накапливают доходы, чтобы наживать капиталы. Столько богатств оказывается, если можно так выразиться, в параличе: нет больше оборотов, нет коммерции, нет ремесла и мануфактур»³.

Безумная роскошь господствующих сословий достается каторжным трудом народа, подавляющее большинство которого бьется в тисках нищеты и голода, — это Монтескье отчетливо видел. Он писал, что при существующем режиме для того, чтобы один человек мог жить, наслаждаясь, нужно, чтобы сотни других работали без отдыха. «...Государь, придворные и некоторое количество частных лиц владеют всеми богатствами, в то время как все остальные стонут от крайней бедности»⁴.

Особое возмущение вызывали у Монтескье бесчеловечное подавление свободы совести, расправы католической церкви с инакомыслящими. Он поднял голос против центра католической реакции — Ватикана, разоблачал его как вековечного врага человеческого разума, как защитника всего ветхого и отжившего. Монтескье выступил против попыток Ватикана вторгаться во внутренние дела Франции, провоцировать раздоры между французами.

«Персидские письма» имели шумный успех в кругах, оппозиционно настроенных к абсолютной монархии.

В 1726 году Монтескье отказался от службы, чтобы полностью посвятить себя науке. Вскоре он из Бордо переехал в Париж, где установил тесные связи с передовыми деятелями культуры, много и упорно работал над новыми произведениями. В 1728 году Монтескье отправился в Англию; пристально изучал он социальный

² Там же, с. 296.

³ Там же, с. 251.

⁴ Там же, с. 261.

и государственный строй, историю и культуру этой страны. Поездка сыграла очень большую роль в формировании его мировоззрения, если учесть, что Англия в ту эпоху значительно опередила Францию и другие европейские государства в своем развитии. Английская буржуазная революция XVII века нанесла сокрушительные удары феодализму в Англии, подорвала его мощь и открыла широкие возможности для развития капитала. Королевская власть была ограничена парламентом, в котором буржуазия играла решающую роль.

В 1734 году Монтескье издал работу «Рассуждения о причинах величия и падения римлян», которая в некотором отношении явилась подготовительной ступенью к созданию главного его труда — «О духе законов». Уже в «Рассуждениях» Монтескье пытается уловить необходимый, закономерный характер развития общественной жизни. Возвышение и падение Римского государства он не склонен объяснять лишь удачными или неудачными действиями отдельных людей: согласно Монтескье, Рим пал, ибо утратил то, что некогда возвысило его, — гражданский дух и любовь к родине. Подобные объяснения исторических явлений, разумеется, не могли вывести Монтескье за пределы идеалистического понимания истории, но они уже не укладывались в рамки историографии, которая в лучшем случае рассматривала историю как дело рук выдающихся личностей.

В книге «Рассуждения о причинах величия и падения римлян» Монтескье пытался проанализировать происхождение деспотизма и его губительные последствия для судеб государства. Он отстаивал мысль, что только политические свободы являются гарантией процветания и мощи государственного организма.

Стараясь быть весьма осторожным в суждениях и выводах, мыслитель придал своему труду характер сугубо академического, «беспристрастного» изучения одного из отдаленных периодов истории человечества. Но, несмотря на это, подлинная цель автора не могла ускользнуть от читателя. Критический анализ истории Рима давал возможность задуматься над современным положением вещей. Разоблачение античного деспотизма превращалось в разоблачение французской абсолютной монархии.

В 1748 году вышла в свет книга Монтескье «О духе законов» (в другом переводе — «Дух законов»), над ко-

торой он работал свыше двадцати лет. В ней мыслитель обобщил и привел в систему свои философские, социологические, правовые, экономические и исторические взгляды. Это выдающееся произведение стало серьезным идейным подспорьем для дальнейших, более смелых атак на ветхое здание феодализма.

Несмотря на всю осмотрительность автора и умеренность выражений, книга эта заставила насторожиться реакционеров. Оплот феодально-католического мракобесия Сорбоннский университет осудил сочинение Монтескье. Об одном из докторов Сорбонны, который выступил против работы «О духе законов», Маркс писал, что этот доктор «... считал своим долгом публично обвинять Монтескье в непристойном образе мыслей за то, что Монтескье объявил высшим достоинством государства добродетель политическую, а не церковную»⁵. Сочинение Монтескье было осуждено также реакционерами из лагеря Ватикана. Но все эти нападки лишь возбуждали интерес к «опасной книге». Мельхиор Гримм, один из деятелей французского Просвещения, сообщал, что книга Монтескье «вскружила голову всем французам». Отмечая ряд недостатков работы «О духе законов», Гримм в то же время указывал, что книга «является глубоким, наиболее смелым, наиболее почитаемым произведением из всех, вышедших в этой стране за долгий период». Даже Гельвеций, который подверг этот труд серьезной критике за недостаточную радикальное разоблачение феодальной системы, писал, обращаясь к Монтескье: «Не знаю, будут ли наши французские головы достаточно зрелыми, чтобы понять великие прелести, содержащиеся в нем. Я восхищаюсь широтой гения, создавшего их, и глубиной изысканий, предпринятых Вами. . .»⁶

За короткое время книга «О духе законов» была переведена на многие европейские языки. В России она впервые была издана в 1775 году.

После опубликования работы «О духе законов» Монтескье принял участие в создании знаменитой французской «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел», которая сыграла столь выдающуюся роль в критике старых, феодальных порядков, в разработке и популяризации новых, прогрессивных идей и

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 112.

⁶ *Helvétius. Oeuvres complètes*, t. IV. Paris, 1818, p. 259.

теорий. Для «Энциклопедии» он написал статью «Вкус», где изложил свои эстетические взгляды. Умер Монтескье в 1755 году, оставив после себя значительное неопубликованное литературное наследие.

Монтескье принадлежал к числу тех французских просветителей XVIII столетия, которые посвятили свои силы преимущественно изучению общественной жизни. Глубоко не удовлетворенный религиозными объяснениями истории, он уже в ранних своих работах пытался понять ход и последствия исторических событий, объяснить историю, не прибегая к вымышленным сверхъестественным силам. Как и для многих других просветителей XVIII века, деизм был для Монтескье удобным средством выпроводить бога из истории. И действительно, хотя в книге «О духе законов» встречаются ссылки на бога, на установленные богом законы, тем не менее бог не играет существенной роли в объяснении исторического процесса. Весь смысл этого труда, как и всего творчества Монтескье, заключался в том, чтобы в противоположность феодально-клерикальной историографии, в противовес премудростям Боссюэ и других идеологов католической реакции создать светскую, а не религиозную концепцию всемирной истории. Монтескье был проникнут глубоким презрением к историографии, которая объясняла крушение государств или возникновение новых, блистательные победы или поражения на поле брани как проявления гнева или милости «всевышнего». Он указывал, что теологическое объяснение исторических явлений произвольно, оно открывает безграничные возможности для оправдания или осуждения именем бога всего того, что выгодно осудить или оправдать данному писателю.

Мы уже говорили, что Монтескье выражал настроение верхушечных слоев предреволюционной буржуазии. Это не могло не обусловить его склонность к компромиссу с аристократией и ее идеологией. Так, он ошибочно полагал, что независимо от того, верны или ложны принципы религии, она нужна обществу, ибо под страхом адских наказаний учит людей поступать добродетельно. В то же время Монтескье считал, что существующая религия есть совокупность фантастических вымыслов и не может устоять перед судом разума. Имея в виду религиозные вымыслы, Монтескье писал, что люди «беспре- станно колеблются между ложными надеждами и смеш- ными страхами и, вместо того чтобы опираться на разум,

придумывают себе чудовища, которых сами же боятся, или призраки, которые их соблазняют»⁷.

Из факта единства природы и человеческого общества, утверждал Монтескье, вытекает вывод, что общественные явления, подобно явлениям природы, подчинены постоянно действующим законам. Вступая в противоречие с господствовавшим в среде французских просветителей мнением, согласно которому история — хаос случайностей, Монтескье, как и его современник — итальянский философ и социолог Джамбаттиста Вико, отстаивал мысль о закономерном развитии общественной жизни. Монтескье твердо придерживался мнения, что большие общественные события должны быть порождены столь же большими и серьезными причинами. Он считал, что всякое явление имеет свою естественную причину, но полагал, что не все причины и вызванные ими следствия являются одинаково необходимыми и важными. Причина, вызвавшая данное необходимое и важное историческое событие, согласно Монтескье, столь же необходима и важна, как и ее следствие.

Еще в труде «Рассуждения о причинах величия и падения римлян» Монтескье высказал блестящие догадки о связи между необходимостью и случайностью. Он писал: «Существуют общие причины как морального, так и физического порядка, которые действуют в каждой монархии, возвышают ее, поддерживают или низвергают; все случайности подчинены этим причинам. Если случайно проигранная битва, т. е. частная причина, погубила государство, то это значит, что была общая причина, приведшая к тому, что данное государство должно было погибнуть вследствие одной проигранной битвы. Одним словом, все частные причины зависят от некоторого всеобщего начала»⁸.

Мысль о закономерности общественной жизни нашла свое дальнейшее развитие в книге «О духе законов». В ней указывалось, что разнообразие законов и нравов было бы ошибочно объяснять произволом фантазии людей. «Я установил общие начала, — пишет Монтескье, — и увидел, что частные случаи как бы сами собою подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие...»⁹ Хотя и противоречиво, в книге про-

⁷ Монтескье Ш. Персидские письма, с. 317.

⁸ Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1955, с. 128.

⁹ Там же, с. 159.

водится мысль о том, что наиболее общие, «естественные» законы, которым подчинены основы общественной жизни, следует отличать от тех «частных» законов, которые устанавливаются законодателями. «Единичные разумные существа, — заявляет Монтескье, — могут сами для себя создавать законы, но у них есть также и такие законы, которые не ими созданы»¹⁰.

Каково же происхождение всеобщих, «естественных», как он их называет, законов общественной жизни, опираясь на которые мудрые законодатели вырабатывают частные законы? Не привнесены ли они в общество извне как воплощение воли бога-творца? В отличие от Вико, который искал источник закономерного развития общественной жизни в божественном разуме, в велениях мирового духа, бога, Монтескье, верный своему стремлению отделить божественные «законы» от законов человеческого общества, утверждал, что закономерность общественного развития не привнесена извне, а внутренне присуща этому развитию. Такова позиция Монтескье, хотя он и прибегает к «охранительным» оговоркам о том, что мир сотворен и развивается по божественным законам, что законы движения имеют божественное происхождение и т. п. Эти благочестивые декларации помещены преимущественно в начале книги «О духе законов». Когда же автор приступает к анализу законов, их происхождения, их сущности, он больше не упоминает о «всевышнем».

Уже в предисловии Монтескье указывает, что принципы, о которых он пишет, извлечены им «не из своих предрассудков, а из самой природы вещей»¹¹. «Законы в самом широком значении этого слова суть необходимые отношения, вытекающие из природы вещей. . .»¹²

Конечно, было бы ошибкой думать, что эти социологические догадки выводили Монтескье за пределы идеалистического понимания истории. Отметим прежде всего, что, пытаясь указать на законы общественной жизни, он в действительности указывал вовсе не на специфические законы человеческого общества. К так называемым естественным законам он относил установление мирных взаимоотношений между первобытными людьми, добывание

¹⁰ Там же, с. 164.

¹¹ Там же, с. 159.

¹² Там же, с. 163.

пищи, стремление быть взаимно полезными. Таким образом, нетрудно заметить, что у Монтескье не было правильного понимания объективного характера общественных законов. Объективные, от сознания людей не зависящие законы общественной жизни он пытался разъяснить, ошибочно отождествляя их с законами природы.

Определяя роль географической среды в формировании нравов и законов человеческого общежития, Монтескье утверждал: «От различия в потребностях, порождаемого различием в климатах, происходит различие в образе жизни; а от различия в образе жизни происходит различие в законах»¹³. «Власть климата сильнее всех властей»¹⁴. Но, как доказано марксизмом, климат, почва и другие элементы географической среды не могут играть решающей роли в общественном развитии; такой решающей силой является способ производства материальных благ.

Монтескье, приближаясь к истине, писал, что «законы находятся в очень тесном соотношении с теми способами, посредством которых народ добывает себе средства к жизни»¹⁵. Но под «способами добывания средств к жизни» он подразумевал охоту, скотоводство, земледелие, торговлю и т. п. Кроме того, сам способ добывания средств к существованию опять-таки выводил из географической среды.

Нельзя обойти молчанием тот факт, что у Монтескье не было единого социологического принципа. Если географическая среда играет, согласно Монтескье, решающую роль в общественной жизни отсталых народов, то такую же роль играют в жизни «цивилизованных народов» законодатель и законодательство. Здесь идеалистический характер социологических воззрений мыслителя обнаруживается с особой отчетливостью. Маркс писал о Ф. М. Идене, что, «стоя на точке зрения юридических иллюзий, он считает, что не закон есть продукт материальных производственных отношений, а, наоборот, производственные отношения суть продукт закона»¹⁶. Эти слова Маркса вскрывают также идеалистическую основу исторических и правовых взглядов Монтескье.

¹³ Монтескье Ш. О духе законов. СПб., 1900, с. 233.

¹⁴ Там же, с. 306.

¹⁵ Там же, с. 281.

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 629.

Было бы наивно требовать от Монтескье уразумения научных истин, которые могли быть и были открыты лишь в более позднюю историческую эпоху. Деятели прошлого, учит марксизм-ленинизм, нужно судить не по тому, что они не сумели сделать в сравнении со своими последователями, а по тому, что они осуществили в сравнении со своими предшественниками.

Если подойти к социологическим взглядам Монтескье с этой единственно правильной, исторической точки зрения, становится ясным все значение попыток автора работы «О духе законов» воспроизвести картину общественной жизни, не прибегая к теологическим объяснениям, его настойчивых стремлений раскрыть закономерный характер истории. Следует сказать, что учение Монтескье о решающей роли географической среды в общественной жизни, несмотря на идеалистическую и метафизическую природу этого учения, было вызвано все тем же желанием уйти от теологического, спиритуалистического толкования общественных явлений, объяснить их естественными причинами. Создавая свое учение о решающей роли географической среды в жизни людей, Монтескье был далек от мысли использовать эти идеи в тех целях, в которых их стали использовать идеологи империалистической буржуазии, геополитики, идеологи расизма.

Заслугой Монтескье в области социологии является то, что он одним из первых отказался от так называемого абстрактно-рационалистического метода; сторонники этого метода, не утруждая себя конкретным изучением исторических фактов, пытались чисто логическим путем сконструировать картину возникновения и развития человеческого общества. Хотя и сам Монтескье отдал некоторую дань абстрактному, внеисторическому взгляду на человека, из «неизменной» природы и потребностей которого рационалистическая социология пыталась вывести свои «вечные» и «всеобщие» законы, тем не менее характерным для него является стремление изучать человеческую историю на основании подлинных исторических фактов. Монтескье проявлял большой интерес к изучению экономических отношений.

Следует отметить, что представители более радикального направления во французском Просвещении — как, например, Гельвеций — весьма настороженно относились к идее законодательного развития исторического про-

цесса. Объяснялось это тем, что они отвергали всякие попытки увидеть в феодализме, в его возникновении и развитии что-нибудь закономерное и разумное.

Гельвеций не мог скрыть своего разочарования, видя, с какой обстоятельностью Монтескье изучает историю феодальных отношений и законов, стремясь показать необходимый характер их возникновения. Особое недовольство Гельвеция вызвали XXX и XXXI главы «О духе законов» («Теория феодальных законов франков в их отношении к установлению монархии» и «Теория феодального права франков по отношению к изменениям, последовавшим в их монархии»). Закрывающиеся в этих главах рассуждения Монтескье он воспринимает не только как констатацию исторических фактов, характеризующих становление феодальных правопорядков, но и как некое их оправдание.

Гельвеций отказывается видеть что-либо поучительное не только в законах о ленной зависимости, но и во всех правовых нормах феодального общества. Не без чувства раздражения он пишет Морену о Монтескье: «Какого дьявола он нам рассказывает относительно договора о ленных владениях (*traité de Fiefs*), чему он нас хочет этим обучить? Является ли это темой, которую мудрый и рассудительный ум должен был избрать для исследования? Какое законодательство можно извлечь из этого варварского хаоса законов, которые были установлены силой и почитаемы по невежеству и которые всегда будут противопоставляться разумному порядку вещей?»¹⁷ Это же обвинение Гельвеций бросает Монтескье, заявляя, что автор работы «О духе законов» приписывает феодальному миру разум и мудрость, которых этот мир в действительности лишен.

Нетрудно в приведенных рассуждениях заметить идеалистический характер исторических и правовых представлений Гельвеция. Он наивно противопоставляет правовые нормы насилию, будучи не в состоянии понять, что в любом классово антагонистическом обществе правовые нормы не могут не быть выражением классового насилия.

Столь же необоснованными являются упреки Гельвеция в адрес Монтескье за попытки последнего обнаружить необходимый, а следовательно, и разумный харак-

¹⁷ *Helvétius. Oeuvres complètes, t. III. Paris, 1818, p. 259.*

тер существовавших и существующих законов. Вряд ли следует специально оговаривать, что Монтескье, также стоявший на идеалистических позициях, был не в состоянии вскрыть реальные, материальные основы существования тех или иных взглядов. Но сама эта попытка отказаться от взгляда на образование законов как на нечто произвольное и случайное была правильна в основе своей и имела прогрессивный характер, содействовала выработке научного понимания истории.

Гельвеций в данном вопросе, бесспорно, отдавал дань распространенному среди просветителей заблуждению, согласно которому все прошлые тиранические формы правления и их законы являются результатом произвола и невежества и тем самым не заслуживают никакого внимания со стороны исследователя. Здесь отчетливо обнаруживался антиисторизм Гельвеция и других французских материалистов, которые, охваченные ненавистью к феодальным порядкам, «на средние века смотрели как на простой перерыв в ходе истории, вызванный тысячелетним всеобщим варварством»¹⁸.

Но в одном Гельвеций был решительно прав. Автор «О духе законов», рассматривая необходимый характер возникновения феодальных отношений и законов, не замечал или не хотел заметить, что в современных ему условиях эти отношения и законы столь же необходимым образом стали неразумными и поэтому должны быть устранены. И действительно, Монтескье не только не ополчался против прав и привилегий феодальной знати, но вслед за Локком пытался оправдать и узаконить их, правда ограничивая и уравнивая их правами и привилегиями народа, вернее сказать, буржуазии.

Как идеолог восходящей буржуазии, Монтескье был заинтересован в такой перестройке существующей государственной системы, которая могла бы стимулировать дальнейшее развитие промышленности и торговли, установить политические свободы. Он доказывал необходимость государственного строя, который был бы избавлен от феодальных ограничений, стеснявших свободу и предпринимательскую инициативу людей.

Существующие формы государственного правления Монтескье разделял на три группы: республику, монархию и деспотию. В деспотии, согласно автору «О духе

¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 287.

законов», господствующим принципом является страх; он пронизывает всю систему снизу доверху. В деспотическом государстве нет твердых законов, их заменяют воля и прихоть тирана. Здесь нет и не может быть прочной гарантии жизни и собственности подданных, последние лишены элементарных политических прав. Такой образ правления разлагает людей, делает их робкими и трусливыми, хитрыми и коварными, лживыми и жестокими, приучает к лести и низкопоклонству. Несмотря на свое отрицательное отношение к насильственному уничтожению существующих социально-политических организмов, Монтескье считал деспотизм противозаконным и полагал справедливым восстание поработенных против деспота. Обосновывая это положение, Монтескье писал: «...если государь, вместо того чтобы создать своим подданным счастливую жизнь, вздумает их угнетать или уничтожать, то повод к повиновению прекращается: их ничто больше не соединяет, ничто не призывает к нему, и они возвращаются к своей естественной свободе... неограниченная власть не может быть законной...»¹⁹

Монтескье пытался отделить монархическую форму правления от деспотизма, заявляя, что в условиях монархии хотя и управляет один, но управляет по существующим твердым законам. Согласно Монтескье, если принципом деспотии служит страх, то принцип монархии составляет честь. Маркс, опровергая эти заблуждения, писал: «Принцип монархии вообще — презираемый, презренный, обезчеловеченный человек; и Монтескье был совершенно неправ, когда объявил честь принципом монархии. Он старается выйти из затруднения, проводя различие между монархией, деспотией и тиранией, но все это — обозначения одного и того же понятия, в лучшем случае они указывают на различия в нравах при одном и том же принципе»²⁰.

Деспотии Монтескье противопоставлял республику, где, по его определению, господствует такой высший принцип политической добродетели, как патриотизм. По сравнению с другими формами правления демократическая республика с наибольшей полнотой обеспечивает свободу и равноправие большинства нации. Монтескье отвергал утверждения о том, будто народ не в со-

¹⁹ Монтескье Ш. Персидские письма, с. 220.

²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 374—375.

стоянии создать мудрое управление. «Народ, — писал он, — в высшей степени удачно избирает тех, кому он должен поручить часть своей власти... Если бы кто-либо усомнился в естественной способности народа распознавать достоинства избираемых им лиц, то пусть он бросит взгляд на непрерывный ряд поразительно удачных выборов, которые были произведены афинянами и римлянами и которые, конечно, невозможно объяснять случайностью»²¹.

Но, признав все преимущества демократической республики, Монтескье ошибочно заявлял, что такая форма правления пригодна лишь для государства с малой территорией. Практическому осуществлению строя демократической республики, согласно Монтескье, мешает также то обстоятельство, что политические добродетели, и в первую очередь готовность принести личные интересы в жертву обществу, утрачены в результате долгого господства деспотии. Монтескье защищал идею конституционной монархии — наиболее реальной, как ему казалось, для Франции и других стран. Соответственно своим умеренным социально-политическим взглядам он считал образцом английский общественный и государственный режим. Но надо сказать, что от взора Монтескье не ускользнули многие пороки английского государственного строя, в частности продажность, процветавшая в органах исполнительной власти²².

Опираясь в качестве образца на английскую государственную систему, Монтескье выдвинул теорию разделения законодательной, исполнительной и судебной власти. Он полагал, что независимость этих видов власти и взаимная их уравновешенность являются основой свободы и безопасности граждан. Разделение власти, конечно,

²¹ Монтескье Ш. Избранные произведения, с. 170.

²² Монтескье, идеализируя Англию как страну, где, по его мнению, в результате разделения законодательной, исполнительной и судебной власти достигнута высокая степень политической свободы, не закрывал глаза на пороки, способные со временем разрушить все здание английской государственной системы. Как в «Notes sur l'Angleterre», так и в работе «О духе законов» он сам указывал на причину, все больше и больше подтачивающую основы власти. «Все человеческое, — писал Монтескье, — имеет конец, и государство (Англия — Х. М.), о котором мы говорим, утратит свою свободу и погибнет, как погибли Рим, Лакедемон и Карфаген; погибнет оно тогда, когда законодательная власть окажется более испорченной, чем исполнительная» (см. Монтескье Ш. Избранные произведения, с. 300).

было шагом вперед по сравнению с феодально-абсолютистскими порядками, ибо шло по линии осуществления буржуазно-демократических преобразований. Но Монтескье явно переоценивал значение этого умеренного мероприятия. В действительности теория разделения власти у Монтескье выражала стремление к компромиссу между аристократией и буржуазией. В современных нам условиях существующее в США и других капиталистических странах формальное разделение законодательной, исполнительной и судебной власти ничуть не мешает им в полном единстве отстаивать интересы империалистической буржуазии.

Монтескье выступил со смелой для своего времени защитой свободы слова, печати, совести. Особенное возмущение вызвало у него навязывание людям тех или иных религиозных убеждений; он гневно отзывался о кровавом и позорном судилище католической церкви — инквизиции. Разоблачая чудовищное переплетение у инквизиторов-палачей кровожадности с изысканным лицемерием, Монтескье писал: «В своем приговоре они говорят ласковые слова людям, одетым в серную рубашку (на приговоренных к смерти на костре инквизиторы надевали рубашки, пропитанные серой. — Х. М.), и заверяют, что им очень досадно видеть их в такой плохой одежде, что они кротки, ужасаются крови и в отчаянии от того, что осудили их; но, чтобы утешиться, конфискуют в свою пользу все имущество этих несчастных»²³.

Гуманист Монтескье прославлял разум, его неисчерпаемые возможности, его призвание бороться за счастье и благоденствие людей. Мыслителю тяжело было смотреть, с какой яростью господствующие реакционные силы, и в первую очередь католическая церковь, пытались обуздать «мятежный разум», вступивший в противоречие с отжившим, неразумным строем. Обращаясь к инквизиторам, Монтескье писал: «...если когда-нибудь в будущем кто-либо осмелится утверждать, что в столетии, в котором мы живем, народы Европы были народами просвещенными, то ему укажут на вас в доказательство того, что они были варварами, и представление о вас будет такого рода, что покроет позором ваш век...»²⁴

²³ Монтескье Ш. Персидские письма, с. 66.

²⁴ Монтескье Ш. О духе законов, с. 473.

Будучи далеким от идеи имущественного равенства, Монтескье тем не менее считал важным устранение чрезмерного неравенства между людьми. Он, в частности, первым выдвинул требование обеспечить каждому человеку возможность зарабатывать на жизнь. На государстве, согласно Монтескье, «лежит долг обеспечить всем гражданам прочные средства к жизни, пищу, приличную одежду и род жизни, не вредящий здоровью»²⁵. Как ни утопично было это требование в условиях классово антагонистического общества, оно было продиктовано искренним гуманистическим чувством.

Руководимый гуманистическими стремлениями, Монтескье выразил свое отвращение к несправедливым, захватническим войнам, видя в них величайший бич человечества. Он не занимал абстрактно-пацифистской позиции: не отрицал войну в том случае, если она является единственным средством для народа отстоять свою жизнь перед лицом врага. Монтескье считал тяжким преступлением войны, предпринятые в целях грабежа и порабощения других народов, в целях удовлетворения властолюбия и тщеславия.

Горячее желание мира и дружбы между народами нашло свое отражение в социологическом учении французского мыслителя, который считал мир первым естественным законом человека.

Согласно Монтескье, прежде чем размышлять о начале своего бытия, человек, находясь в естественном состоянии, должен был подумать о сохранении своего существования. Он должен был чувствовать свою слабость и быть чрезвычайно робким и пугливым. Стремление напасть на другого человека должно было быть ему чуждым. «Отсюда, — заключает Монтескье, — мир является первым естественным законом человека»²⁶. Нетрудно видеть, что это исходное положение Монтескье диаметрально противоположно утверждению Гоббса о том, что в естественном состоянии «человек человеку — волк» и первым законом является не мир, а «война всех против всех». «Желание властвовать друг над другом, которое Гоббс приписывает первобытным людям, — пишет Монтескье, — не может быть оправдано рассуждением. Идея власти и господства до того сложна и зави-

²⁵ Там же, с. 439.

²⁶ Монтескье Ш. Избранные произведения, с. 166.

сит от такого множества других идей, что не может быть первой по времени идеей человека»²⁷.

Конечно, аргументация **Монтескье** наивна и не выдерживает научной критики. Но нельзя не заметить его искреннее стремление найти естественные основания для защиты идеи мира между народами.

Догадываясь, что в современных ему социальных условиях возможность упразднения войн исключена, **Монтескье** мечтал о средствах, которые позволили бы сделать войны менее частыми и менее кровопролитными. Он уповал на международное право, требовал свято соблюдать заключенные между странами договоры. В книге «О духе законов» содержится такое определение целей международного права: «Международное право, естественно, основывается на том принципе, согласно которому различные народы должны во время мира делать друг другу как можно более добра... не нарушая при этом своих истинных интересов»²⁸. Огромное значение для сохранения мира между различными странами **Монтескье** придавал укреплению торговых связей. «Естественное действие торговли, — писал он, — склонять людей к миру»²⁹.

С величайшей тревогой **Монтескье** отзывался о развитии вооружений и никогда не терял благородной веры в разум, совесть и гуманистические стремления народов. В «Персидских письмах» имеются строки, которые перекликаются с мыслями и чувствами миллионов людей в наши дни. В 106-м письме мы читаем: «Ты говоришь, что боишься, как бы не изобрели какого-нибудь еще более жестокого, чем теперешний, способа истребления. Нет. Если бы обнаружилось такое роковое открытие, оно вскоре было бы запрещено человеческим правом, и единодушное соглашение народов похоронило бы его»³⁰.

Таков был **Монтескье** — гуманист, передовой мыслитель, полный уважения к человеку, к его разуму, к его личному достоинству, озабоченный судьбами человечества, его безопасностью, его завтрашним днем. Ограниченный уровнем знаний своей эпохи, предрассудками класса, интересы которого он выражал, **Монтескье**, есте-

²⁷ *Монтескье Ш.* О духе законов, с. 9.

²⁸ Там же, с. 10.

²⁹ Там же, с. 325.

³⁰ *Монтескье Ш.* Персидские письма, с. 224.

ственно, не мог видеть истинного пути, ведущего к избавлению человечества от всех порабоствовавших его сил. Но он был в числе тех, кто выступил против отжившего феодального мира. Он стал одним из ветеранов переворота в философии, предшествовавшего политическому перевороту 1789 года.

Учение Монтескье не стало последним словом французского Просвещения XVIII века. Вслед за ним пришли люди, которые выражали умонастроения более радикальных кругов французской предреволюционной буржуазии и мелкой буржуазии. Их уже во многом не удовлетворяла критика старого порядка, данная в трудах «президента парламента», как они величали Монтескье. Они были недовольны автором книги «О духе законов» за то, что он не осмелился выдвинуть требование полного упразднения феодально-сословного деления общества, окончательного уничтожения всех прав и привилегий феодалов, за то, что он не отмежевался от всякой религии — и традиционной и деистической. И все же они высоко ценили Монтескье; он оставался учителем, овеянным славой, в глазах целого поколения замечательных мыслителей. Влияние идей Монтескье распространялось за пределы Франции. Его политические и правовые взгляды сыграли свою роль при выработке конституций США и других буржуазных государств.

Реакционные круги неоднократно делали попытки использовать в своих целях слабые и ошибочные стороны учения Монтескье. Такие попытки делаются и в наше время, но они успеха иметь не могут. Историческое значение и величие Монтескье заключается в тех его идеях, которые были рождены дыханием надвигавшейся революции и служили ей. Монтескье прославлял патриотизм, провозгласив его высшей политической добродетелью. Горячо любя свою родину, заботясь о ее могуществе и процветании, он был проникнут глубоким уважением ко всем народам и выступал глашатаем мира между ними. Все претензии реакционеров считать Монтескье «своим» безосновательны. Славное наследие создателя «О духе законов» принадлежит передовому человечеству.



Вольтер

Вольтер вступил на путь борьбы против деспотизма и фанатизма в тот период, когда революционные силы во Франции находились на начальных стадиях своего формирования и развития. Он осмелился бросить вызов мрачной феодальной действительности, феодально-клерикальному мировоззрению, нелепому господствующему общественному порядку, его институтам, его этическим нормам и литературным вкусам. «Каким же оружием он воевал?» — вопрошал Гюго. — «Оружием, в котором сочетаются легкость ветра и мощь грома, — пером»¹.

Высокоодаренный, универсально образованный, воинственный, Вольтер был призван стать и стал одним из крупнейших авторитетов французского Просвещения. «Его имя, — писал Дидро, — почитается во всех странах и будет жить во все века»².

¹ *Вольтер. Бог и люди*, т. I. М., 1961, с. 9.

² *Дидро Д. Собр. соч.*, т. IX. М.—Л., 1940, с. 506.

О Вольтере существует обширная литература. Его жизни, деятельности, различным сторонам интеллектуального творчества посвящены многочисленные исследования, написанные, естественно, с различных мировоззренческих позиций, обладающие различным научным потенциалом, преследующие порой взаимоисключающие цели.

В настоящем очерке из многогранной деятельности Вольтера мы выделим лишь некоторые аспекты его талантливой критики религии и церкви. Этот выбор, ничуть не принижая исторического значения трудов Вольтера, посвященных вопросам философии, этики, эстетики, литературного творчества, истории и т. д., продиктован тем соображением, что во всех вольтеровских трудах лейтмотивом было и остается развенчание официальной религии и церкви. Это и понятно: тот, кто пытался атаковать господствующие социально-экономические и политические отношения, господствующий образ жизни, тот не мог не поднять руку на религию, которая освящала и увековечивала королевскую власть, господствующие формы собственности и эксплуатации, феодальные представления о добре и зле, о низком и возвышенном, о прекрасном и уродливом. Религия сковывала активность поработанных и униженных, воспитывала их в духе беспрекословного подчинения богоустановленным порядкам в ожидании загробного воздаяния за образцовое христианское поведение.

В этих условиях каждый, кто искренне стремился к преобразованию жизни на новых началах, должен был стремиться подорвать авторитет господствующей церкви, ее богословские догмы, «богоустановленные» нормы поведения людей, очистить их сознание от религиозных заблуждений. Вот почему и на более ранних ступенях общественного развития, и в условиях XVII—XVIII веков всякое общественное движение, заостренное против феодально-абсолютистского поработнения, с той или иной последовательностью и радикальностью сталкивалось с религией и официальной церковью.

В схватке с религиозным мракобесием Вольтер обнаружил свои незаурядные дарования, обширные знания, свой неугомонный темперамент, поразительный талант осмеять все нелепое и фальшивое и тем самым сразить их. Выражая умонастроение умеренных кругов антифеодальной коалиции, Вольтер, как увидим ниже, воз-

держался от последовательного атеизма. Больше того, во «имя порядка» он хотел бы сохранить для простого люда веру в карающего за порок и вознаграждающего за добродетель бога. Но эти непоследовательности в борьбе против религии, эти душеспасительные оговорки не могли ввести и не вводили в заблуждение ни врагов, ни друзей Вольтера. Вряд ли кто-нибудь принимал всерьез полуреверансы богоборца Вольтера в сторону «справедливого бога», гаранта человеческой нравственности.

В тех исторических условиях важно было осмеять господствующую религию с ее традиционным богом в трех лицах, с ее догмами и предписаниями, с ее противоречивой и лицемерной моралью. Задача заключалась в том, чтобы показать истинное лицо христианской церкви, ее прелатов, разоблачить их роль в охране и освящении власти крупных и менее крупных деспотов. Решению этой кардинальной задачи Вольтер отдавал свои неиссякаемые силы. Что касается отмеченных нами противоречий, непоследовательностей Вольтера, то они, конечно, не могут быть сброшены со счетов, но не эти деистические, «богостроительские» рассуждения определяют историческую роль Вольтера, его место в подготовке штурма Бастилии.

«Борьба Вольтера против религиозных суеверий и предрассудков, — писал академик В. П. Волгин, — борьба, к которой в течение десятилетий было приковано внимание всех передовых людей его времени, — имела совершенно исключительное значение для дела освобождения человеческой мысли от устарелого строя идей, всеми мерами защищавшего свой былой авторитет. Эта борьба имела также большое значение для подготовки освобождения человечества от устарелого, но упорно отстаивавшего свое господство строя общественных отношений»³.

Для ясного понимания основных линий вольтеровской критики религии и церкви необходимо хотя бы кратко охарактеризовать исходные философские позиции французского мыслителя.

В книге «Вольтер и философия французского Просвещения XVIII века»⁴ проф. В. Н. Кузнецов уделил зна-

³ Волгин В. П. Историческое значение Вольтера. — *Вольтер*. Статьи и материалы. М.—Л., 1948, с. 30.

⁴ См. Кузнецов В. Н. Вольтер и философия французского Просвещения XVIII века. М., 1965.

чительное место освещению вклада Вольтера в развитие философской мысли Франции XVIII века. Автор книги прав, когда отвергает попытки ряда западных ученых поставить под сомнение заслуги Вольтера в развитии философии.

Достаточно самостоятельно Вольтер одним из первых попытался связать воедино передовую философскую мысль Франции и Англии конца XVII и начала XVIII века. Вольтер взял на вооружение, углубил и развил бейлевский скептицизм, заострил его против религиозно-догматического мышления. Вспомним, что Маркс констатировал значительную роль Пьера Бейля в идейной подготовке французского Просвещения. Маркс писал о Бейле, что он «разрушил метафизику с помощью скептицизма, подготовив тем самым почву для усвоения материализма и философии здравого смысла во Франции»⁵.

Скептицизм стал идейным оружием Вольтера для того, чтобы поставить под сомнение религиозные догмы, заставить усомниться в них, чтобы вслед за этим прийти к полному отрицанию всех сверхъестественных явлений, не согласующихся с разумом и опытом людей. Следует отметить, что скептицизм не слился у Вольтера с агностицизмом, с принципиальным отрицанием возможности познания сущности вещей.

Вольтер выступил против дедуктивно-рационалистического метода познания. В этом вопросе он должен был разойтись и разошелся со Спинозой, Мальбраншем и другими, которые в той или иной форме игнорировали чувственное познание в теоретическом осмыслении мира. Симпатии Вольтера оказались на стороне сенсуализма Локка. Вольтер много сделал для перенесения локковского сенсуализма во Францию. Элементы декартовского рационализма оставались в философских воззрениях Вольтера, но они, конечно, не могли быть унаследованы французским материализмом XVIII века. Последний перенял не декартовский рационализм, а физику Декарта, соединив ее с критически освоенным наследием Локка.

Появившиеся в 1734 году «Философские письма» Вольтера произвели огромное впечатление на современников и содействовали росту оппозиционных настроений

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 141.

во Франции. В этих «Письмах», рассказывая своим соотечественникам о передовых по сравнению с французскими социальных порядках и политических учреждениях Англии, Вольтер выступал против деспотической власти, против феодально-сословного неравенства, нетерпимости и религиозных гонений, практиковавшихся в то время на его родине.

Опираясь на учение об ощущениях как первом источнике познания, Вольтер дал весьма доходчивую критику картезианского учения о врожденных идеях. Как деревья, утверждал он, не выходят из-под земли, покрытые листьями и плодами, точно так же и идеи не даны человеку в готовом виде. Разум вырабатывает идеи, и в этом процессе образования идей существенную роль играют ощущения, чувственные данные.

Говоря об ощущениях как первом источнике познания, Вольтер в процессе уточнения своих философских позиций решительно отверг берклианский субъективный идеализм с его попытками отрицать реальное, объективное существование вещей, превратить человеческое сознание в творца вещей, явлений. Осмеивая субъективный идеализм Беркли, Вольтер писал: «Если, к примеру, упавший камень ломает нам плечо, то, видимо, очень трудно допустить, что это произошло благодаря усилию памяти»⁶. Отметим также, что критика берклианского идеализма, как и объективного идеализма Платона, составила сильную материалистическую струю в философии Вольтера, который, однако, не избавился от деизма, если так можно сказать — от деизма умеренного толка.

В духе сенсуализма Вольтер отверг субстанциональность души. Душа не есть самостоятельное и независимое начало. Она обозначает не более как мыслительную способность человека. Почему не считать мышление свойством материи, спрашивает Вольтер и отвечает: «Сказать, что бог не может сделать материю мыслящей, — это значит сказать самую нагло бессмысленную вещь, которую когда-либо осмеливались произнести в привилегированных школах безумия»⁷.

Таким образом, хотя и под прикрытием теологических фраз, Вольтер пытается перебросить мост между материей и мышлением и решить вопрос в монистическом

⁶ *Voltaire. Oeuvres complètes*, t. 6. Paris, 1843, p. 63.

⁷ *Вольтер. Бог и люди*, т. II. М., 1961, с. 144.

плане. Он заявляет: «Я — тело, я мыслю». Это был бесспорный шаг в сторону материализма.

Отстаивая взгляд, согласно которому дух является свойством материи, Вольтер наносил серьезный удар по картезианской метафизике и метафизике вообще и подрывал традиционное религиозное учение о бессмертии души и о загробном воздаянии, ибо если душа есть свойство материи, то отсюда следует, что с гибелью той или иной конкретной формы материи погибает и ее свойство — душа. Эти рассуждения послужат для Вольтера философской платформой неотразимых атак против религиозного принижения земной жизни, против совокупности господствовавших религиозных догм, приспособленных к тому, чтобы посулами райского блаженства и угрозами адских мук держать в узде поработенный народ, укреплять власть деспотов.

Огромное значение имела популяризация Вольтером во Франции индуктивного метода материалиста Бэкона и физики Ньютона. Отвергая бесплодную, обанкротившуюся схоластику, Вольтер выступил горячим сторонником опытного познания. Он писал, что не может сделать ничего другого, как только прибегнуть к анализу, который есть палка, данная природой слепому. Нужно исследовать все, часть за частью, и тогда будет видно, можно ли потом судить о целом.

В последующих произведениях Вольтер усилил натиск на все прогнившее здание феодализма, на деспотическую власть, на религиозное мировоззрение, но, подобно Монтескье, в поисках политического идеала не пошел дальше концепции «просвещенного государя», не утратил иллюзий о возможности в условиях дореволюционной Франции утвердить буржуазные порядки путем компромисса с аристократией, путем мирных реформ. Он считал республиканскую форму правления нереальной для Франции и связывал осуществление своих идеалов, как и многие другие просветители, с восшествием на престол «добродетельного и просвещенного» монарха-философа.

Дидро, Гельвеций, Гольбах и другие французские материалисты и атеисты пошли много дальше Вольтера, критиковали его и сами выслушивали критику «фернейского патриарха», но никогда не утрачивали чувство глубокого уважения к нему, рады были сотрудничать с ним во имя осуществления общих идеалов. Дидро при-

давал исключительное значение тому, что Вольтер был деятельным участником знаменитой «Энциклопедии». Он писал Вольтеру: «Хочу ли я статей от Вас, милостивый государь и дорогой учитель, разве может быть сомнение в этом? Разве не нужно было бы совершить поездку в Женеву и на коленях вымаливать их у Вас, если бы их можно было получить только такой ценою? Выбирайте, пишите, присылайте, присылайте часто»⁸.

Расходясь с Вольтером по ряду политических и философских вопросов, Дидро и его единомышленники ценили своего старшего товарища и учителя не только за прежние заслуги перед разумом и свободой. Они отлично осознавали, какой огромный интеллектуальный и моральный потенциал таился в Вольтере, какое исключительное значение имеют его труды, его имя, его неукротимая воля в борьбе против деспотизма, многоликого социального зла. Дидро и его друзья отдавали себе отчет в том, как много сделал и способен еще сделать Вольтер для осуществления идеалов передовых людей Франции в их борьбе за разумный и справедливый порядок, за восхождение человеческого общества на высшую ступень. Эту неугасаемую ненависть к обману и насилию друзья Вольтера обнаруживали во всех его трудах, посвященных как современности, так и прошлой истории.

Любопытный факт: прочитав «Всеобщую историю» Вольтера, Дидро взволнованно писал автору: «Что за произведение! Вы точно стоите в нем над земным шаром, вращающимся под Вашими стопами, и вытаскиваете за волосы, по мере того как они показываются, знаменитых разбойников, потрясавших землю, показываете их разоблаченными и обнаженными, выжигаете у них на лбах раскаленным железом позорные клейма и навсегда погружаете их в болото срама. Другие историки рассказывают нам факты для того, чтобы эти факты стали нам известны. Вы же сообщаете их нам, чтобы зажечь в нашей душе негодование против лжи, невежества, лицемерия, предрассудков, фанатизма, тирании, и это негодование остается, когда факты уже изгладились из памяти»⁹.

Однако в мировоззрении Вольтера были и слабые стороны.

⁸ Дидро Д. Собр. соч., т. IX, с. 484—485.

⁹ Там же, с. 488—489.

Прежде всего Вольтер не освободился полностью от идеи бога. Конечно, это не бог Ветхого завета или какой-нибудь другой традиционной религии. Вольтеровский бог рожден сложными, противоречивыми философскими размышлениями, желанием объяснить возникновение природы и общества, их спонтанное развитие, осмыслить закономерности их существования и становления. Видимо, особую трудность для Вольтера (и не только для него) представлял принцип целесообразности: как возможно без разумного творца объяснить закономерное движение планет, возникновение мыслящего существа — человека, удивительную организацию его мозга и т. п.?

Современники Вольтера — материалисты и идеалисты полагали, что труднообъяснимые явления не должны заставлять человека усомниться в силе своего разума и прибегать к темным, сверхъестественным причинам, чтобы объяснить сложные, не разгаданные еще явления. То, что не объяснено наукой сегодня, будет объяснено в последующем ее развитии. Важно, желая познать тайны бытия, не выходить за пределы материального мира, не апеллировать к надприродным, мистическим силам. Этот обоснованный познавательный оптимизм не полностью разделялся Вольтером.

Будучи не в состоянии опровергнуть телеологическое доказательство бытия бога, Вольтер был вынужден допустить его существование. Этот бог не творит материальный мир. Он существует извечно. Вольтеровский деистический бог лишь упорядочивает материальное бытие. «Мой разум, — писал Вольтер, — доказывает мне, что есть существо, упорядочившее материю вселенной; но один разум не способен мне доказать, что оно создало эту материю, извлекло ее из небытия. Все мудрецы древнего мира без исключения считали, что материя вечна и существует сама по себе. Все, что я могу сделать без помощи озарения свыше, — это верить, что бог нашей вселенной тоже вечен и существует сам по себе; бог и материя существуют по природе вещей...»¹⁰ Итак, бог не является творцом материи; бог и материя вечно существуют; бог лишь вносит определенный порядок в материальный мир. Вольтер не берет на себя доказательство существования бога, но верит, что он существует.

¹⁰ Вольтер. Бог и люди, т. II, с. 99.

Усилиями Вольтера бог из создателя мира низведен до силы, которая вносит порядок в этот мир. Но если миром управляет бог, то это управление по меньшей мере должно быть сколько-нибудь разумным и справедливым. Некоторое время Вольтер увлекался лейбницевской «предустановленной гармонией»: все, что происходит в мире, — к добру. Но вскоре Вольтер понял абсурдность восхищения разумом и предусмотрительностью мудрого и справедливого управителя мира. В «Кандиде» он зло осмеял идею «предустановленной гармонии».

Может возникнуть вопрос: какие обязанности сохранялись у вольтеровского бога после выяснения несостоятельности попыток приписать ему роль мудрого управителя миром? Вольтер еще раз должен был убедиться в невозможности научного обоснования идеи бога. Желая — по своеобразной инерции мысли — сохранить идею бога, он попытался оправдать его существование практическими нравственными и правовыми соображениями: бог нужен для того, чтобы сыграть роль сдерживающего людей начала. Карающий и вознаграждающий бог заставит людей уважать и сохранять законы человеческого общежития. Вольтер не скрывал, что этот бог особо нужен для обуздания социальных низов и беззастенчивых деспотических владык.

Оставалось невыясненным, почему бог, оказавшийся неспособным мудро управлять вселенной, сумеет успешно справиться с задачей познания и воздаяния за добро и зло?

Трудно не заметить, что все аргументы Вольтера против христианского бога, рая и ада разрушали богостроительские сооружения самого Вольтера. Специфический деизм Вольтера, бесспорно, вступал в кричащее противоречие с его в целом светским мировоззрением, со многими его материалистическими и атеистическими идеями. При этом необходимо помнить, что очень часто реверансы Вольтера в сторону бога носили тактический характер. Вольтер не считал себя в полной безопасности, старался маневрировать, даже лукавить в своих рассуждениях о «всевышнем», маскироваться, прибегать временами к взаимоисключающим утверждениям о боге, его сущности, о его предназначениях и т. п.

В статье «Запрещение «Leipziger Allgemeine Zeitung»» Маркс воспроизводил вынужденные уловки атеистов, чтобы обмануть бдительность власть имущих: Он писал:

«В Риме запрещено печатать коран. Один хитрый итальянец нашел, однако, выход из положения. Он издал *опровержение* корана, т. е. книгу, которая в заглавном листе носила название «Опровержение корана», а дальше представляла собой простое воспроизведение корана. А разве не прибегали все еретики к подобной уловке? Разве не был сожжен Ванини несмотря на то, что он в своем «Театре мира», провозглашая атеизм, весьма старательно и красноречиво развивает при этом все аргументы, говорящие против атеизма? А разве Вольтер в своей книге «Библия, получившая, наконец, объяснение» не проповедует в тексте безверие, а в примечаниях защищает религию, — и верил ли кто-нибудь в очистительную силу этих примечаний?»¹¹

Вряд ли туманный, неопределенный, противоречивый и безликий деистический бог Вольтера увеличил хотя бы на одного человека число верующих, но число действий определенно увеличил.

Подчеркнем еще раз ту мысль, что величие и призвание Вольтера заключались, конечно, не в его рассуждениях о худосочном «моральном боге», не в деизме, а в сокрушительной критике господствующих религии и церкви. Под неотразимыми ударами Вольтера наряду с деспотизмом и феодальной системой оказались официальная религия и церковь, которые в течение веков именем бога освящали самые жестокие, антигуманные общественные порядки, самые бесчеловечные режимы.

Во времена Вольтера церковь пыталась спасти абсолютизм и феодализм, охваченные глубоким кризисом, ссылками на догматы веры, угрозами адских наказаний. Девиз Вольтера «Раздавите гадину!» был гневным призывом развенчать господствующую церковь, ее власть, ее права на обман и порабощение огромного числа людей с помощью религиозных вымыслов. Важнейшей своей задачей Вольтер считал систематическое разоблачение христианства, всех традиционных религий, обнаружение их антинаучных, софистических основ, несовместимости религиозных поучений с правдой и моралью.

Вольтер вдохновлял передовые силы во Франции и за ее пределами, своим творчеством, своим растущим авторитетом приводил в содрогание силы реакции и тьмы. Он воспроизводил кровавую летопись истории христи-

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 178.

анского фанатизма, рыцарей «святой» инквизиции, которые, вооружившись догмами христианства, огнем и мечом истребляли инакомыслящих, выдающихся людей науки. И это делалось святошами, которые не уставали лицемерно прославлять любовь человека к человеку, непротивление злу насилием, все варианты слащавого и лживого религиозного гуманизма.

Вольтер воспроизвел слова и дела руководителей религиозных организаций, которые принимали участие в межгосударственных войнах, в истреблении иноверцев, в уничтожении их городов и сел именем любвеобильного Христа. Он проявил личное мужество в защите современных ему жертв религиозного мракобесия и жестокости. Так, усилиями Вольтера посмертно был оправдан протестант Калас, ложно обвиненный фанатиками-католиками в убийстве своего сына, желавшего будто бы перейти в католицизм. Точно так же Вольтеру удалось добиться посмертного оправдания офицера де Лаббара, также ложно обвиненного в богохульстве и сожженного на костре. Характерный факт: вместе с Лаббаром был сожжен один экземпляр «Философского словаря» Вольтера.

«С религией, — писал Вольтер, — случилось то же самое, что и с нашим франкмасонством: повсюду в ее основе оказались самые экстравагантные церемонии. Добавьте к странностям всех этих организаций предвзятое отношение к инакомыслящим, чувство ненависти, мстительности; прибавьте сюда еще ненасытную жадность, фанатизм, затмевающий разум, жестокость, уничтожающую всякое сострадание, и вы получите еще далеко не полную картину зла, которое религиозные объединения принесли на землю»¹². Не трудно заметить, что Вольтер эту обобщенную характеристику дает не только христианству, но и религии вообще.

На страницах многочисленных трудов Вольтер воспроизводит злодеяния религиозных организаций против народов, рассказывает о вопиющих нарушениях элементарных норм нравственности крупными и мелкими религиозными деятелями церкви, об их алчности, стремлении приумножить богатства духовного сословия, его верхушки всеми возможными средствами: захватом чужой собственности, подлогами, обманом, клятвопреступлениями

¹² *Вольтер. Бог и люди*, т. I, с. 110.

и т. п. Не ускользнул от зоркого взора Вольтера нравственный облик отцов церкви, их, мягко выражаясь, «свободные нравы». Люди, призывавшие к аскетическим нравам, к самоотречению, к целомудрию и т. п., сами не в меру ретиво наслаждались земной жизнью.

Но может быть, все сказанное свидетельствует лишь о том, что какая-то часть духовенства отступает от предписаний своей религии (в данном случае от христианства), от ее сущности, догм и канонов? Нет, Вольтер критикует саму религию, ее исходные принципы — несуразные, алогичные, способные оправдать любое поведение.

Вольтер уделил много внимания Ветхому завету для вопроизведения облика библейского бога, этого странного, алогичного существа, который противоречит себе на каждом шагу. Этот всемогущий, всезнающий, всеблагой бог обнаруживает то и дело свою слабость и беспомощность, свою неосведомленность и отсутствие дара предвидения, а заодно и злобу, мстительность. Творя мир, он удивляется и восхищается своим мастерством, своей удачей. Вот он создает первых людей, помещает их в рай, а затем заставляет змею внушить им сорвать запретное яблоко, совершить первородный грех. Через какой-то отрезок времени он посылает своего сына Христа, чтобы смертью последнего искупить этот грех. И далее все в том же духе. Непонятно, для чего нужно всемогущему, всезнающему и доброму богу пробавляться этими интригами!

Шаг за шагом Вольтер осмеивает действия не только взбалмошного библейского бога, но и других персонажей Ветхого завета: их приключения, их решения и поступки, которые не отличаются ни умом, ни порядочностью. Всемогущий и всезнающий ветхозаветный бог оказывается не в состоянии предвидеть и предотвратить порочные, с его точки зрения, людские дела и в порыве гнева идет на то, чтобы утопить весь род людской, делая исключение лишь для семьи Ноя. Проходит время, и размножившиеся потомки Ноя берутся выстроить вавилонскую башню, чтобы войти в соприкосновение с небом. Эта затея не нравится богу, и он смешивает языки строителей башни, чтобы помешать им в достижении их цели. Но ведь бог был в состоянии с самого начала помешать возникновению самой идеи людей о башне и о достижении неба!

Сочтя достаточными и приведенных им многочисленных примеров деятельности противоречивого и капризного библейского бога, Вольтер замечает: «Я никогда не кончил бы, если бы стал подробно пересказывать всю невероятную чушь, которой заполнены страницы этой книги. Здравый смысл никогда не подвергался нападению более беззастенчивому и более яростному! И так от начала и до конца весь Ветхий завет, этот родитель Нового завета. . .»¹³

Анализируя содержание Ветхого завета, Вольтер дал острую критику иудаизма, его догм, его морального кодекса. Достаточно отчетливо Вольтер констатировал, что Ветхий завет выступает совокупностью противоречивых народных сказаний и верований, является фольклорным творчеством многообразных племен, стоявших на достаточно низкой ступени общественного развития. Конечно, была сделана попытка привести позднее в какой-то порядок и последовательность эти верования и сказания, создать более или менее единый сюжет, снабдить хаос библейских сказаний какой-то логикой. Но этого не получилось. Логика обрывается на каждом шагу. Ценной была также констатация Вольтером такого факта, что многие библейские сюжеты и персонажи с теми или иными вариациями встречаются в предшествующих религиозных учениях.

Вольтер, ссылаясь на исследования своих предшественников — критиков христианства, констатирует кричащие противоречия в Ветхом завете. Он справедливо отстаивал версию о мифичности Моисея. «В Библии, — писал Вольтер, — нет ни одной страницы, которая не грешила бы против географии, хронологии, естественных законов, истории, против здравого смысла, против чести, стыда и совести»¹⁴. Для большей доказательности он выстроил в две колонки сообщения из древнегреческих источников и из Библии. Было неоспоримо, что с теми или иными изменениями и отклонениями библейские констатации повторяют древнегреческие. Это давало основание Вольтеру констатировать: «Если бы кто захотел взять на себя труд сравнить все события мифологии и истории древних греков, он бы удивился, не найдя в иудейской книге ни одной страницы, которая не была

¹³ Там же, с. 299.

¹⁴ Там же, с. 176.

бы плагиатом»¹⁵. Вольтер, конечно, впадал в некоторые преувеличения, но основная его мысль о заимствованиях у греков верна.

С не меньшим успехом Вольтер продемонстрировал кричащие противоречия в текстах Нового завета, в так называемых канонических евангелиях. Можно с уверенностью сказать, что Вольтер явился одним из предшественников того направления в религиоведении, которое выступило с отрицанием исторического существования Христа и обосновало идею его мифичности.

В работе «Важное исследование милорда Болингброка, написанное в конце 1736 г.», в главах, посвященных личности Христа и христианству, Вольтер признает, что христианская религия, конечно, должна была иметь своего основоположника или основоположников. Но ими могли быть не «сыновья бога», не сверхъестественные существа, а люди, возможно даже один человек, который выразил изменения в религиозном сознании той или иной этнической общности, разочарование в старых богах, поиски новых форм выражения религиозных исканий, новых фантастических идей о настоящем и будущем. Христианство, как и все другие религии, утверждает Вольтер, создавали не боги, а люди в соответствии с условиями места и времени, с использованием религиозного наследия прошлого. Такое понимание вопроса укладывается в границы здравого смысла и подтверждается историческими фактами. Что касается новозаветного Христа, бога и сына бога, совершившего бесподобные чудеса, умершего на кресте, чтобы воскреснуть через сорок дней, и т. п., то такого Христа в реальной действительности не существовало, он — плод религиозной фантазии, новый вариант древневосточных сказаний об умирающих и воскресающих богах.

Вольтер ссылался на тот факт, что историки, описывавшие даже малозначительные исторические события в Иудее I века н. э., ни словом не упомянули о Христе, о его удивительных деяниях, которые не могли пройти незамеченными. «Знаменитый писатель, — отмечает Вольтер, — родившийся вскоре после смерти Иисуса и который, если верить святому Иринею, должен был быть его современником, иными словами, Иосиф Флавий, близкий родственник жены Ирода, сын жреца, должен

¹⁵ Там же, с. 190.

был знать Иисуса. Он не впадает в заблуждения тех, кто поносил Иисуса, не принадлежит к тем, кто рассыпался в обильных похвалах ему; он ничего о нем не говорит. В настоящее время доказано, что те пять или шесть строк, которые приписывают Иосифу об Иисусе, вписаны довольно неудачно, что это подлог, так как, если бы Иосиф действительно верил, что Иисус — мессия, он написал бы о нем во сто раз больше, а, признавая его мессией, стал бы его последователем»¹⁶. Вольтер констатирует, что Юст из Тивериады, Филон и другие историки рассматриваемого периода также молчат о Христе-мессии, о его чудесах, о его казни и т. п.

Как было отмечено выше, отвергая Христа — бога, чудотворца, Вольтер допускал существование реального создателя или создателей христианского учения, основателей и проповедников нового религиозного течения мысли.

Вольтеру, естественно, не удалось обнаружить социально-экономические, политические и идеологические предпосылки возникновения новой религии — христианства, объяснить ее сравнительно быстрое распространение и превращение в господствующую религию во многих странах мира. И тем не менее Вольтер догадывался, что возникновение и распространение новой религии было связано с какими-то реальными причинами, должно было выражать какие-то реально назревшие чаяния и ожидания огромной массы людей.

Есть некоторые основания полагать, что, отвергая все сверхъестественное, вымышленное, фантастическое в возникновении и распространении христианства, Вольтер догадывался, что последнее на ранних ступенях своего формирования выразило настроения наиболее поработанных социальных слоев в период римского господства, их стремление с помощью небесного «спасителя» избавиться от социального и иноземного гнета.

Видимо, эти обстоятельства предопределили некоторые симпатии Вольтера к первоначальному христианству, к социально-политическим мыслям и чувствам, которые оно выражало. Так, говоря о причинах успеха первоначального христианства, Вольтер отмечает тягу угнетенных к свободе. «Прежде всего, — пишет Вольтер, — руководители нарождавшегося движения изложили пе-

¹⁶ Там же, с. 193.

ред своей паствой идею той естественной свободы, которая дорога каждому человеку и которую боготворят даже самые последние люди. Вы, божьи избранники, уверяли эти руководители, вы будете служить только богу, вы не унижитесь до того, чтобы судиться в римских трибуналах, и разбирать ваши тяжбы будем мы, ваши братья»¹⁷.

Эти и исходные рассуждения Вольтера о причинах возникновения христианства, бесспорно, представляют интерес, но они не сложились в сколько-нибудь научно обоснованную концепцию возникновения христианства. Последовательно научную концепцию невозможно было создать с позиций идеалистического понимания истории; Вольтер же не вышел за его пределы.

Вернемся, однако, к характеристике первоначального христианства. Хорошо понимая, что новая религия возникла в социальных низах, Вольтер констатировал наличие в ней некоторых гуманистических, свободолобивых идей и настроений. Но со временем христианство, ставшее господствующей религией во многих странах, превратилось в инструмент духовного порабощения народа. Оно было использовано для обоснования различных форм политического и духовного насилия, для обоснования правомерности тирании, для разжигания человеконенавистнического фанатизма, для натравливания одного народа на другой.

В канонических евангелиях, неоднократно указывал Вольтер, Христос не только проповедует любовь человека к человеку, не только призывает ко всеобщей любви, исключает насилие во взаимоотношениях людей, учит побеждать покорностью и т. п., но, вступая в кричащее противоречие со своими медоточивыми проповедями и призывами, Христос одновременно отчетливо дает знать, что он принес не мир, а меч. Это противоречивое сочетание принципа любви и покорности с принципом насилия постоянно используется церковниками: покорность для порабощенных и меч для господ-покорителей.

Христианство было оружием порабощения огромного числа людей; оно сковывало развитие науки и культуры, в меру своих возможностей задерживало исторический прогресс — таков заключительный вывод Вольтера!

¹⁷ Там же, с. 73.

Этот вывод касался не только христианства, но и всех без исключения религиозных систем.

Если не придавать большого значения достаточно неопределенным деистическим оговоркам Вольтера, то есть основание утверждать, что он много сделал для того, чтобы изгнать мысль о сверхъестественных, религиозно-мистических началах в объяснении явлений природы. Он много потрудился над тем, чтобы сделать со временем аксиоматическим положение, согласно которому органического единства материи и движения достаточно, чтобы шаг за шагом расшифровывать все тайны и загадки природы с позиций человеческого разума и опыта.

Но стремление изгнать мысль о таинственном, мистическом, иррациональном не могло, естественно, ограничиться природой. Нужно было избавиться от религии и мистики и саму человеческую историю, объяснить все важные и менее важные события в жизни человечества естественными причинами. Следует отдать должное Вольтеру: значителен его вклад в процесс демистификации общественных явлений. «Если первенство чего-нибудь да стоит, — писал Пушкин о Вольтере, — то вспомните, что Вольтер первый пошел по новой дороге — и внес светильник философии в темные архивы истории»¹⁸.

Задача была не из легких, если учесть, что сложное, противоречивое, пронизанное сплошными случайностями, неожиданными поворотами и скачками общественное развитие, казалось, не оставляло места ни для рационалистического толкования человеческой истории, ни для обнаружения правильной повторяемости и закономерности. На протяжении веков все, что происходило в общественной жизни: всевозможные социальные катаклизмы — восстания и революции, падение и возвышение государств, переселения народов, непрекращающиеся большие и малые войны, объяснялось волей бога как последней причины, движущей силы истории.

Вольтер и его друзья столкнулись с господствующей провиденциалистской концепцией истории, согласно которой все, что называется сферой человеческой истории, есть сфера безраздельного господства воли бога, все определено божественным начертанием, все победы и поражения в войнах, успех и неудача революций, тот

¹⁸ Пушкин А. С. Полное собрание сочинений в девяти томах, т. IX. М., 1937, с. 33.

или иной выбор того или иного государя, правителя — короче, все исторические акты предопределены верховным существом.

Провиденциалистская концепция истории была развита и «обоснована» в писаниях идеолога абсолютизма епископа Жака Бениня Боссюэ — в его «Рассуждении о всеобщей истории...», в «Политике, извлеченной из Священного писания». Провиденциалистская концепция служила безотказным идеологическим орудием в руках господствующих феодальных сил. Она позволяла выдавать за проявления воли всевышнего все акты феодально-абсолютистской власти.

Развенчание провиденциалистской концепции истории имело не меньшее значение, чем изгнание идеи бога, сверхъестественных сил из учения о природе. Над решением этой проблемы работали почти все французские просветители XVIII века. Свой весомый вклад в это дело внес и Вольтер. В исторических исследованиях, и в особенности в «Веке Людовика XIV», «Опыте о нравах и духе народов и о главных исторических событиях», «Философии истории от древнейших времен до Карла Великого», Вольтер воспроизводил длительные отрезки истории, не прибегая к идее бога. Свою задачу он видел в том, чтобы объяснить ход и исход исторических событий сознанием, выбором и действиями людей.

Отметим, что отрицание фатализма в любой его интерпретации было сильной стороной философии Вольтера. Он утверждал, что нет и не может быть предопределенности событий ни в природе, ни в человеческом обществе. Принцип необходимости, утверждал Вольтер, не может исключить случайность и существовать в чистой своей форме. По твердому убеждению философа, абсолютизируя необходимость, коренным образом искажают ее правильное понимание, придают ей фатальную форму. Абсолютизируя необходимость, приходят к ошибочному заключению, что «не существует даже самого малого атома, чье движение не воздействовало бы на теперешнюю организацию всего мира; что нет даже самого незначительного события, будь это в среде людей или животных, которое не было бы существенным звеном в великой цепи фатума»¹⁹.

Решимость писать историю так, как она протекала

¹⁹ *Voltaire. Oeuvres complètes*, v. VII, p. 320.

в реальной действительности, без чудес и божьего промысла была огромным шагом навстречу истине, но не означала еще создания последовательно научной картины исторического процесса. Как и другие французские просветители, Вольтер в ту эпоху не мог подняться и не поднялся до материалистического понимания истории. Он мог добросовестно воспроизвести исторические факты, но не объективные исторические закономерности. Справедливость, правда, требует отметить, что Вольтер-историк сделал интересные выводы о роли народных масс в истории, обратил внимание, что в определенных условиях эти массы, преследуя свои жизненные интересы, способны стать деятельной силой общественного развития. Не прошла мимо внимания Вольтера роль экономических отношений, торговли в тех или иных социально-политических отношениях, в возникновении войн со всеми последствиями для судеб вовлеченных в столкновение стран.

Как и следовало ожидать, Вольтер проявил большой интерес к такому социальному феномену, как революция. Ему было ясно, что революции не могут возникнуть, не имея серьезных экономических, социальных, политических оснований, не могут пройти бесследно для данного народа. Вольтер не скрывал свою сдержанность, больше того — отрицательное отношение к революционной активности социальных низов, страшился этой активности.

Следует сказать и об интересных, плодотворных высказываниях Вольтера относительно исторического прогресса. Достаточно отчетливо он сформулировал мысль, что, несмотря на случайности, зигзаги, отступления, человеческая история развивается по восходящей линии. Эта позиция мыслителя выражала оптимизм восходящего общественного класса. Позднее Кондорсе предложит не разрозненные мысли о прогрессе, а достаточно стройную концепцию восходящего развития человечества. Но, как и Вольтер, он не сумеет его научно объяснить. С позиций исторического идеализма прогресс человечества Кондорсе будет обуславливать непрерывным развитием, обогащением человеческого ума. В свою очередь и Вольтер в конечном счете восхождение человечества по ступеням прогресса объяснял интеллектуальным развитием человечества.

Изгнав бога из истории, Вольтер заменил его сознанием и волей людей, преимущественно сознанием и волей великих исторических личностей. Этого было далеко не достаточно для научного объяснения истории, ибо оставалось нераскрытым, чем определяются сознание и воля этих великих личностей. Признание большого значения экономических интересов и потребностей, догадки о роли народных масс были элементами стихийного материализма в творчестве Вольтера. Зародыши научного понимания исторического процесса сказались и в мыслях Вольтера о том, что народ способен изменить ход истории ²⁰.

Завершая очерк о великом богоборце, грозе феодально-клерикальной реакции, глашатае новых идей и предвестнике нового, более разумно организованного мира, мы должны отметить, что его роль и значение, как и многих его соратников, не ограничились пределами Франции. Всюду, где назревала борьба против деспотизма и обскурантизма, идеи Вольтера неизменно превращались в надежный инструмент борьбы и обновления.

²⁰ См. *Сиволап И. И.* Социальные идеи Вольтера. М., 1978.



Руссо

Среди выдающихся мыслителей кануна французской буржуазной революции 1789—1794 годов особое место занимает Жан-Жак Руссо. Выходец из народа, он познал всю унижительную тяжесть феодальной кабалы, сословного неравенства, деспотической формы правления. В поисках куска хлеба скитался по городам и селам Швейцарии и Франции, был слугой, музыкантом, переписчиком нот. . . Он знал, как буйно веселятся во дворцах и как жестоко бедствуют в хижинах. Он мог утверждать, что «горсть могущественных и богатых находится на вершине величия и счастья, тогда как толпа пресмыкается в безвестности и нищете»¹. Руссо с горестью наблюдал, как втоптывается в грязь достоинство человека, сводятся на нет его дарования только потому, что он родился в семье простолюдина и лишен богатства.

¹ *Руссо Ж.-Ж. Трактаты.* М., 1969, с. 94.

Творчество французского мыслителя отразило предгрозовую обстановку во Франции. В предсмертной агонии феодальный строй насилем и обманом пытался отстоять и увековечить свое существование. Но уже пробил его смертный час. Уходящий строй с неизбежностью должен был уступить место восходящему, исторически прогрессивному буржуазному порядку, который сложился и окреп в недрах феодальной системы. Никакие силы не могли сколько-нибудь долго воспрепятствовать социальному прогрессу. Носившие еще местный характер бунты и демонстрации 40-х годов были первыми зарницами того грозного революционного пожара, который к концу века без остатка испепелил весь строй феодальной эксплуатации человека человеком.

В силу многих причин Руссо — в отличие от Ламетри, Гельвеция, Дидро, Гольбаха — не поднялся до материалистической философии, не освободился от деистических взглядов. Но его суждения по многим социально-политическим проблемам носили вполне радикальный, революционный характер, глубоко и полно отражали интересы и чаяния социальных низов, французского демоса, явившегося опорой якобинской революции.

Более разительными были отличия политических взглядов Руссо от воззрений старшего поколения французских просветителей — Вольтера и Монтескье. Суть этих различий глубоко и образно выразил Герцен: «Вольтер и Руссо — почти современники, а какое расстояние делит их! Вольтер еще борется с невежеством за цивилизацию — Руссо клеймит уже позором самую эту искусственную цивилизацию... Едкие шутки Вольтера напоминают герцога Сен-Симона и герцога Ришелье; остроумие Руссо ничего не напоминает, а предсказывает остроты Комитета общественного благосостояния»².

В 1750 году в связи с вопросом Дижонской академии: «Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов?» — Руссо написал свою первую работу «Рассуждения о науках и искусствах», где дал отрицательный ответ на поставленный вопрос. Конечно, в такой категорической форме подобное заключение противоречило реальным фактам нравственного прогресса человечества. Но в центре внимания Руссо находилась другая проблема: он хотел подчеркнуть противоре-

² Герцен А. И. Собр. соч. в 30-ти томах, т. 3. М., 1954, с. 313.

чивый характер развития цивилизации, ту неоспоримую истину, что на протяжении всего развития классово антагонистического общества многие достижения цивилизации становились орудием порабощения простого народа. Пять лет спустя Руссо написал вторую свою книгу — «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми». Уже заголовок книги показывает, какие острые проблемы современности волновали ум мыслителя.

Литературная деятельность Руссо была весьма плодотворна. Он написал ряд сочинений по философии, социологии, педагогике, а также художественные произведения. Самое значительное из его сочинений — всемирно известный труд «Об общественном договоре, или Принципы политического права», сыгравший выдающуюся роль в развитии политического сознания широких народных масс.

Как и все французские просветители XVIII века, Руссо призывает к свободе. Крылатыми стали его слова: «Человек рожден свободным, а между тем везде он в оковах»³. Конечно, говоря о свободе и равенстве, Руссо в первую очередь имеет в виду свободу от феодального порабощения и уравнивание граждан перед законом. Но в отличие от многих других представителей антифеодального движения он как бы угадывает, что свобода и равенство могут стать реальностью в результате коренных преобразований не только в области правовых отношений, но и в социально-экономической сфере. Отсюда такой обостренный интерес Руссо к принципу частной собственности, с возникновением которой он связывает исчезновение первоначального равенства и чистоты общественных нравов. Конечно, в свете современных знаний о причинах происхождения частной собственности нетрудно заметить наивный, донаучный характер многих его рассуждений. Но можно ли не проникнуться величайшим уважением к историческому чутью великого мыслителя в понимании разрушительных, антиобщественных тенденций, заложенных в частной собственности!

Предметом ожесточенных нападок Руссо по существу оказалась господствующая феодальная форма собственности. Ограниченный условиями и понятиями времени,

³ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права. М., 1938, с. 3.

он не мог возвыситься до требования полной ликвидации всякой частной собственности — этого обязательного условия последовательной свободы и равенства. Руссо удовлетворился лишь мелкобуржуазным принципом эгалитаризма, т. е. требованием наделить всех граждан более или менее одинаковой долей частной собственности. Это были утопические мечты, но нельзя забывать, что в свое время мечты эти носили прогрессивный характер, выражали протест против феодализма и в какой-то степени предвещали идею общественной собственности на орудия и средства производства, уничтожение на этой основе всех форм порабощения человека человеком. В борьбе против феодально-абсолютистской деспотии Руссо страстно отстаивал свой идеал демократического государства, призванного выражать волю суверенного народа, охранять его неотчуждаемые права.

Теория общественного договора в том варианте, который развивал Руссо, не имела научно-материалистического характера. Однако сама идея о естественном происхождении государства, о том, что оно является результатом договоренности между людьми для обеспечения своих прав и своего благополучия, опрокидывала все реакционно-мистические вымыслы феодально-клерикальных идеологов, их попытки обожествления королевской власти.

Указав на благородные и целесообразные стимулы образования государства, Руссо должен был констатировать, что в своем развитии оно превратилось в жесточайшее орудие знати и богачей для порабощения народа, для углубления социально-политического и имущественного неравенства. В процессе дальнейшего развития государство, по мнению Руссо, вырождается в деспотию, которая делает всех равными в бесправии.

Выход из создавшегося положения Руссо видит в революции. С редкой смелостью он обосновывает право народа на свержение власти, ставшей на путь нарушения общественного договора, на путь тирании. В своих трудах, и в особенности в трактате «Об общественном договоре», французский просветитель обосновал систему демократических прав, осуществление которых должно было, по его мнению, знаменовать «идеальное общество», торжество общечеловеческой демократии. В действительности же «государство разума, — общественный договор

Руссо, — оказалось и могло оказаться на практике только буржуазной демократической республикой»⁴.

В годы французской буржуазной революции 1789—1794 годов Руссо был признанным идеологом якобинцев, решительных борцов против феодальной реакции. Многие исторические выступления вождей якобинской диктатуры, программные ее документы, и в особенности Конституция 1793 года, пронизаны идеями Руссо. Произведения таких представителей утопического коммунизма XVIII века, как Мабли, Морелли, и их единомышленников свидетельствуют о бесспорном влиянии на них взглядов Руссо. В течение длительного времени под сильным воздействием мелкобуржуазных эгалитаристских утопий Руссо находился Пьер Сильвен Маршалль, автор программного документа бабувизма «Манифест равных». Социально-экономические и демократические идеи Руссо получали восторженную оценку во многих странах, где развивалась борьба против средневековья, феодального порабощения, абсолютных монархий.

На протяжении длительного времени имя Руссо, его идеи продолжают порождать ожесточенные споры, взаимоисключающие толкования и оценки.

Руссо был и остается чуждым и враждебным для тех, кто хотел бы увековечить классовую эксплуатацию, приостановить социальное и моральное совершенствование человечества, усмотреть в существовании богатых и бедных, угнетателей и угнетенных, правящей элиты и покорных ей масс неизменный закон общественной жизни. Что, кроме раздражения, могут вызвать идеи Руссо о свободе, равенстве суверенного народа, его демократических правах у идеологов современной монополистической буржуазии? Они все еще прикрываются словами «свобода», «демократия» и т. п., но кого это может обмануть? Нетрудно понять, что стремления буржуазных идеологов направлены на укрепление и расширение классовых и национальных привилегий, на уничтожение последних остатков демократии.

Однако в современном мире имеются силы, способные обуздать разгул реакции, заставить ее считаться с волей народов. Для этих сил имя Руссо остается близким и дорогим. Они дорожат свободой и равенством, верят в

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 190.

призвание человека преобразовать жизнь на разумных и справедливых началах, принести счастье и благополучие в каждую семью, покончить навсегда с войнами, исключить все формы насилия и порабощения на Земле. Все, что есть живого и передового в наследии Руссо, в преобразованном и обогащенном виде унаследовано научным коммунизмом, взято на вооружение в великой битве за человечество, за восхождение на новую ступень общественного развития.

Диалектическое восприятие мира в той или иной степени неотделимо от мировоззрения революционных классов. Передовая общественная мысль, восставая против отживших свой век реакционных отношений и институтов, обосновывая необходимость их ниспровержения и перехода к новой, передовой форме человеческого общежития, оперирует — осознанно или стихийно, с той или иной глубиной и последовательностью — диалектическими понятиями. Она отвергает попытки канонизации существующего положения вещей, фиксирует внимание на противоречивых, взаимообуславливающих и взаимоотрицающих имманентных силах данного общества, доказывает невозможность их примирения, обосновывает неизбежность поражения всего реакционного, ущербного, отстаивает победу жизненных, назревших, разумных и справедливых социальных порядков, новых духовных ценностей.

Диалектическое мировоззрение революционно по своей природе. Оно отрицает идеи неизменности, качественного постоянства, отстаивает единство и борьбу противоположностей, скачкообразный переход от одного качественного состояния к другому. Диалектика восстает против попыток сведения развития к плоскому эволюционизму, к бесконечному улучшению данного явления без перспектив и возможностей выхода за пределы канонизированного качества. «Для диалектической философии, — писал Энгельс, — нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему»⁵.

Французское Просвещение XVIII века, идейно

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 276.

подготовившее Великую французскую революцию 1789—1794 годов, не могло, естественно, не обнаружить в определенных границах и в своеобразной форме идею диалектического отрицания, идею восхождения к новому социально-экономическому, политическому и правовому порядку, к новому мировоззрению. Конечно, речь идет об отдельных мыслях и догадках, а не о целостном диалектическом методе познания, сформировавшемся значительно позднее. Проходя различные стадии формирования, диалектический метод не мог сразу достигнуть своей высшей ступени без постепенного, эволюционного, развития, без перехода от первоначальных разрозненных догадок и предположений к стройной системе взглядов. Важнейшие, порой блестящие диалектические мысли — в особенности у Дидро и Руссо — не могли еще разрушить господствовавший в ту эпоху метафизический метод мышления, но уже вступали в противоречие с ним, расшатывали его. Диалектика Руссо и других французских просветителей XVIII века была закономерной ступенью в становлении научной диалектики.

Определяя материализм XVIII века как в основе своей метафизический, Энгельс неоднократно указывал на возникновение в лоне этого материализма глубоких диалектических идей. Известны слова Маркса о том, что уже «у Бэкона... материализм таит ... в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития»⁶. Английский мыслитель XVII века близко подходил к пониманию борьбы противоположностей как источника движения. Энгельс высоко оценивал диалектические идеи Декарта и Спинозы. Упомянув Дидро и Руссо, автор «*Анти-Дюринга*» констатировал, что они оставили нам «высокие образцы диалектики»⁷. У Дидро диалектические идеи с особой яркостью обнаруживаются в сфере эстетической и этической мысли, а в особенности в размышлениях о природе, о материи и движении, о материи и сознании, об эволюции живых организмов и т. п. Диалектическая же мысль Руссо проявилась главным образом в его социально-политических размышлениях, в сфере социальной философии.

Известно, что Руссо не поднялся до последовательных материализма и атеизма, а остался на позициях

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 142.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 20.

своеобразного деизма. Но он попытался объяснить важнейшие исторические события, не апеллируя к сверхъестественным силам. Руссо рассматривал историю человечества как результат деятельности людей, их интеллекта и чувств. Стремление объяснить историю, не выходя за ее пределы, не увенчалось и не могло в ту историческую эпоху увенчаться переходом на позиции материалистического понимания общественной жизни. Но это обстоятельство не помешало французскому просветителю-демократу высказать ряд глубоких диалектических идей об истории человеческого общества.

Трудно указать достоверно теоретические истоки диалектической мысли Руссо. Вероятнее всего, что диалектическое восприятие было обусловлено самой реальной жизнью, до предела обострившимися экономическими, социальными, классовыми, идеологическими противоречиями феодальной Франции накануне революции. И действительно, все пришло в движение. То, что веками воспринималось как вневременное, вечное, неизменное, теперь подвергалось лобовым атакам. Новые идеи и мысли с нарастающей силой теснили канонизированные политические, правовые, этические, религиозные догмы. Нарастало массовое убеждение, что невозможно жить по-прежнему, невозможно мириться с существующим порядком вещей, нужно перевернуть этот негодный, неразумный мир.

Мысли Руссо рождались не столько от чтения книг, сколько от непосредственного контакта с жизнью, с простым народом. Эту мысль хорошо выразил А. З. Манфред. Он писал: «Может быть, прочитанные книги какое-то впечатление на Руссо и произвели — такое предположение вполне допустимо; однако остается несомненным, что основным, главным источником, питавшим систему общественно-политических воззрений Руссо, была прежде всего сама жизнь, окружающий его мир социального неравенства, крестьянской нужды, народных бедствий»⁸.

Руссо рассматривал общественное развитие как возникновение и разрешение глубоких социальных противоречий, как переход от одного качественного состояния к другому через отрицание предыдущей исторической

⁸ Манфред А. З. Три портрета эпохи Великой французской революции. М., 1978, с. 45.

фазы. Так, на начальном этапе развития — в «естественном», по определению Руссо, состоянии — человеческое общество не знало социальных различий, привилегий и антагонизмов. Все были равны в правах и в бедности. Развиваясь, эта фаза пришла к своему падению, к отрицанию ее другой исторической фазой. Пришедшее на смену «естественному состоянию» гражданское общество явилось полным отрицанием предшествовавшего этапа исторического развития. В новом обществе исчезло первоначальное равенство людей, появились бедные и богатые, подвластные и господа. В гражданском обществе меньшинство получило возможность жить за счет тяжелого и унижительного труда покоренного народа. Как совершился этот резкий переход в истории человечества?

Руссо не дал и не мог дать научного ответа на этот вопрос. Знаменательно, однако, что главную причину исторического скачка, не будучи, правда, в состоянии научно ее объяснить, он ищет все же в экономической сфере, в факте возникновения частной собственности. О коренном переходе от состояния имущественного и социального равенства к неравенству между людьми написаны знаменитые слова Руссо: «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: «Это мое!» — и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, несчастий и ужасов уберег бы род человеческий тот, кто, выдернув колья или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: «Остерегитесь слушать этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земли — для всех, а сама она — ничья!»»⁹

Слова Руссо об обманщике и обманутых представляются нам литературным приемом, предназначенным для того, чтобы сделать мысль более доходчивой. В действительности он угадывал более глубокие, объективные причины возникновения частной собственности. Не случайно после приведенных нами слов Руссо делает глубокое замечание: «... очень похоже на то, что дела пришли уже тогда в такое состояние, что не могли больше оставаться в том же положении. Ибо это понятие — «собственность», зависящее от многих понятий, ему предшествовавших, которые могли возникать лишь по-

⁹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969, с. 72.

степенно, не сразу сложилось в человеческом уме. Нужно было достигнуть немалых успехов, приобрести множество навыков и познаний, передавать и увеличивать их из поколения в поколение, прежде чем был достигнут этот последний предел естественного состояния»¹⁰.

Нетрудно заметить, что приведенные рассуждения исключают мысль о внезапном появлении «обманщика» и «обманутых», а также о возможности волевыми усилиями одного человека «выдернуть колья» и «засыпать ров», чтобы покончить с возникновением частной собственности. Появление ее было подготовлено, по мнению Руссо, самим развитием первобытного общества, не звавшего еще деления на собственников и обездоленных.

В поисках причин возникновения частнособственнического общества Руссо прозорливо указывает на развитие производительных сил, на создание более совершенных орудий труда. «Искусство добывания и обработки металлов и земледелие, — пишет автор «Рассуждения о происхождении неравенства», — явились теми двумя искусствами, изобретение которых произвело этот огромный переворот. Золото и серебро — на взгляд поэта, железо и хлеб — на взгляд философа — вот что цивилизовало людей и погубило человеческий род»¹¹.

Эти замечательные констатации роли орудий труда, форм хозяйствования, частнособственнических отношений, социальных антагонизмов в общественном развитии можно расценить как первые, пусть еще несовершенные, попытки материалистического истолкования общественных явлений. Это обстоятельство не ускользнуло от внимания многих исследователей творчества Руссо, и в их числе А. З. Манфреда, В. С. Алексева-Попова, Ги Бесса.

В попытках Руссо рассматривать историю как процесс перехода от одних специфических состояний к другим можно уловить примитивные еще, но, бесспорно, смелые для своего времени мысли о скачкообразном переходе количественных изменений в новое качество.

Вступая в идейное противоборство с теми, кто желал увековечить существующий строй, Руссо заявляет: «Вы полагаетесь на существующий строй общества, не по-

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же, с. 79.

мышляя о том, что этот строй подвержен неизбежным переворотам и что вам невозможно ни предвидеть, ни предупредить того строя, который могут увидеть ваши дети. Вельможа делается ничтожным, богач — бедняком, монарх — подданным; разные удары судьбы столь редки, что вы можете рассчитывать избежать их? Мы приближаемся к эпохе кризиса, к веку революций»¹². Это не только предвидение и обоснование грядущей революции. Принцип общественного развития на путях скачкообразного, революционного перехода от одной фазы истории к другой является своеобразной методологической установкой Руссо-социолога. Он еще не в состоянии научно объяснить развитие, протекающее диалектическими скачками, но существование этих скачков для французского мыслителя является бесспорным.

В работах Руссо с достаточной ясностью выражена идея восходящего развития истории, идея социального прогресса. При всех глубоких симпатиях к «естественному состоянию» Руссо достаточно отчетливо осознает невозможность попятного развития, возвращения к пройденным историческим ступеням. Он понимает, а чаще угадывает, что совокупность признаков гражданского общества при всей социально-нравственной их неприемлемости для Руссо — необходимый этап в восходящем развитии человечества. Диалектическая мысль Руссо достаточно отчетливо сказалась в понимании противоречивости этого процесса.

Идеализируя «естественное состояние», оплакивая утраченные людьми «свободу и равенство», выступая против плодов цивилизации, против «развращающего влияния» науки и искусств на нравы людей, Руссо не мог, однако, не признать, что с утверждением гражданского общества человечество все же в каких-то очень существенных, необходимых аспектах совершило восхождение по ступеням истории. В «Анти-Дюринге» Энгельс отметил: «Учение Руссо в первом своем изложении почти нарочито выставляет напоказ печать своего диалектического происхождения»¹³. Разъясняя свою мысль, Энгельс указывает, что и в самом возникновении неравенства Руссо усматривал прогресс, понимая его антагонистический характер.

¹² Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. М., 1911, с. 268.

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 143.

Подчеркивая все бедствия, связанные с переходом от «естественного состояния» к обществу, разделенному на противоборствующие социальные силы, на бедных и богатых, на управляемых и правителей, отмечая жестокие и несправедливые условия существования подавляющего большинства людей, Руссо не мог одновременно не заметить процессы иного порядка. Человечество вооружилось более совершенными средствами создания материальных благ, увеличило свою власть над природой. Люди расширили посевные площади, увеличили производительность труда, начали собирать урожаи, немислимые при старых орудиях труда и старой его организации. Исчезли убогие хижины, одежда, шитая из шкур зверей с помощью «древесных шипов или рыбьих костей». Прошли времена, когда люди «выдалбливали с помощью острых камней какие-нибудь рыбацьи лодки или грубые музыкальные инструменты».

Противоречивый характер исторического прогресса, перехода от «естественного состояния» к гражданскому обществу, несоответствие возросших производительных возможностей людей жалкой участи подавляющего их большинства Руссо выразил в следующих словах: «...исчезло равенство, появилась собственность, труд стал необходимостью; и обширные леса превратились в радующие глаз нивы, которые надо было орошать человеческим потом и на которых вскоре были посеяны и выросли вместе с урожаем рабство и нищета»¹⁴.

Осознание того факта, что возникновение классового общества несет неисчислимы бедствия, расширение и углубление неравенства, не привело Руссо к пессимистическим выводам. Немаловажное значение для сохранения социального оптимизма имел исторический взгляд Руссо на ход общественного развития. Он был далек от того, чтобы царившую в его время безотрадную картину считать неизменной и вечной. Напротив, диалектический взгляд на историю позволял Руссо делать выводы, очень далекие от социального пессимизма. Не случайные обстоятельства, рассуждал Руссо, а внутренние противоречия с исторической неизбежностью привели к падению «естественного состояния» и победе гражданского общества, которое в свою очередь исполнено еще более острых противоречий.

¹⁴ Руссо Ж.-Ж. Трактаты, с. 78.

Согласуется ли сказанное с известным призывом Руссо вернуться назад, к природе, от уродующей человека цивилизации?

В рассуждениях Руссо содержится немало противоречивых идей и оценок. На этом основании многие исследователи считают Руссо ретроградом, зовущим к идеализированной им дикости. Такие оценки Руссо высказывались еще при жизни, причем не только реакционерами, но и отдельными просветителями, обеспокоенными тем, что Руссо выступает как против феодального строя, так и против сформировавшегося буржуазного порядка. Не удержался от язвительных замечаний и патриарх Просвещения Вольтер.

Внимательное изучение работ Руссо приводит к выводу, что его призывы вернуться к «идиллическим отношениям» прошлых веков, к исходным принципам «естественного состояния» были преимущественно средством развенчания всех форм социального неравенства и порабощения человека человеком. Исследование текстов Руссо убеждает, что он мечтал о новом «естественном состоянии», о новом «золотом веке», о новой форме собственности.

Конечно, эгалитаристский идеал Руссо, его мечты о реальном равенстве и свободе людей не могли реализоваться в условиях, когда на повестке дня стоял переход от феодализма к исторически более прогрессивному капитализму. Заметим, что эгалитаризм Руссо и другие его мелкобуржуазные идеалы и мечтания не могли когда-либо стать реальностью. Однако это обстоятельство не может перечеркнуть революционный потенциал и движущую силу идеалов наиболее поработанных социальных слоев кануна Великой французской революции, идеологом которых оказался вдохновенный Руссо. Его творчество служило историческому прогрессу.

Итак, Руссо не верил в возврат к прошлому, к блаженным, сильно идеализированным временам первобытнообщинного строя, и не отстаивал такую возможность. Однако не исключал «возврат» в смысле воссоздания, обновления, развития утраченных добродетелей на качественно новой основе. Так Руссо угадывал диалектику отрицания отрицания. Но вытекала ли органически такая постановка вопроса из системы его рассуждений? Как увидим ниже, Энгельс ответил на этот вопрос

положительно. Его мнение полностью подтверждается текстами и логикой рассуждений Руссо.

Автор «Рассуждения о происхождении неравенства» не ограничивается одним лишь объяснением причин возникновения неравенства. Он прослеживает его развитие, возникновение все новых, более тяжелых форм порабощения народов. Подводя итоги своим размышлениям, Руссо делает вывод о неизбежности вооруженного выступления народа против поработителей, о неизбежности насильственной революции для уничтожения деспотизма и утверждения попраных прав угнетенных. Заметим, что такая перспектива, такая цена желанных перемен страшила большинство французских просветителей. Идеи Руссо в данном вопросе перекликались с мыслями и предсказаниями выдающегося представителя плебейско-демократического направления во французском материализме XVIII века Мелье.

При чтении работ Руссо бросается в глаза, что, говоря о различных тиранах — императорах, кровавых султанах и т. п., он имеет в виду современный ему феодализм, современный ему режим абсолютной монархии. Французский просветитель отражает нарастающий гнев народных масс против феодального разбоя, против деспотического режима Бурбонов.

Руссо воспроизводит отвратительный лик крайнего деспотизма, который исключает всякую свободу и уравнивает всех в бесправии. «Это, — пишет Руссо, — последний предел неравенства и крайняя точка, которая замыкает круг и смыкается с нашею отправною точкою. Здесь отдельные лица вновь становятся равными, ибо они суть ничто; а так как у подданных нет иного закона, кроме воли их господина, а у него нет другого правила, кроме его страстей, то понятие о добре и принципы справедливости вновь исчезают; здесь все сводится к одному только закону более сильного и, следовательно, к новому естественному состоянию, отличающемуся от того состояния, с которого мы начали, тем, что первое было естественным состоянием в его чистом виде, а это последнее — плод крайнего разложения»¹⁵.

Власть деспота держится лишь голым насилием и только до тех пор, пока деспот сильнее поработенных. Ну а если поработенные обретут большую силу? Тогда,

¹⁵ Там же, с. 95—96.

естественно, они опрокинут своего деспота, имея на то все законные основания. Власть, которая держалась голым насилием, не имеет основания жаловаться, когда ее низвергают насильственно. Руссо завершает эту мысль знаменитыми словами: «Восстание, которое приводит к убийству или к свержению с престола какого-нибудь султана, — это акт столь же закономерный, как и те акты, посредством которых он только что распоряжался жизнью и имуществом своих подданных. Одной только силой он держался, одна только сила его и низвергает»¹⁶.

Рассуждения Руссо безоговорочно оправдывали революционное насилие ради ниспровержения деспотизма. Удивительные по ясности и целеустремленности мысли великого просветителя с позиций диалектической логики обосновывают необходимость коренных революционных преобразований. На это важнейшее обстоятельство обратил внимание Энгельс. Приведя цитированные выше мысли Руссо о превращении неравенства в равенство, в более высокое равенство общественного договора, когда сами угнетатели подвергаются угнетению, Энгельс констатирует у Руссо диалектическое положение — отрицание отрицания. «Таким образом, — пишет Энгельс, — уже у Руссо имеется не только рассуждение, как две капли воды схожее с рассуждением Маркса в «Капитале», но мы видим у Руссо и в подробностях целый ряд тех же самых диалектических оборотов, которыми пользуется Маркс: процессы, антагонистические по своей природе, содержащие в себе противоречие; превращение определенной крайности в свою противоположность и, наконец, как ядро всего — отрицание отрицания. Если, следовательно, Руссо в 1754 г. и не мог еще говорить на «гегелевском жаргоне», то, во всяком случае, он уже за 16 лет до рождения Гегеля был глубоко заражен чумой гегельянства, диалектикой противоречия, учением о логосе, теологией и т. д.»¹⁷.

Эта высокая оценка диалектического мышления французского просветителя оправдывается всем его творчеством. Представление Руссо об обществе неотделимо от его стремления видеть общественную жизнь в процессе непрерывного развития, изменения, восхожде-

¹⁶ Там же, с. 96.

¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 144.

ния, от уверенности, что источник движения нужно искать в имманентных, внутренних противоречиях социально-политических процессов. Отметим еще раз, что диалектика у Руссо не приняла последовательно научной формы, не была подразделена на законы, категории, общие понятия, не была распространена на природу, на естественные явления. Это неоспоримо, но неоспоримо также и то, что Руссо сделал существенный шаг в развитии диалектического мышления, диалектического анализа социально-политических отношений.

Особое место в этой диалектической логике занимает идея неизбежного столкновения антагонистических сил и победы справедливого над несправедливым, отжившим, реакционным. Мыслитель кануна великой революции, ее вдохновенный глашатай, теоретик, Руссо понимал, что в сложившихся условиях революции и гражданские войны неизбежны и благотворны. «... Государство, — писал он, — пожираемое пламенем гражданских войн... возрождается из пепла и вновь оказывается в расцвете молодости, освобождаясь из рук смерти»¹⁸.

Диалектическая мысль Руссо не ограничилась лишь идеей имманентных противоречий, их перехода в свою противоположность, идеей отрицания. Исторически подходу к ряду важных проблем, он сделал важные выводы из этих диалектических констатаций. Из множества проблем остановимся лишь на одной, которая представляет большой интерес. Речь идет об историческом подходе к человеку, народу, государству.

Известно, что домарксистская мысль, как правило, оперировала понятием абстрактного, всегда себе равного человека, «человека вообще». Человек расценивался как биологическая особь, остающаяся в основе своей неизменным существом.

Нельзя сказать, что Руссо выработал сколько-нибудь последовательный, конкретно-диалектический подход к этой проблеме и полностью свободился от концепции абстрактного человека как существа неизменного. Но Руссо сделал ряд важных шагов к правильной постановке и правильному пониманию этого сложного вопроса. Он не достиг понимания сущности человека как совокупности всех общественных отношений, но утверждал, что человек, оставаясь неизменным как биологическое

¹⁸ Руссо Ж.-Ж. Тракаты, с. 183.

существо, изменяется вместе с качественными преобразованиями общественного строя. «... Человеческий род, — писал Руссо, — в одну эпоху — это не род человеческий в другую эпоху, и потому причина, по которой Диоген никак не мог найти человека, заключена в том, что он искал среди своих современников человека времен уже минувших»¹⁹.

Для подтверждения своей мысли об изменяемости социальной сущности человека, его потребностей, интересов, нравов, вкусов и т. д. Руссо сравнивает человека эпохи «естественного состояния» с цивилизованным человеком. «... Дикарь и человек цивилизованный настолько отличаются друг от друга по душевному складу и склонностям, что высшее счастье одного повергло бы другого в отчаянье»²⁰. Не ограничиваясь сказанным, Руссо достаточно отчетливо различает людей, принадлежащих к различным сословиям, с различными социально-политическими устремлениями.

В своих экономических, политических и педагогических суждениях Руссо часто сбивается на концепцию абстрактного человека, человека как такового. Но его ученики и последователи в эпоху французской революции 1789—1794 годов — Робеспьер, Марат, Сен-Жюст и другие якобинцы, перенявшие у своего учителя диалектический взгляд на человека, более глубоко и остро различали непримиримые классовые расхождения между людьми, сословиями и сделали необходимые для своей политической деятельности выводы.

Руссо распространял конкретный диалектический подход не только на людей, но и на этнические общности, пытался уловить особенности тех или иных народов, обусловленные как географическим положением, так и различиями в общественной организации. Рискуя впасть в некоторые преувеличения, Руссо писал о национальном характере: «Первый принцип, из которого нам следует исходить, — это национальный характер: каждый народ имеет или должен иметь национальный характер; если бы не было его у народа, то пришлось бы начинать с того, чтобы ему такой характер дать»²¹.

Диалектический взгляд позволил Руссо понять изменчивость национального характера, определяющегося не

¹⁹ Там же, с. 96.

²⁰ Там же.

²¹ Там же, с. 268.

естественными, а общественными отношениями. Французский просветитель понимал, что даже наиболее возвышенные черты национального характера могут быть обезображены «рабством и тиранией»²², что во дворцах и хижинах пользуются различными вариантами национального языка и руководствуются различным пониманием чести, достоинства, добра и зла. Так в сфере затронутых вопросов диалектическое мышление придавало особую глубину суждениям и оценкам Руссо.

Руссо чувствовал диалектику взаимоперехода противоположностей. Маркс, изучая «Общественный договор» Руссо, внимательно следил за диалектическими оценками автора. Он полностью выписал и подчеркнул мысль Руссо о возможности превращения следствия в причину²³. Маркс также обратил внимание, что автор «Общественного договора» вплотную подходит к диалектике общего и особенного. «... Общие цели всякого хорошего первоустройства должны *видоизменяться* в каждой стране в зависимости от тех отношений, которые порождаются как местными условиями, так и отличительными особенностями жителей»²⁴. Отметил Маркс диалектический характер и многих других размышлений Руссо. Так, он выписал следующие его мысли: «У греков все, что народу надлежало делать, он делал сам; непрерывно происходили его собрания на площади... рабы выполняли его *работу*, главной заботой его была собственная свобода»; «Гражданин может быть совершенно свободен лишь тогда, когда раб будет до последней степени рабом... Вы же, народы новых времен, у вас вообще нет рабов, но вы — рабы сами; вы платите за их свободу своею»²⁵.

Основоположники марксизма, высоко оценивая Руссо, значение его революционных, насыщенных элементами диалектики идей, его роль в обосновании революционного низвержения феодальных порядков и абсолютной монархии во Франции, решительно отменяли всякие попытки искажения и принижения французского революционного демократа. Так, в письме к И. Б. Швейцеру

²² Там же.

²³ Маркс К. Выписки из «Общественного договора» Ж.-Ж. Руссо. — См. Руссо Ж.-Ж. Трактаты, с. 479.

²⁴ Руссо Ж.-Ж. Трактаты, с. 480 (подчеркнуто Марксом. — *Ред.*).

²⁵ Там же, с. 484 (подчеркнуто Марксом. — *Ред.*).

Маркс резко возражал против сближения Руссо и Прудона. «Прудона, — писал он, — часто сравнивали с Руссо. Нет ничего ошибочнее такого сравнения. . . Прудон по натуре был склонен к диалектике. Но так как он никогда не понимал подлинно научной диалектики, то он не пошел дальше софистики»²⁶. Из этих слов правомерно заключить, что Маркс по достоинству оценил диалектику Руссо. В том же письме Маркс отмечал политическое приспособленчество Прудона, его тщеславие, заботу о минутном успехе. «При этом, — продолжал Маркс, — неизбежно утрачивается тот простой моральный такт, который всегда предохранял, например, Руссо от всякого, хотя бы только кажущегося компромисса с существующей властью»²⁷.

Маркс отверг также попытки натуралистического истолкования идеи Руссо об общественном договоре. Как уже говорилось, Руссо действительно идеализировал естественное состояние, но отнюдь не призывал вернуться к пройденному примитивному этапу общественного развития. Отвергая подобное искажение сути вопроса, Маркс писал: «Ни в малейшей степени не покоится на таком натурализме и *contrat social* Руссо, который устанавливает путем договора взаимоотношение и связь между независимыми от природы субъектами. Это — иллюзия, и всего лишь эстетическая иллюзия больших и малых робинзонад. Это, скорее, предвосхищение «гражданского общества», которое подготавливалось с XVI века, а в XVIII веке сделало гигантские шаги на пути к своей зрелости»²⁸.

Мы постарались показать, что основная диалектическая идея Руссо касалась смены социального неравенства новой исторической фазой, которая должна была на качественно новой основе возродить равенство людей. Руссо не пришел к идее социализма, даже утопически понятого. Он был и остался убежденным защитником эгалитаризма, идеи равного распределения частной собственности между гражданами. Эта идея была нереальной, неосуществимой, но ее защита и пропаганда в условиях антифеодальной, антикрепостнической борьбы играли весьма прогрессивную роль. «. . .Идея равенства, —

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 16, с. 30—31.

²⁷ Там же, с. 31.

²⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 12, с. 709.

писал В. И. Ленин, — есть самое полное, последовательное и решительное выражение буржуазно-демократических задач... Идея равенства выражает всего цельнее борьбу со всеми пережитками крепостничества, борьбу за самое широкое и чистое развитие товарного производства»²⁹. Накануне антифеодальной революции страстная и убежденная борьба Руссо за эгалитаризм, за уничтожение всех и всяческих экономических, социальных и политических привилегий, за равенство людей была борьбой за социальный прогресс.

В конце XVIII века учение Руссо, его диалектические идеи покинули страницы трактатов и ворвались в бурную жизнь революционной Франции. Во многих программных речах и в действиях вождей якобинской диктатуры можно обнаружить блески диалектической мысли Руссо, его ненависть к обреченным антинародным общественным порядкам, готовность довести социально-классовые противоречия до их логического конца, его убеждение, что верное средство реализации исторического прогресса состоит в бескомпромиссной борьбе.

В. П. Волгин с полным основанием писал о якобинских вождях: «Если мы обратимся к тем речам и статьям, в которых они обосновывали свою политику, то в полной мере убедимся в том, что дальше эгалитаризма Руссо их социальные воззрения не шли. Крупнейшим политическим вождем якобинцев в эпоху диктатуры был Робеспьер. В многочисленных речах его социальные взгляды выявились в достаточной мере отчетливо. Что в основе их лежит теория Руссо, не подлежит никакому сомнению»³⁰.

Можно с уверенностью сказать, что ученики Руссо, заседавшие в революционном Конвенте, унаследовали не только ошибочные, исторически не обоснованные идеи своего учителя, но и сильные стороны его взглядов, его революционную страсть, диалектическую динамичность.

При всей своей исторической ограниченности, неразвитости диалектика Руссо продемонстрировала революционную суть и созидательные потенции диалектического мышления. Можно без преувеличения сказать, что выдающиеся представители диалектической мысли XIX столетия отдавали должное своему предшественнику.

²⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 15, с. 226.

³⁰ Волгин В. П. Очерки истории социалистических идей. М., 1975, с. 221.

Разрозненные, до конца не раскрытые у Руссо идеи о диалектических противоречиях, антиномиях, об отрицании отрицания, о скачкообразном переходе от одного качественного состояния к другому, идея перерыва непрерывности, взаимоперехода причины и следствия, диалектика общего и особенного, части и целого и многие другие важнейшие элементы диалектического мышления были систематизированы Кантом и в особенности Гегелем, хотя и на идеалистической основе. Маркс и Энгельс, создавая материалистическую диалектику, самым внимательным образом относились к идейному наследию Руссо.

Нельзя обойти молчанием непрекращающиеся попытки современных философов-идеалистов исказить революционную сущность учения Руссо, представить его принципиальным противником идеи исторического прогресса, социальным пессимистом, не верящим в возможность лучшего будущего человечества. Эти старые приемы извращения руссоизма ныне взяты на вооружение во Франции так называемыми новыми философами — А. Глюксманом, Б.-А. Леви, Ж.-М. Бенуа и др. Смысл творчества Руссо эти философы видят в стремлении опровергнуть идею восходящего развития человеческой истории. В искаженном освещении «новых философов» Руссо предстает мыслителем, который зовет людей к блаженным временам «естественного состояния». Такое толкование Руссо продиктовано убеждениями самих «новых философов» — принципиальных противников социального прогресса. Не очень считаясь с фактами, с реальной картиной исторического процесса, они утверждают, что человечество развивалось «от плохого к худшему». Этот пафос отрицания прогресса обусловлен желанием доказать, что капитализм по сравнению с социализмом является лишь «меньшим злом». Для того чтобы придать большую основательность своим антисоциалистическим взглядам, «новые философы» апеллируют к авторитету ложно толкуемого Руссо. Так, А. Глюксман и Б.-А. Леви противопоставляют «мудрого Руссо» другим представителям французского Просвещения с их «несбыточной» верой в возможность неограниченного прогресса, с их фанатичным преклонением перед разумом, прославлением рационализма, с их убеждением в возможности и необходимости утверждения более разумно организованного общества.

Мы уже отметили, что Руссо звал к «естественному состоянию», но не к прошедшему «естественному состоянию», а к новому обществу равных и свободных людей, к подлинному народоправию. Этот идеал был связан не с уничтожением цивилизации вообще, а с созданием новой цивилизации, в которой достижения социального прогресса не будут обусловлены порабощением большинства. Таким образом, если не играть словами, не раздувать и абсолютизировать отдельные противоречия, слабые стороны, терминологические неточности Руссо, становится ясным, что французский мыслитель, обосновывая создание нового общества, оправдывал его утверждение на путях революционного преобразования. Руссо критиковал не цивилизацию, а ее извращение — к этому выводу склоняются исследователи, стремящиеся объективно и непредвзято оценить творчество французского просветителя. И. Верцман пишет: «Руссо, огорченный положением беднейшей части общества, именно «слева» критиковал цивилизацию, но лишь в первом своем трактате; из следующих легко сделать вывод, что историю вспять не повернешь, что ход истории от низших, примитивных, пусть более счастливых стадий к высокоразвитому, просветленному разумом гражданскому обществу, пусть менее счастливому, несет блага для всех людей»³¹.

«Новые философы», которые страшатся всякого социального прогресса и предают анафеме саму идею революции, приписывают Руссо собственные взгляды. Идя по этому пути, Б.-А. Леви утверждает, что идея справедливого общества Руссо не более чем абсурдная мечта, а вся система французского просветителя — «боевая машина борьбы против прогресса»³². Леви и его единомышленники, охваченные желанием сразу же исторического прогресса, пытаются, не считаясь с фактами, превратить Руссо в своего союзника. В «Эмиле» Руссо с полной убежденностью заявляет, что невзгоды, от которых страдают люди, излечимы; Леви же утверждает, что «Эмиль» пронизан убеждением, будто идея справедливо организованного общества — абсурдная мечта.

Наряду с исследователями, которым удается уловить диалектику в мышлении Руссо, разобраться в его про-

³¹ Верцман И. Жан-Жак Руссо. М., 1976, с. 294.

³² Lévy B.-H. Barbarie à visage humain. Paris, 1977, p. 38.

тиворечиях³³, немало авторов, которые, произвольно толкуя высказывания Руссо, разрывая цепь его диалектических построений, выхватывая и абсолютизируя отдельные его ошибочные мысли, стремятся с помощью французского мыслителя обосновать необходимость борьбы против «демонической техники», изобразив ее главной виновницей бедствий, порожденных капиталистической цивилизацией³⁴.

Вряд ли имеет **смысл серьезно** защищать Руссо от старых и «новых» **философов**, которые во имя своих прагматических, **классово-корыстных** целей ополчаются против истины. Можно с **уверенностью** сказать, что все попытки извратить **диалектическую** мысль Руссо в целях обоснования **реакционных, антинаучных** решений обречены на **полный провал**. Творчество Руссо принадлежит науке и **социальному прогрессу**.

³³ *Lecercler J.-L., J. J. Rousseau. Modernité d'un classique.* Paris, 1913.

³⁴ См. *Рыклин М. К.* Социальная философия Ж.-Ж. Руссо в свете современных исследований. — Вопросы философии, 1976, № 11,



Ламетри

Жюльен Офре де Ламетри является одним из выдающихся представителей французского материализма XVIII века. Высокоодаренный ученый, один из наиболее образованных людей своего времени, человек, наделенный качествами неутомимого и неустрашимого бойца, Ламетри много сделал для всесторонней критики религии и идеализма, для обоснования научно-атеистического мировоззрения.

Обширные и глубокие естественнонаучные знания Ламетри, врача по образованию и профессии, позволили ему подвести под французский материализм XVIII века прочную естественнонаучную основу, теснее связать его с науками о природе и человеке.

По определению Маркса и Энгельса, «механистический французский материализм примкнул к физике Декарта, в противоположность его метафизике... Врач Леруа кладет начало этой школе, в лице врача Кабаниса она достигает своего кульминационного пункта, врач Ламетри

является ее центром»¹. Фундаментальные знания Ламетри в области естествознания, его исследования биологической сущности жизни, живых организмов, физиологии человека, структуры и функционирования человеческого мозга и т. д. позволили подкрепить материалистическое решение проблемы материи и сознания неопровержимыми естественнонаучными аргументами, заменить умозрительные догадки и предположения о душе, сознании, ощущениях и понятиях научно обоснованными положениями. Многие идеи Ламетри о единстве материи и сознания, о первичности материального и вторичности духовного нашли свое дальнейшее развитие и обоснование в трудах Дидро, Гельвеция и Гольбаха.

Ламетри родился 25 декабря 1709 года во Франции, в городе Сен-Мало, в семье богатого торговца. Отец будущего философа, желая создать сыну почетное и обеспеченное будущее, готовил его к духовному сану. Нетрудно представить радость отца, когда 15-летний Жюльен написал весьма премудрую богословскую работу по янсенизму. Вероятно, отец не очень разбирался в замысловатых писаниях своего сына, но одно ему было ясно: мальчик сделает хорошую карьеру, станет видным духовным лицом². И никто, очевидно, в те годы не мог предположить, что очень скоро молодой Ламетри начнет испытывать смертельную скуку от богословских премудростей, а со временем станет одним из самых смелых и опасных врагов религиозного мировоззрения и духовенства.

Занятия богословием заронили в сознание Ламетри первые сомнения в достоверности и правдоподобности богословской схоластики и обусловили его растущий интерес к научному знанию. Теперь молодой Ламетри ответов на волнующие его вопросы бытия и познания начал искать не в священных книгах, не в богословских трактатах, а в работах по физике, анатомии, медицине, в философии, освобожденной от схоластики, идеализма и мистики.

Окончив парижский коллеж д'Аркур, Ламетри высказал твердое желание заниматься медициной. Говорят,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 140.

² Подробнее о жизни и творчестве Ламетри см.: Богуславский В. М. Предисловие. — Ламетри Ж. О. Сочинения. М., 1976; его же. Ламетри, М., 1977.

известный врач Юно убедил старого купца, что практика врача приносит не меньше дохода, чем отпущение грехов. Завершив курс медицинского обучения в Париже, Ламетри стал врачом.

Многие другие сочли бы карьеру сделанной и зажили бы спокойной и обеспеченной жизнью. Но иным был выбор Ламетри. Не богатые заработки влекли его к медицине, а любовь к науке, искреннее и благородное желание в меру своих сил и дарований обогатить, совершенствовать ее, разгадать многие еще не разгаданные тайны.

Работа врачом сначала в Реймсе, а затем в Лейдене позволяет Ламетри расширить познания в области естественных наук и медицины. Исключительно важное значение для Ламетри имело общение со знаменитым в свое время нидерландским ученым-врачом Германом Бургаве (1668—1738). Специалист в области ботаники и химии, Бургаве был основателем первой научной клиники, сочетал поиски в области медицины с поисками в других отраслях естественных наук, выдвигал теоретические положения и гипотезы, способные обосновать передовые взгляды также и в области философии. Общение с этим выдающимся ученым, изучение его трудов оставили глубокий след в духовном развитии Ламетри.

В Лейдене врачебную практику Ламетри сочетает с литературными занятиями, переводит произведения Бургаве на французский язык, пишет свои первые работы по медицине.

Вернувшись в 1735 году в родной город, будущий философ продолжает работать врачом, ведет научно-исследовательскую деятельность, публикует не только труды Бургаве, но и свои собственные работы по медицине. Ламетри изучает философские труды Декарта, Локка, других видных философов, передовые взгляды которых должны были сыграть и сыграли исключительно важную роль в формировании философских взглядов самого Ламетри и других французских материалистов XVIII века. Материалистическая физика Декарта, правильно истолкованный сенсуализм Локка позволяли выработать философское мировоззрение, способное объяснить мир, не прибегая к религии и мистике, к сверхъестественным первопричинам и феноменам.

В 1742 году по неуточненным причинам Ламетри вновь покидает свой родной город, чтобы переехать в Париж, где работает военным врачом, принимает уча-

стие в боевых действиях французской армии, участвует в битве при Фонтенуа (1745).

Вскоре, однако, Ламетри получает возможность продолжать свои исследования в области медицины. Он смело выступает против всего устаревшего, антинаучного, практикует новые методы лечения, отвергая и осмеивая шарлатанские приемы, которые в ту эпоху имели достаточно широкое распространение в медицине.

Понятно, что подобная деятельность не могла не вызвать соответствующую реакцию ретроградов. Они травили, преследовали Ламетри. Неучи и шарлатаны от медицины пытались очернить и осмеять смелого новатора. Но это были еще не самые опасные враги. Впереди Ламетри ожидали более суровые испытания и тяжкие невзгоды.

Увлеченно занимаясь научной работой в области медицины, такой пытливый и смелый исследователь, как Ламетри, должен был рано или поздно дать недвусмысленный ответ на вопрос: что такое человеческая душа, каково ее происхождение, каковы отношения между телом и душой?

В 1745 году вышла первая философская работа Ламетри «Естественная история души». Не испугавшись новых, более суровых гонений, Ламетри бросил едва замаскированный вызов такому грозному и беспощадному врагу, как католическая церковь. Он осмелился развивать и защищать идеи, которые не только ничего общего не имели с религиозными догмами, но и были их полным отрицанием и осмеянием. Философ пытался, опираясь на данные естественных наук, исключить идею субстанциональной природы души, духовных явлений, найти физические, химико-биологические основы происхождения и развития человеческого сознания, объяснить последнее как специфическое свойство особо организованной материи. Книга Ламетри, несмотря на благочестивые оговорки, не оставляла места для бога и для идеи бессмертия души. Ламетри не побоялся привести слова знаменитого древнеримского атеиста Лукреция Кара о том, что душа умирает вместе с телом.

Для Ламетри начались трудные времена. Его лишили работы, начали беспощадно травить и оскорблять. О «греховном богохульнике» сочинялись всевозможные небылицы — одна гнуснее другой, ретрограды требовали беспощадной расправы с ним. Некоторые «друзья» со-

ветовали Ламетри отказаться от своих идей и покаяться всенародно.

Философ не пал духом, не дрогнул. Он был далек от мысли отречься от своих научных убеждений. Он писал, что для него легче отправиться в Бастилию, чем ценой притворства и унижения удостоиться похвалы теологов. Тщательно скрывая свою фамилию, Ламетри в ответ на травлю мракобесов умудрялся издавать свои работы, поражавшие ханжей, лжеученых, шарлатанов от медицины, как сабельные удары. Но Ламетри был еще одинок. Он справедливо сравнивал себя с кораблем, который, охваченный жестоким штормом, ведет отчаянную борьбу, чтобы одолеть противоборствующие ветры и доплыть до желанного берега.

На родине невозможно было оставаться. Ламетри переехал в Гент, принадлежавший тогда Австрии. Но враги не собирались оставлять в покое ненавистного богорца и разоблачителя лжеученых. С целью погубить Ламетри они обвинили его в шпионской деятельности. Философ вновь был вынужден бежать — на этот раз в Голландию, в Лейден, где находили тогда приют многие мыслители, гонимые своим правительством и католической церковью.

В 1747 году Ламетри под вымышленной фамилией опубликовал известное произведение «Человек-машина». В этой работе в более развернутой форме, а также более систематично он изложил свои материалистические и атеистические взгляды. Мы еще вернемся к оценке книги Ламетри; здесь же отметим, что в этом произведении автор систематизировал и углубил свои естественнонаучные взгляды на человека, на его возникновение и развитие. Многие из аргументов Ламетри ныне не выдерживают критики в свете современных научных знаний. Но в главном и существенном Ламетри оказался прав: имеются все основания объяснить возникновение и функционирование человеческого организма без всяких апелляций к вымышленным сверхъестественным силам. Человек — продукт многовековой эволюции, которая имеет свои естественно-необходимые причины. Человек — творение не бога, а самой природы, ее необходимых, естественных, вполне объяснимых человеческим разумом и опытом законов. Вне всякого сомнения, автор работы «Человек-машина» явился одним из ранних представителей эволюционной теории.

Скоро стало известно, что «мерзкая книга» написана Ламетри. Вымышленное имя не спасло автора. На этот раз против воинствующего философа-атеиста поднялось не только католическое духовенство, но и все остальные. Без денег и пищи, под покровом ночи знаменитый ученый должен был бежать и из Голландии. Реакционные церковные газеты и журналы разразились бранью в адрес «врага бога и людей». Вспоминая это тяжелое для него время, Ламетри писал: «...чего только не говорили и не писали по моему адресу! Каких только криков не испускали ханжи, врачи и даже больные, принимающие сторону лечащих их шарлатанов! Сколько было горьких жалоб со всех сторон! Найдется ли редактор журнала, который бы отказал в «почетном» убежище моим клеветникам или, вернее, не был бы в их числе? Есть ли хоть один низкий газетный писака в Геттингене и даже в Берлине, который не был бы готов растерзать меня на части?»³

«Жертва теологов и дураков»⁴ нашел приют у прусского короля Фридриха II, который в ту пору выдавал себя за «просвещенного монарха» и до поры до времени в рекламных целях оказывал покровительство гонимым французским королем и духовенством мыслителям. В Пруссии Ламетри неутомимо продолжал свою деятельность. Здесь, вдали от родины, Ламетри опубликовал работы «Человек-растение» (1748) и «Система Эпикура» (1751), в которых его материализм и атеизм нашли достаточно полное выражение. По свидетельству современников и биографов, Ламетри был благодарен Фридриху II за оказанный приют, за возможность опубликовать работы, но не скрывал желаний вырваться из «королевских объятий» и «хотя бы пешком» вернуться во Францию.

Ламетри внимательно следил за деятельностью Вольтера и других просветителей во Франции. Знал он и о работах Дидро, о его первых шагах к материализму и атеизму, о его заключении в Венсеннский замок. Ламетри просил Вольтера раздобыть разрешение на въезд во Францию. Мечта Ламетри не осуществилась. Но и вдали от родины он оставался деятельным творцом французского материализма и атеизма XVIII века.

³ Ламетри Ж. О. Сочинения, с. 483.

⁴ Выражение Фридриха II.

На одном из званых обедов Ламетри отравился недоброкачественной пищей и умер. И в последние часы жизни Ламетри не утратил научную любознательность: он решил вместо обычных и не очень трудных средств избавления от пищевого отравления испытать на себе новые приемы борьбы против недуга. Своей смертью философ обнаружил непригодность этих приемов.

О степени ненависти реакционеров к Ламетри можно судить по циничному их ликованию в связи с гибелью выдающегося и непреклонного философа-материалиста. Они не постеснялись распустить слухи о вымышленных причинах его смерти и представить дело таким образом, будто в страхе расплаты за тяжкие грехи Ламетри решил покаяться и «завещал» уничтожить свои «греховные писания». Это было грязным и беззастенчивым обманом.

Рассказывают, что некий священник Мак-Магон несусыпно караулил у двери философа, желая воспользоваться минутной слабостью умирающего и добиться от него отречения от своих атеистических работ. Но ожидания святоши оказались напрасными. Ламетри остался непоколебимым даже на смертном одре и не изменил своим убеждениям.

Из богатого философского наследия Ламетри мы выделим некоторые мысли и рассуждения, посвященные естественнонаучному обоснованию материализма и атеизма. Как и другие французские материалисты XVIII века, Ламетри отталкивался от передовых философских идей XVII и начала XVIII века⁵. Особое значение для него имело наследие Декарта. Ламетри высоко оценивал физику Декарта с ее явно выраженным материализмом. Ламетри не мог не восхищаться достижениями Декарта в области физики, математики, физиологии. Ему импонировала критика Декартом схоластики, защита рационалистического метода, признание неограниченных возможностей человеческого интеллекта в познании мира.

⁵ Мы не располагаем данными о влиянии Мелье на формирование философских, атеистических убеждений Ламетри. Он знал о Мелье, о его «Завещании». Но нигде Ламетри не отмечает связь своих идей с идеями Мелье. Трудно это объяснить цензурными соображениями, ибо последнего уже не было в живых. Отметим, что цензурные соображения не мешали Ламетри ссылаться на Вольтера и Дидро.

Но если «в своей *физике Декарт* наделил материю самостоятельной творческой силой и *механическое* движение рассматривал как проявление жизни материи»⁶, то в области метафизики позиции Декарта иные. Здесь он апеллирует к богу как к силе, сотворившей материю и наделившей ее постоянным количеством движения и покоя.

В этом пункте в первую очередь намечаются расхождения между Декартом и Ламетри. Последний последовательно отстаивает мысль, согласно которой материя имеет своим атрибутом не только протяженность, пространство, но и движение. А вечная, неуничтожаемая, находящаяся в постоянном движении материя способна породить все многообразие мира, не нуждаясь в божественном содействии и помощи. Материя не нуждается ни в каких деистических перчатках, ибо нет движения без материи, как и нет материи, которая не находилась бы в состоянии движения, перемещения, изменения, перехода от одного качественного состояния к другому. «... Материя, — пишет Ламетри, — содержит в себе оживляющую ее движущую силу, которая является непосредственной причиной всех законов движения»⁷.

Материя у Ламетри, как и у его философских единомышленников Мелье, Дидро, Гельвеция и Гольбаха, родственна по существу спинозовской субстанции, освобожденной, конечно, от всех деистических привесок. Воспроизводя свое понимание спинозовской субстанции, Ламетри пишет: «... существует всего только одна субстанция, потому что субстанцией можно назвать только то, что является вечным, независимым от всякой высшей причины, то, что существует само по себе и в силу необходимости»⁸.

Мы уже отметили, что, согласно Ламетри, признание движения имманентным свойством материальной субстанции способно объяснить возникновение и развитие всех без исключения вещей и феноменов, не исключая также все сложнейшие психические явления. Самое сложное существо — человек может и должен быть объяснен исходя из принципа развивающейся материи.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 140.

⁷ Ламетри Ж. О. Сочинения, с. 73.

⁸ Там же, с. 174.

Следует особо отметить одну весьма серьезную особенность подхода Ламетри к проблеме материи и движения. Не освободившись от механистического толкования многих явлений, в том числе и биологических, Ламетри тем не менее был далек от отождествления движения с одной лишь его формой — перемещением тел в пространстве. Можно с уверенностью сказать, что Ламетри близко подходил к мысли, что движение, философски понятое, есть изменение вообще, переход из одного состояния материи в другое, возникновение нового или исчезновение того, что существовало.

Ламетри высказал важную диалектическую мысль, согласно которой субстанция имеет постоянную «способность к движению, даже когда не движется»⁹. Позднее Дидро более категорично высказал эту же мысль, заявив, что в движении находится и тело, которое не перемещается в пространстве. И у Ламетри, и у Дидро положение, согласно которому под движением нужно понимать развитие, изменение вообще, стало методологическим принципом рассмотрения мира как претерпевающего непрерывные количественные и качественные изменения.

Руководствуясь стихийно-диалектическим пониманием движения, Ламетри воспроизводил весьма динамичную картину мира, констатировал относительность, подвижность граней между вещами, которые не отделены друг от друга непроходимыми крепостными валами. Из неживой, неорганической материи при определенных условиях возникла живая материя, наделенная принципиально новыми качествами. Мы будем иметь еще возможность отметить отрицательное отношение Ламетри к идее неизменности видов животных и растений.

Дорожа идеей единства материи и движения, Ламетри многократно возвращается к критике картезианских попыток связать материальную субстанцию лишь с протяженностью, чтобы вслед за этим обращаться к религиозно-мистическим причинам для приведения в движение материи, объяснения многообразия мира, наблюдающейся в нем причинности, закономерности, относительной целесообразности и т. п. Принцип движущейся материи, точнее, принцип ее самодвижения считался Ламетри достаточным, чтобы разгадать много-

⁹ Там же, с. 71.

вековую загадку возникновения человеческого сознания, загадку человеческой души.

Ламетри исключал мысль о том, что ощущение является всеобщим свойством материи. Видимо, Ламетри боялся сделать какую-нибудь уступку гилозоизму — всеобщему одухотворению материи. Он полагал, что способность ощущать и мыслить возникает на определенных ступенях развития материального мира. Основной тезис Ламетри по этому вопросу гласит: ощущение — благоприобретенное свойство материи, не материи вообще, а органической, живой материи.

Нельзя умолчать, что временами Ламетри, как бы размышляя сам с собой, допускает и другую возможность — одновременное возникновение материи и ее способности ощущать. Он пишет: «Душа и тело были созданы одновременно, словно одним взмахом кисти. По словам одного имевшего смелость мыслить крупного богослова¹⁰, они были брошены в одну и ту же форму для отливки»¹¹. Временами Ламетри склонен признать, что у него нет окончательного ответа на вопрос: не является ли ощущение имманентно присущим свойством материи? «... Нам, — пишет Ламетри, — не известно, обладает ли материя сама по себе непосредственной способностью чувствовать или же только способностью приобретать ее посредством модификаций или принимаемых ею форм, ибо несомненно, что эта способность обнаруживается только в организованных телах»¹². В последующих своих размышлениях французский мыслитель склоняется к мысли, что способность к ощущению возникает с позднейшим возникновением живой, органической материи.

Со всей категоричностью Ламетри вслед за Локком отверг учение о врожденных идеях. Идеи в готовом виде не даны человеку. Они постепенно формируются у него под влиянием внешней среды, опыта, познавательной активности. В своих суждениях в защиту материалистического сенсуализма Ламетри не оставил места для «внутреннего опыта» Локка, справедливо полагая, что это допущение может исказить принцип материалистического сенсуализма. Вооружившись естественнонаучны-

¹⁰ Речь идет о Тертуллиане.

¹¹ Ламетри Ж. О. Сочинения, с. 65.

¹² Там же, с. 75.

ми данными, экспериментальными выводами современной ему физиологии, психологии, медицины и т. д., Ламетри обосновывал философскую мысль о том, что нет ничего в разуме, что первоначально не было бы дано в ощущениях. Последние порождаются воздействием материальных вещей на органы чувств человека. Материя, следовательно, первична, ощущения производны, вторичны.

В литературе о Ламетри встречаются отдельные констатации, согласно которым философ, признавая первичность, объективность материального мира, порой выражал сомнения в возможности его адекватного познания. Эти упреки в агностических колебаниях делались на основании того, что, по Ламетри, ощущения порой способны ввести нас в заблуждение, помешать составить правильные представления об объективном мире, о его внутренней сущности и закономерностях развития.

Не приходится отрицать, что, сталкиваясь с весьма сложными научными проблемами, Ламетри порой задумывался над тем, способен ли человеческий разум добиться полного освещения этих проблем. Но справедливость требует констатировать, что эти отдельные колебания, сомнения никогда не превращались у Ламетри в концепцию, принципиально отрицающую силу человеческого разума в раскрытии тайн природы. Вера во всемогущество человеческого интеллекта, восторженный теоретико-познавательный оптимизм являются отличительными чертами философии Ламетри.

Мы уже отметили: французский философ признавал, что чувственные ощущения способны ввести нас в заблуждение. Но что отсюда следует? Лишь то, что человек должен проверять, уточнять данные чувственного познания. Если это условие соблюдено, то ощущения являются верным ориентиром. «...Нет более надежных руководителей, — писал Ламетри, — чем наши чувства. Они являются моими философами. Сколько бы плохого о них ни говорили, одни только они могут просветить разум в поисках истины; именно к ним приходится всегда восходить, если всерьез стремиться ее познать»¹³.

Столь высокая оценка роли ощущений в познавательном процессе ничуть не умаляет значения разума,

¹³ Там же, с. 65.

мышления. Лишь мышление, обобщив данные ощущений, способно воспроизвести целостную картину вещей, явлений, проникнуть в их суть, воспроизвести закон их бытия и развития. Но эту сложную свою задачу разум может выполнить в тесной связи с ощущением. «... Мысль, — утверждает Ламетри, — представляет собой только способность чувствовать... мыслящая душа есть не что иное, как чувствующая душа, устремленная на созерцание идей и на рассуждение»¹⁴.

Много внимания уделил Ламетри такому феномену, как память. Без этой функции разума, утверждал Ламетри, был бы невозможен процесс познания, деятельности, невозможно само существование человека.

Как естествоиспытатель Ламетри попытался обосновать основные положения своей теории познания экспериментальными данными физиологии, психологии, анатомии, медицины и т. д. Конечно, в этих рассуждениях философа, в его научной аргументации многое устарело. Но стремление Ламетри экспериментально обосновать сущность ощущений, памяти, мышления содействовало укреплению исходных положений материалистической теории познания. Стремление органически связать передовую философию с достижениями естественных наук вступало в кричащее противоречие с вековыми традициями идеалистической, мистической философии, которая отождествляла себя со схоластикой, с априорным лжемудрствованием. Ламетри, как и другие французские материалисты XVIII века, не поднялся до научного понимания общественной практики как основы и критерия истины, но он достаточно ясно осознавал бесплодность философии, отвернувшейся от естественных наук, от опыта, от экспериментов. «Для того чтобы продвигаться вперед по пути истины, — писал Ламетри, — нужен совершенный другой способ поведения. Нужно старательно идти нога в ногу с природой, опираясь, по выражению маркизы дю Шатле, на посох наблюдения и опыта»¹⁵.

Ламетри много сделал для того, чтобы демистифицировать процесс познания, показать механизмы возникновения чувственных ощущений, их переход в представления и понятия. Конечно, на уровне знаний своего века он не мог объяснить с достаточной основательно-

¹⁴ Там же, с. 235—236.

¹⁵ Там же, с. 169—170.

стью механизмы сложнейших психических явлений. Ламетри это хорошо понимал и рассчитывал, что будущие поколения философов, ученых воспроизведут во всех деталях процесс мышления. Все дело во времени, а пока, опираясь на достижения научных знаний своего времени, он отстаивал материалистическое объяснение процесса познания, материалистически решал проблему бытия и мышления.

Характеризуя роль Ламетри в изгнании идеализма и мистики из учения о психике, профессор В. М. Богуславский пишет: «Главное для автора «Человека-машины» — доказать, что психика человека, так же как и психика животных, ничего сверхъестественного, мистического в себе не содержит, что ее носитель не нечто таинственное, нематериальное и божественное, а вполне доступные исследованию мозг и нервы, что человек близок к высокоорганизованным животным, от которых он произошел, и что он часть природы, ступень в развитии материи»¹⁶.

Французский мыслитель часто прибегал к термину «отражение», чтобы воспроизвести взаимоотношения бытия и сознания. Бытие отражается в сознании. Ламетри, естественно, не уловил диалектику этого процесса, но тем не менее не ограничился понятием упрощенного зеркального отражения. Мозг «перерабатывает», классифицирует, синтезирует чувственные отражения, с тем чтобы в точности воспроизвести объект, нашедший свое отражение на «мозговом экране». Ламетри писал: «...суждение, размышление и память представляют собой вовсе не абсолютные части души, но настоящие модификации своеобразного «мозгового экрана», на котором, как от волшебного фонаря, отражаются запечатлевшиеся в глазу предметы»¹⁷. Сходная идея выражена также в другом образном сравнении Ламетри: «Подобно тому как скрипичная струна или клавиша клавесина дрожит и издает звуки, так и струны мозга, по которым ударяли звучащие лучи, придя в возбуждение, передавали или повторяли дошедшие до них слова»¹⁸.

Итак, мозг выполняет сложные процессы отражения, воспроизведения внешних объектов. Нужно особо подчеркнуть, что Ламетри по достоинству оценил роль язы-

¹⁶ Богуславский В. М. Предисловие. — Ламетри Ж. О. Сочинения, с. 76.

¹⁷ Ламетри Ж. О. Сочинения, с. 210.

¹⁸ Там же, с. 208.

ка в процессе мышления, близко подошел к идее единства мышления и речи.

Ламетри четко противопоставлял основные направления в философии — материализм и идеализм. Со всей убежденностью и страстностью он отстаивал материализм и столь же решительно отвергал систему идеализма, спиритуализма. «Все философские системы, рассматривающие человеческую душу, — писал Ламетри, — могут быть сведены к двум основным: первая, более древнего происхождения, есть система материализма, вторая — система спиритуализма»¹⁹. Давая оценку своим собственным трудам, Ламетри с гордостью подчеркивал, что он их писал как гражданин, как философ, и добавлял: «Но писать как философ — это ведь значит проповедовать материализм! Ну так что же? Что за беда! Если этот материализм обоснован, если он — очевидный результат всех наблюдений и опытов величайших философов и врачей; если к этой системе приходят, лишь внимательно следуя за природой и старательно проделывая вместе с ней одни и те же шаги на всем протяжении животного царства и, так сказать, исследуя человека при помощи зонда во всех его возрастах и состояниях... Разве, в самом деле, истина не заслуживает того, чтобы наклониться и поднять ее?»²⁰

Ламетри гордился своей материалистической философией, считал ее важнейшим фактором восходящего развития человечества. Он, естественно, ничуть не ошибался в этих оценках освободительной миссии материалистического мировоззрения. Хорошо понимая роль естественных наук в развитии материалистической философии, Ламетри не забывал подчеркнуть в свою очередь значение передовой философии для правильного решения задач, стоявших перед естественными науками. Временами, несколько переоценивая роль философии, он склонен был считать ее «царицей наук». Так, он призвал развивать философию, считая ее «ключом для всех остальных наук»²¹.

Ламетри подчеркивал не только роль философии для успешного развития естественных наук, научной мысли вообще, но и для борьбы против неразумных, неспра-

¹⁹ Там же, с. 193.

²⁰ Там же, с. 471.

²¹ Там же, с. 494.

ведливых, бесчеловечных общественных порядков, лишенных права на существование. «При виде таких противоречий, — писал Ламетри, — как не воскликнуть вместе с поэтом-философом:

Ужель всю жизнь я видеть обречен,
Как неустойчивы душой французы,
Как не в ладу их нравы и закон
И как, закован в суеверья узы,
Народ вкушает сон!»²²

Материализм Ламетри, не исключая глубоких диалектических мыслей, в целом не избавился и не мог в ту историческую эпоху избавиться от механицизма и метафизичности. Эти существенные недостатки дают о себе знать в суждениях Ламетри о человеке, о его ощущениях, о его организации, во многих других проблемах, которые фигурируют в трудах французского мыслителя. Но мы не можем забывать, что метафизический и механистический материализм был важным, прогрессивным этапом в становлении последовательно научной философии. Он успешно сражался против идеалистической, мистической философии, обладал большими потенциями для ведения развернутой атаки против господствующей феодально-клерикальной идеологии, против религии и церкви, защищавших реакционные феодальные отношения, деспотическую королевскую власть.

Исключительно велико значение работ Ламетри, в которых он сделал смелую попытку с естественнонаучных, материалистических позиций объяснить такие сложные проблемы, как возникновение жизни, живых организмов. Ламетри предполагал, что в силу каких-то физико-химических процессов на Земле возникли простейшие живые организмы, наделенные чувствительностью, способностью роста и передвижения. На протяжении бесчисленного количества веков шел процесс усложнения живых организмов, включая и растительные.

Какая же сила вызвала к жизни и к совершенствованию эти организмы? Естественно, у Ламетри не было точного ответа на этот вопрос. В одном только он совершенно не сомневался: эти организмы возникли без всякого вмешательства сверхъестественных сил по той простой причине, что последние не существуют. Возникно-

²² Там же, с. 495.

вание и усложнение живых организмов есть результат физико-химических, биологических закономерностей, почвенно-климатических условий. Такова природа материи, утверждал Ламетри, что она, находясь в процессе вечного движения, развития, изменения, способна породить и совершенствовать органические тела. В этих рассуждениях особо отчетливо сказываются стихийно-диалектические элементы в мышлении Ламетри.

«Все течет, все исчезает, и ничто не погибает»²³. Процесс существования есть процесс непрерывного изменения, возникновения новых явлений. Развитие тела не может быть сведено лишь к его перемещению в пространстве. Развитие есть количественное и качественное изменение вещей. Существовать — значит находиться в процессе изменения. Эти стихийно-диалектические элементы нашли дальнейшее свое развитие в философии Дидро.

Ламетри попытался перенести принцип вечного развития и изменения материи на живую природу. «Материи, — писал он, — пришлось пройти через бесчисленное количество всяких комбинаций, прежде чем она достигла той единственной, из которой могло выйти совершенное животное. И сколько понадобилось еще других комбинаций, прежде чем различные породы достигли того совершенства, какое они имеют в настоящее время!»²⁴

Таким образом, отвергая креационизм, согласно которому бог единовременно сотворил все ныне существующие виды живых организмов, Ламетри утверждает, что шел и идет процесс непрерывного естественного возникновения и исчезновения новых видов живых существ. Одни и те же ныне существующие виды животных и растений претерпели процесс эволюции, преобразования. Этого процесса не миновал и человек. «Сравнительная анатомия показывает нам, что человек и животное имеют одинаковые части тела, выполняющие одинаковые функции: в обоих случаях перед нами одно и то же зрелище, одна и та же деятельность. Внутренние чувства так же присущи животным, как и внешние; следовательно, они так же, как и мы, наделены всеми зависящими от этих чувств духовными способностями, а именно: восприняти-

²³ Там же, с. 406.

²⁴ Там же, с. 395.

ем, памятью, воображением, способностью суждения, рассудком, всем тем, что, как доказал Бургаве, относится к этим чувствам»²⁵.

Современный человек превзошел по своим умственным способностям всех остальных животных. Ламетри не мог еще иметь научных представлений о процессе становления человека, его интеллекта. Эта задача могла быть решена много позже. Но философ не сомневался, что этот процесс формирования человека имел естественные причины. Требовалось много времени для формирования человеческого сознания и человеческого языка. «Люди, — писал Ламетри, — говорят, но они должны понимать, что не всегда говорили. Пока они проходили курс обучения у природы, их первым языком были неартикулируемые звуки, такие же, как у животных»²⁶.

Ламетри не только уловил некоторые моменты теории эволюции. Он попытался ответить на вопрос, чем обусловлено изменение видов растений и животных, и высказал ряд идей, которые отчетливо перекликаются с теорией естественного отбора. Так, на вопрос, кто совершенствовал существующие виды, Ламетри отвечал: сама природа. Могли выжить, сохраниться и размножиться те животные, у которых не отсутствовало ничего естественного. «И наоборот, те из животных, которые были лишены какой-нибудь абсолютно необходимой части, должны были умереть или весьма скоро после появления на свет, или, во всяком случае, не произведя потомства. Совершенство не является делом одного дня — в области природы точно так же, как и в области искусства»²⁷.

Нужно согласиться с автором известной монографии о Ламетри Ж. Порицким, призывавшим отдать должное французскому просветителю, который более чем за сто лет до Дарвина напал на верную дорогу и пошел к цели, несмотря на то, что «был осмеян своими современниками, остался неизвестным и осмеянным в наше время»²⁸.

Как и другие французские просветители, Ламетри

²⁵ Там же, с. 423.

²⁶ Там же, с. 424.

²⁷ Там же, с. 394.

²⁸ *Poritzky J. E. Julien Offray de La Mettrie. Berlin, 1900, S. 234—235.*

уделил большое внимание критике религии и церкви. Он, как и его единомышленники, не выработал научной концепции возникновения религии, не сумел обнаружить ее социально-экономические корни. Как и другие французские просветители, Ламетри пытался объяснить возникновение религии лишь невежеством первобытных людей, их страхом перед грозными, неразгаданными, стихийными силами природы.

Эти исторически обусловленные ограниченности атеистических идей Ламетри не помешали ему подвергнуть религию острой и обоснованной критике. Атеизм необходимо вытекал из основополагающих философских идей французского мыслителя. Тезис о вечной, несотворенной материи, которая в своем спонтанном развитии способна породить все многообразие мира, не оставлял места для бога-творца. К этому богу часто прибегали, чтобы объяснить необъясненные, таинственные, казалось, явления. Но по мере своего безудержного развития наука рано или поздно расшифровала эти данные без всякого содействия спиритуалистических идей с позиций материализма и атеизма.

Ламетри показал софистические основы так называемых доказательств бытия бога. Философ писал: «Когда я обнаруживаю, что все доказательства существования бога имеют только видимость убедительности и способны лишь затемнить сознание, что доказательства бессмертия души только схоластичны и легковесны, что, словом, ничто не может дать нам идею о том, чего не могут ни воспринимать наши чувства, ни охватить наш слабый ум, то наши фанатичные талмудисты и наши заплесневевшие схоласты начинают кричать о мщении, а какой-нибудь педант в брыжжах, чтобы внушить ко мне ненависть целой нации, публично называет меня атеистом»²⁹.

Нужно сказать, что все эти призывы к мести, к наказанию богохульника не испугали Ламетри. Он верил в свою правоту, ибо опирался на данные науки. Он был горд сознанием, что в какой-то мере расширил границы знания и оттеснил религиозные заблуждения. Ламетри вдохновлялся мыслью, что увеличил просвещение в обществе и «распространил в нем свет знания, сообщая о своих исследованиях и осмеливаясь разглашать то, что

²⁹ Ламетри Ж. О. Сочинения, с. 490—491.

всякий робкий или осторожный философ решается говорить только на ухо»³⁰.

Естественнонаучные рассуждения, доводы и выводы Ламетри о происхождении жизни и человека перечеркивали наивные религиозные сказания о божьей творце. Точно так же мысли Ламетри о единстве материи и сознания, о невозможности существования психических явлений без их материального носителя в корне подрывали религиозное учение о душе, которая может пережить своего носителя — человека. Вместе с человеком с неизбежностью умирает его душа, вся совокупность чувственно-психических феноменов, присущих данному человеку. «...Существует только одна жизнь... — писал Ламетри, — высокомерный человек лишь из присущего смертным тщеславия создал другую. Ни один благоразумный человек не будет оспаривать, что самый спесивый монарх умирает весь и без остатка так же, как и скромный подданный, и верный пес. Если угодно, это печальная истина, но лишь для тех, чьи умы вечно остаются в младенческом состоянии и на кого могут наводить страх призраки»³¹.

Рассматривая человеческий организм как своеобразную машину, перенося на него принципы механики, Ламетри утверждал, что с нарушением механических принципов, регулирующих жизнедеятельность человеческого организма, при необратимости этих нарушений машина выходит из строя. Это и есть смерть, охватывающая машину в целом: и тело и душу человека. «Душа и тело, — утверждал Ламетри, — засыпают одновременно»³², одновременно погибают. Несмотря на упрощенные попытки уподобить живой организм машине, подчинить его механическим закономерностям, вывод Ламетри о гибели психических функций вместе с гибелью физиологических функций человека был неоспорим.

Религия, по глубокому убеждению Ламетри, не только затемняет сознание людей, но и способна оправдать социальную несправедливость, власть привилегированного меньшинства над поработленным большинством, кровопролитные войны. Ламетри уделил особое внимание критике религиозной морали, показав ее иррациональный характер, ее двуличие, способность оправдать самые

³⁰ Там же, с. 491.

³¹ Там же, с. 467—468.

³² Там же.

антигуманные действия и одновременно со священным трепетом разглагольствовать о человеколюбии, о братстве между людьми и народами. Отвергая бездумные, злобные обвинения против ученых, философов в нарушении общественного порядка своими материалистическими и атеистическими идеями, Ламетри гневно констатировал, что не ученые внесли факел раздора в свои страны: «Это сеющие смуту умы богословов принесли людям войну во имя бога мира»³³.

Как и другие французские просветители, Ламетри должен был разрушить догму, согласно которой мораль имеет право на существование, если она неотделимо связана, слита с религией, обосновывает свои нормы, отталкиваясь от велений бога, точно соблюдает предначертания религии и церкви. Короче говоря, мораль может быть только религиозной. С этой догмой была неразрывно связана другая, яростно отстаивавшаяся богословами: немисливо существование человеческого общества без религиозной морали, которая своими нормами поведения сближает, скрепляет человеческие узы, делает их частями единого целого. Из сказанного должна была вытекать мысль, что исключается возможность общества, состоящего из атеистов.

Ламетри настойчиво отвергал эти религиозные констатации. Он отстаивал идею о том, что избавленные от религии люди станут лучше, благороднее, нравственнее. Просвещенные разумом, они обретут способность крепить подлинную солидарность, согласовывать свои интересы с интересами общества.

Развивая мысли Пьера Бейля, Ламетри искал новые аргументы в защиту возможности существования общества, состоящего из атеистов. С позиций исторического идеализма Ламетри, естественно, не был в состоянии вскрыть сущность нравственности как одной из форм общественного сознания, объяснить социально-экономическими причинами существование различных систем морали. Но одно было ему ясно: возвышенная мораль должна быть связана не с религией и мистикой, а с разумом, наукой, земным толкованием происхождения и сущности человека, его гуманистического призвания. Эта светская атеистическая мораль будет основываться на уважении разумных и справедливых интересов всех и каждого.

³³ Там же, с. 479.

Подводя итог своим мыслям по рассматриваемому вопросу, Ламетри писал: «Я не только думаю, что общество, состоящее из философов атеистического направления, могло бы прекрасно существовать, но полагаю, что оно могло бы легче существовать, чем общество ханжей...»³⁴ С всеобщим распространением атеизма, подчеркивал Ламетри, наступил бы конец религиозным войнам и природа, зараженная ныне религиозным ядом, вновь обрела бы чистоту. С утверждением атеистического общества Ламетри связывал солидарность людей и народов, свободу человека, свободу человеческой мысли.

Нельзя обойти молчанием тот факт, что в отличие от Вольтера, Руссо, Дидро, Гельвеция, Гольбаха Ламетри мало занимался социально-политическими проблемами, сосредоточивая свое внимание на обосновании материализма и идеализма, преимущественно опираясь на естественные науки. Ламетри не высказывался относительно путей преодоления феодального строя и абсолютизма. Даже обосновывая желательность и необходимость атеистического общества, он воздержался упомянуть какие-нибудь социально-экономические и политические признаки этого общества.

Отметим также, что Ламетри отдавал дань идее, согласно которой не следует приобщать к атеизму социальные низы, поскольку религия угрозой страха загробного воздаяния в какой-то мере может внушить уважение к чужой собственности. Не трудно заметить, что атеистические взгляды Ламетри существенно отличаются от взглядов основателя народно-демократического направления во французском материализме XVIII века Жана Мелье.

Можно было бы указать и на другие исторически обусловленные недостатки атеизма Ламетри, но, видимо, важнее подчеркнуть его огромный вклад в критику идеализма и религии, в отстаивание принципа развития и становления мира в силу имманентных объективных закономерностей. Подчеркнем еще раз, что Ламетри выступил одним из пионеров научного объяснения возникновения и развития жизни на Земле, высказал смелые идеи о становлении человека, его сознания. Неоспоримо заметное влияние творчества Ламетри на Дидро и других французских материалистов и атеистов XVIII века.

³⁴ Там же, с. 431.



Дидро

Одним из крупнейших представителей французского материализма и атеизма XVIII века был Дени Дидро, общепризнанный вождь «философского переворота», душа и организатор знаменитой «Энциклопедии наук, искусств и ремесел». «Если кто-нибудь посвятил всю свою жизнь «служению истине и праву» — в хорошем смысле этих слов, то таким человеком был, например, Дидро»¹, — писал Энгельс.

Дидро родился в 1713 году в небольшом городе Лангр. Отец его был зажиточным ремесленником-ножовщиком. Он не жалел средств, чтобы обеспечить сыну хорошую карьеру. Юноша был отдан на воспитание в местную иезуитскую школу — коллеж, а в пятнадцать лет отправлен для дальнейшего обучения в Париж. Окончив здесь коллеж д'Аркур, он в 1732 году получил в Парижском университете звание магистра искусств.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 290.

Тщетны были надежды Дидро-отца: сын и слышать не хотел о духовной карьере. Идя на компромисс, старый ножовщик предлагал сыну избрать профессию врача или адвоката, но тот упорно стоял на своем — хотел посвятить себя литературе. Выведенный из терпения отец предложил ему вернуться в Лангр, угрожая в противном случае лишить материальной поддержки. Сын не подчинился и остался в Париже.

Целое десятилетие (1733—1743) Дидро влачил полуголодное существование, ютился на чердаке, но условия жизни не сломили его. С огромным увлечением знакомился Дидро с произведениями античной философии, с книгами английских философов Бэкона, Гоббса, Локка, Толанда, с трудами Декарта, Бейля и других передовых французских мыслителей. Громадное впечатление производили на Дени талантливые, остроумные сочинения «великого насмешника», неутомимого борца против религиозного обскурантизма и фанатизма Вольтера.

Под влиянием просветительской литературы Дидро рано примкнул к лагерю врагов католической церкви. Еще в коллеже д'Аркур он, по свидетельству Нежона, чувствовал неодолимое отвлечение к богословию. В самом начале литературной деятельности Дидро довелось испытать «милосердие» духовных отцов. В 1743 году в письме к своей будущей жене Анне-Туанете Шампьон он сообщал: «Отец довел жестокость до того, что распорядился запереть меня у монахов, которые пустили в ход против меня все, что может измыслить самая отвратительная преступность»². Чтобы предотвратить бегство Дидро, монахи-тюремщики остригли ему полголовы. Дени все же вырвался из их рук и вынужден был принять меры, чтобы не попасть к ним вновь.

В 1745 году Дидро издал переведенную им на французский язык четвертую часть сочинения английского мыслителя-моралиста Шефтсбери «Исследование о заслуге и добродетели», посвятив перевод своему брату — канонику. В посвящении он пытался доказать, что фанатизм чужд духу религии и что человек должен стремиться быть не только религиозным, но и добродетельным.

Переводя Шефтсбери, Дидро был далек от текстуального воспроизведения оригинала. Нарушая полномо-

² Дидро Д. Собр. соч., т. IX. М.—Л., 1940, с. 12.

чия традиционного переводчика, временами он по-своему интерпретировал оригинал, делал желательные ему логические ударения, заострял идеи автора или, напротив, «разжижал» их. Это был больше чем «вольный перевод», Дидро становился соавтором, придавая остроту, радикализм переводимым им идеям³.

В начале 1746 года Дидро написал «Философские мысли». Этой первой самостоятельной работой он начал свой тернистый, но славный творческий путь. Проникшись передовыми идеями своего века, он выступил решительным противником «истин» господствовавшей церкви. В духе просветительства Дидро славит всемогущество и неограниченность возможностей человеческого разума, выступает против слепой, оупляющей веры в иррациональное, метафизическое, сверхъестественное. Фронтиспис книги, на котором Истина срывает благочестивую маску с отвратительного лица Суеверия, ясно показывал ориентации автора.

В 1745—1749 годах Дидро пережил пору лихорадочных философских исканий, в процессе которых преодолел деистические представления. Первые работы — «Философские мысли», «Прибавление к философским мыслям», «Аллеи, или Прогулка скептика» (1747) — еще не были атеистическими; в них Дидро отвергал всякую религию, основанную на признании личного бога («Истинная религия, — писал он, — важная для всех людей всегда и повсюду, должна была бы быть вечной, всеобщей и очевидной; но нет ни одной религии с тремя этими признаками. Тем самым трижды доказана ложность всех»⁴), однако не распространял еще отрицание на «естественную религию» — на деизм. Дидро не осмеливался окончательно порвать с идеей сверхъестественного, так как еще не решил для себя коренные вопросы мировоззрения, в первую очередь вопрос о целесообразности в природе. Мог ли столь сложно организованный мир возникнуть стихийно, а не по воле разумного творца? Может ли быть крылышко бабочки или глаз клеща результатом случайного сцепления частиц материи? Деист Дидро размышлял и, обращаясь к атеисту, заявлял: «Я выдвинул против вас только крылышко бабочки, только глаз кле-

³ *Braem J.-M.* Diderot traducteur de l'Inquire concerning vertue, or merit. — Etudes sur le XVIII siècle, t. VIII. Bruxelles, 1981, p. 8.

⁴ *Дидро Д.* Собр. соч., т. I. М.—Л., 1935, с. 126.

ша; а ведь я мог бы раздавить вас всю тяжестью все-ленной»⁵.

Деизм, однако, был у Дидро, как и у многих других просветителей XVIII века, ступенью к атеизму. Через несколько лет Дидро отверг и «откровенную» и «естественную» религию. Для этого не понадобилось «всей тяжести вселенной»: уже одного понимания естественного развития яйца от бесчувственной массы до живого организма стало достаточно, чтобы отвергнуть сверхъестественное начало в природе. Яйцо — вот что, по твердому убеждению Дидро, «ниспровергает все теологические школы и все храмы на земле»⁶.

В 1745—1749 годах Дидро еще не был в состоянии окончательно преодолеть идею сверхъестественного, но против библейского бога, против догматов и обрядов христианства уже тогда выступал чрезвычайно остро, брал под сомнение историчность Христа, осмеивал вымыслы о его чудесном рождении, деяниях и смерти.

Уже первые философские произведения Дидро восстановили против него всемогущую французскую церковь и реакционные круги Парижа. Ни деистическая ограниченность этих работ, ни предусмотрительные заявления Дидро о его верности католицизму не могли уже никого обмануть. В июле 1746 года «Философские мысли» Дидро вместе с «Естественной историей души» другого просветителя — Ламетри — были по приговору парижского парламента сожжены рукой палача. Парламент охарактеризовал «Философские мысли» как опасную книгу, где «с напускным притворством ставились все религии на один уровень, чтобы не признавать в конце концов ни одной из них»⁷.

Началась неусыпная полицейская слежка за Дидро. В роли шпииков выступали церковники. Один из них, священник церкви св. Медара, доносил директору полиции: Дидро, не имеющий никакой профессии и никаких средств к существованию, — молодой человек, придерживающийся вольнодумства и гордый своим нечестием. Им написано несколько философских работ, в которых он нападает на религию... Теперь он пишет новое, весьма

⁵ Там же, с. 100.

⁶ Там же, с. 376.

⁷ Рокэн Ф. Движение общественной мысли во Франции в XVIII в., с. 129.

опасное сочинение. Защитники религии разразились устными и письменными «опровержениями» работ Дидро и угрожали ему расправой. Старый мир был далек от того, чтобы сложить оружие.

Реакция неистовствовала тем больше, чем сильнее колебалась почва под ее ногами. Королевская власть свирепо расправлялась со своими врагами. Каменные мешки Бастилии были готовы поглотить неосторожных глашатаев «опасных идей». Парижский парламент запрещал и одно за другим сжигал произведения передовых мыслителей. Но «сжечь — не значит опровергнуть»; Дидро и его соратникам были близки эти слова великого мученика науки Джордано Бруно. Один из представителей французского Просвещения — Мармонтель — писал в «Велизарии»: Истина светит своим собственным светом, и людей нельзя просветить пламенем костров. В этих словах было презрение революционного класса к судорожным усилиям реакционеров, топором и анафемой навязывавших свои «истины».

Отвечая репрессиями на рост антифеодального движения, королевская власть в 1749 году арестовала многих представителей оппозиционной интеллигенции. В их числе был и Дидро. Однако арест не устрасил его, он не соблазнился преимуществами альянса с властью имущими. В годы, предшествовавшие грозным социальным катаклизмам, он пришел в лагерь тех, кто был еще слаб и гоним, но это были носители общественного прогресса, и, следовательно, им принадлежало будущее. Неразрывное единство с народом, с передовыми силами эпохи делало Дидро мыслителем-революционером. Он предпочел идти в рядах тех отважных людей, которые бросили вызов застывшему феодальному миру, его мрачной идеологии и социальным институтам, этическим нормам и литературным вкусам. Дидро возненавидел мир феодального бесправия и угнетения. Эти настроения были позднее чрезвычайно ярко выражены в его «Элевтероманах»:

Гнетет немая боль. И ненависть глухая
Вскипает яростно: грабителей орда,
На подлой трусости престолы-утверждая,
Без колебанья и стыда
Весь мир насилует от края и до края⁸.

⁸ Дидро Д. Собр. соч., т. IV. М.—Л., 1937, с. 525.

На челе этого дряхлого мира Дидро видел печать неминуемого падения и гибели. Он с презрением смотрел на господствовавшие сословия, на их безумно роскошную и развратную жизнь, на шумные балы и маскарады, которые не могли заглушить отдаленный, но все нараставший гул всенародного возмущения. Дидро-поэт, обращаясь к королю, пророчески восклицал:

Твой подданный любой лишь поневоле нем,
И не спасут тебя ни зоркая охрана,
Ни пышность выходов, ни обольщенья сана, —
Порыва к мятежу не заглушить ничем⁹.

Находясь в заключении в Венсенском замке, Дидро неустанно трудился. По выходе из тюрьмы он посвятил себя «Энциклопедии».

Более двадцати лет отдал он созданию этого грозного оружия, направленного против реакции и обскурантизма. В «Энциклопедии» приняли участие наиболее видные деятели французского Просвещения XVIII века, но, быть может, ни один из них не отразил в своем творчестве с такой глубиной и точностью беспокойный дух эпохи, ее стремительный бег, ее созидательные порывы, как это сделал Дидро. Ценой больших усилий удалось ему довести этот труд до завершения, несмотря на все невзгоды и преследования¹⁰. Заслуженно занял он президентское кресло в «литературной республике».

Дидро приступил к созданию «Энциклопедии», будучи уже материалистом и атеистом. В работе «Письмо о слепых в назидание зрячим», написанной в 1749 году, т. е. за два года до выхода первого тома «Энциклопедии», Дидро преодолел свои идеалистические и деистические заблуждения и из локковского сенсуализма сделал материалистические и атеистические выводы.

«Энциклопедия» создавалась в условиях непрекращающейся травли со стороны реакционных дворянско-клерикальных слоев. Это обстоятельство не могло не наложить свой отпечаток на содержание и форму изложения статей. Чтобы не погубить дело, нужно было смягчать формулировки, воздерживаться от открытых и пря-

⁹ Там же, с. 526.

¹⁰ Подробнее о деятельности Дидро по созданию «Энциклопедии» см.: *Proust J. Diderot et l'encyclopédie*. Paris, 1962; *Mornet D. Diderot*, Nouvelle édition. Paris, 1966.

мых нападков на феодальный строй, на религию и церковь. Приходилось говорить эзоповским языком, прибегать к двусмысленным сравнениям, делать реверансы в сторону религии и церкви, время от времени ссылаться на авторитет отцов церкви и т. д.

Читая статьи Дидро, написанные для «Энциклопедии», нетрудно представить, с какой болью в душе корифей материализма и атеизма XVIII века должен был маскировать свои истинные взгляды, так подбирать слова и выражения, чтобы высказать научные истины и одновременно не раздражать всемогущее духовенство, не поставить под удар «Энциклопедию». Однако внимательного читателя не могли сбить с толку ни внешняя «благочестивость» статей, ни отдельные славословия философа в адрес религии и церкви.

Многое в статьях Дидро в «Энциклопедии», как и сама «Энциклопедия» в целом, представляет сейчас преимущественно исторический интерес. Но они чаруют нас как величественный исторический монумент культуры, как грозное и могучее орудие, огнедышащее жерло которого было направлено против реакции и обскурантизма. «... Перед нами, — писал Д. Морлей о томах «Энциклопедии», — не надгробный памятник египетского короля Озимандия, поражающий наши взоры своими уродливыми развалинами и освежающий в нас бесплодные воспоминания. Они скорее похожи на мрачные полуразрушившиеся стены старой крепости, которая была сооружена мощными руками людей, веровавших в свое дело, и из которой кучка бойцов однажды выступила навстречу шайке варваров для борьбы за человечество и за правду»¹¹. Де Фонтеней — автор книги «Diderot ou le matérialisme enchanté» — характеризует руководителя «Энциклопедии» как наиболее выдающегося мыслителя своей эпохи, творчество которого не принадлежит лишь прошлому. Наследие Дидро, с полным основанием утверждает Е. де Фонтеней, способно служить и служит решению прогрессивных задач современности¹².

Огромная редакторская работа не помешала Дидро написать для «Энциклопедии» множество статей по самым важным вопросам. В эти же годы (1751—1772) он

¹¹ Морлей Дж. Дидро и энциклопедисты. СПб., 1882, с. 168—169.

¹² Fontenay Elisabeth de. Diderot ou le matérialisme enchanté. Paris, 1981, p. 12.

создал выдающиеся произведения по философии, этике и эстетике, а также шедевры художественного творчества — «Монахиня», «Племянник Рамо», «Жак-фаталист и его хозяин». В относящихся к тому же времени произведениях — «Мысли об объяснении природы», «Философские принципы материи и движения», «Разговор д'Аламбера с Дидро», «Сон д'Аламбера», «Добавление к «Путешествию» Бугенвилля», «Беседа с аббатом Бартеlemi» — Дидро разрабатывал принципы боевого материализма и атеизма XVIII века, которые впоследствии так высоко были оценены классиками марксизма-ленинизма.

Весной 1773 года Дидро по настоятельной просьбе Екатерины II, заигрывавшей с французскими просветителями, выехал в Петербург. Почти год прожил он в столице России. В беседах с императрицей мыслитель затронул важнейшие вопросы экономики, политики, народного просвещения. Он советовал Екатерине провести в России коренные преобразования, вплоть до отмены крепостного права и передачи законодательной власти представителям народа. Екатерина с едва сдерживаемым раздражением слушала «фантастические теории» Дидро, отлично понимая, что осуществить их значило бы (по ее собственным словам в письме к Гримму) «перевернуть все вверх дном в России».

В последние годы жизни Дидро написал новые сочинения, в которых развил свои материалистические, атеистические принципы. К числу этих работ относятся «Речь философа, обращенная к королю», «Разговор философа с женой маршала де ***» и «Элементы физиологии».

Умер Дидро 31 июля 1784 года, за пять лет до французской буржуазной революции, в идейной подготовке которой сыграл выдающуюся роль¹³. Но смерть не коснулась его творений. Не угасает интерес к его трудам, к его мыслям¹⁴. Наследие Дидро и поныне находится на вооружении у передового человечества.

¹³ Подробнее о жизни и творчестве Дидро см.: *Луппол И. К. Дени Дидро. Очерк жизни и мировоззрения.* М., 1960.

¹⁴ Многозначительный факт: международный библиографический справочник о трудах Дидро в 1980 году насчитывал 890 страниц (*Spear F. A. Bibliographie de Diderot. Répertoire analytique international.* Genève, 1980).

Дидро отлично осознал, что невозможно отстоять последовательный атеизм, не раскрыв полную несостоятельность всех разновидностей идеалистической философии. Для того чтобы развенчать идею бога и вообще идею сверхъестественного, нужно твердо стоять на позициях материализма, материалистической теории познания; нужно научно решить вопрос о материи и движении, о материи и сознании, разоблачить несостоятельность идеи божественной целесообразности и доказать всеобщий характер материалистической причинности.

Эти задачи были блестяще для XVIII века решены в философских произведениях Дидро. Он дал четкое материалистическое решение основного вопроса философии — об отношении мышления к бытию. Материя, полагал он, существует вне сознания и независимо от него. Наши ощущения, представления и понятия суть отражения объективно существующих вещей и явлений. Имеется внешний возбудитель наших ощущений — материя. «...Мы рассматриваем материю... — писал Дидро, — как всеобщую причину наших *ощущений*. . .»¹⁵ Будучи сенсуалистом, т. е. признавая ощущения единственным источником познания, Дидро в отличие от Локка делал из сенсуализма последовательно-материалистические выводы, рассматривая ощущения, представления и понятия только как отражения объективно существующих вещей и явлений. Он отверг идею «внутреннего опыта», который, по мнению Локка, наряду с внешним миром является вторым самостоятельным источником познания. «Думать, — писал Дидро, — что душа сама создает *представления* независимо от движения или впечатления объекта... значит отрицать всякую связь между причиной и следствием»¹⁶.

Дидро подверг острой критике идеализм, в частности субъективный идеализм Беркли. Еще в «Прогулках скептика», высмеивая субъективных идеалистов, отрицающих существование материи вне сознания и независимо от него, Дидро писал, что они признают только собственное существование и существование своих впечатлений, отчего и получается, что «каждый из них есть одновременно любовник и возлюбленная, отец и ребенок, цве-

¹⁵ Дидро Д. Собр. соч., т. VII. М.—Л., 1939, с. 156.

¹⁶ Там же, с. 167.

точная грядка и тот, кто ее топчет»¹⁷. В статье «Ощущения», помещенной в «Энциклопедии», Дидро называл субъективных идеалистов людьми, утратившими здравый рассудок. В «Разговоре д'Аламбера с Дидро» он сравнивал субъект берклианского идеализма с пианино, которое сошло с ума и вообразило, что оно — единственный инструмент в мире и что вся мировая гармония происходит в нем.

Теория познания Дидро имела недостатки, характерные для домарксовского материализма. Так, она не придавала общественной практике большого значения как основе и критерию познания и не в состоянии была диалектически истолковать переход от ощущений к представлениям, а от последних — к понятиям. Но при всем том материалистическая теория познания Дидро была в свое время сильнейшим оружием в борьбе против религиозно-идеалистического мировоззрения. Субъективный идеалист Беркли отрицал объективное существование материи и провозглашал одного бога источником человеческих ощущений; материалист Дидро в полном согласии с наукой и человеческой практикой доказывал существование материи как объективной реальности. Рассматривая ощущения, представления и понятия в качестве отражения внешнего мира, он изгонял идею бога, вообще идею сверхъестественного из сферы познания. В самом деле, если познание отражает явления внешнего мира, а объективно существующие вещи суть непосредственные источники ощущений, значит, рушатся религиозные вымыслы о разуме как божественном даре, опровергаются все мистические взгляды на сущность познания. Бог, согласно Дидро, — химерическое, нереальное существо. Все действительно существующее обладает способностью прямо или косвенно воздействовать на органы чувств; бог же, по словам самих богословов, не может быть ни ощущаем, ни познан человеком. Существо, принципиально недоступное органам чувств и разуму, есть, по мнению Дидро, ничто, вымысел, плод воображения¹⁸.

¹⁷ Дидро Д. Собр. соч., т. I, с. 181—182.

¹⁸ В упомянутой уже нами книге де Фонтеней атеизм Дидро характеризуется как весьма умеренный. Эта оценка неоправданна. Приведенные автором недвусмысленные, категорические оценки Дидро религии и церкви не согласуются с попытками де Фонтеней умерить атеизм французского мыслителя-богборца (*Fontenay Elisabeth de. Diderot ou le matérialisme enchanté*, p. 40).

Материалистическая философия Дидро в корне враждебна агностицизму, отрицающему познаваемость мира. По убеждению Дидро, человеческий разум в принципе способен познать весь окружающий мир. Постепенно разум сбрасывает с вещей и явлений завесу, за которой они до поры до времени скрывались от всепроникающей человеческой мысли. Способность человека познать мир Дидро обосновывал единством материи и сознания, тем, что нет разрыва между ними, ибо сознание, мышление — это свойство материи. Доказывая познаваемость мира, Дидро выступал против религии, которая принижает разум и стремится выдать веру за «высшую форму знания»; возвышая разум, Дидро и его единомышленники тем самым защищали и прославляли науку — антипод религии.

Атеизм ярко обнаруживается в учении Дидро о материи. Он считал, что материя есть единственная субстанция, самостоятельное начало; причина существования материи заключена в самой материи. Уже из этого следует, что Дидро отвергал дуализм, признание двух начал бытия — материи и духа, или материи и бога. Он критиковал не только субъективный идеализм, но также попытки объективных идеалистов, в частности Платона, трактовать чувственный, материальный мир как порождение мира идей, божественного духа, разума и т. п. Материя, эта основа явлений, бесконечна в пространстве и вечна во времени. Она никогда не возникала и никогда не исчезнет. Движение Дидро рассматривал в качестве главного и неотъемлемого свойства материи, формы ее существования. Он унаследовал и развил учение Толанда о единстве материи и движения: нет движения без материи, как нет и материи, лишенной движения.

*«Тело, — писал Дидро, — по мнению некоторых философов, не одарено само по себе ни действием, ни силой. Это ужасное заблуждение, стоящее в прямом противоречии со всякой физикой, со всякой химией. Само по себе, по природе присущих ему свойств, тело полно действия и силы, будете ли вы рассматривать его в молекулах или в массе»*¹⁹. Дидро утверждал, что движение есть и в движущемся теле, и в неподвижном. Он не сводил движения только к перемещению тел в пространстве. Абсолютный покой, согласно Дидро, лишь абстракт-

¹⁹ Дидро Д. Собр. соч., т. I, с. 358.

ция, а движение — столь же реальное свойство материи, как длина, ширина и глубина. Сила, действующая на молекулу, пишет Дидро, иссякает, но сила, внутренне присущая молекуле, не исчезает никогда, ибо она вечна.

Вся природа находится в вечном движении и развитии, «все гибнет в одной форме и восстанавливается в другой». «Всеобщее брожение во вселенной», активность материи Дидро объяснял ее разнородностью. Материя состоит из бесчисленных элементов, причем каждому из них присуще свое, особое качество. Столкновением и соединением разнокачественных элементов создается многообразные форм материи.

Из учения о единстве материи и движения Дидро сделал прямые атеистические выводы. Материя активна по своей природе, значит, чтобы прийти в движение, она не нуждается в постороннем двигателе, в сверхъестественном «первом толчке». Так рушатся не только основы богословия, но и ньютоновский деизм, одним из главных глашатаев которого во Франции XVIII века был Вольтер.

Дидро писал: «Если материя была и будет вечно, если движение расположило ее в известный порядок и изначала сообщило ей все те формы, которые оно же, как мы видим, сохраняет за нею по сей час, то на что же твой государь (бог. — Х. М.)?»²⁰ На этот вопрос, сформулированный еще в «Прогулке скептика», исчерпывающий ответ дан в позднейших работах Дидро: бог — ненужный вымысел; движущаяся материя — вот конечная причина всех явлений мира. В вечном процессе развития и изменений материя порождает все свои бесконечно разнообразные формы.

Но Дидро не удовлетворялся общеметодологическим решением вопроса. Он ставил перед наукой задачу — конкретно показать, что даже самые сложные явления природы возникают, развиваются и исчезают по необходимости, естественным законам, без всякого вмешательства вымышленных сверхъестественных сил. Задача была чрезвычайно трудной для того еще невысокого уровня развития естественных наук. «Нужно признать величайшей заслугой тогдашней философии, что, несмотря на ограниченность современных ей естественнонаучных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от

²⁰ Там же, с. 187.

Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего»²¹, — писал Энгельс. Обнаруживая прогрессивную сущность материалистической философии, Дидро указывал естествоиспытателям правильные, плодотворные пути научных изысканий, которые должны были полностью вытеснить бога из природы.

Целесообразное строение живых существ долго рассматривалось в качестве одной из неприступных цитаделей религии. Сам Дидро вначале задержался на деистических позициях, не умея объяснить сложное и целесообразное строение живых существ без ссылки на «разумного творца». Но в позднейших работах он блестяще показал реакционность и несостоятельность религиозно-идеалистического учения, согласно которому все в мире направлено волей бога к тому, чтобы удовлетворить потребности «венца творения» — человека. «Обширный пустырь, — иронически замечает Дидро, — засыпает разбросанными наугад обломками; среди этих обломков червяк и муравей находят для себя очень удобные жилища. Что сказали бы вы об этих насекомых, если, приняв за реальные сущности отношения между местом своего пребывания и своей организацией, они стали бы восторгаться красотой этой подземной архитектуры и верховным разумом садовника, устроившего вещи таким образом для них?»²²

В приведенных словах было бы ошибочным видеть отрицание целесообразности вообще. Дидро отрицает лишь мнение, что все в мире целесообразно и что это свидетельствует о «мудрости всевышнего». Чтобы по достоинству оценить это мнение, достаточно, говорит он, взглянуть на общество, где большинство людей влачат бесправное, жалкое существование, а меньшинство утопает в роскоши. Неоспоримо, что действительно существует в общем целесообразное строение живых существ, известная согласованность между организмами и средой, а также между органами одного и того же организма. Но эта целесообразность должна быть, как и все другие явления, объяснена исключительно естественными причинами. Верный этому материалистическому прин-

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 350.

²² Дидро Д. Собр. соч., т. I, с. 294.

ципу, он задолго до Ламарка и Дарвина пытался уловить естественнонаучные закономерности развития видов. Он предлагал отбросить ту мысль, что животные и растения всегда были таковы, какими мы видим их сейчас: «Кто знает породы, которые сменят ныне существующие? Все изменяется, все исчезает, только целое остается. Мир зарождается и умирает непрерывно, каждый момент он находится в состоянии зарождения и смерти. . .»²³

Если вся Вселенная находится в вечном «брожении», в развитии, то, естественно, не мог остаться неизменным животный и растительный мир Земли — эта часть космоса. «Я могу, например, спросить у вас, — говорит Дидро, — спросить у Лейбница, Кларка, Ньютона, откуда они знают, что животные при первоначальном своем образовании не были одни без головы, а другие без ног. Я могу утверждать, что некоторые из них не имели желудка, а другие не имели кишок, что животные, которым наличие желудка, нёба и зубов обещала как будто длительное существование, вымерли из-за какого-нибудь недостатка в сердце или легких, что постепенно вывелись чудовища, что исчезли все неудачные комбинации и что сохранились лишь те из них, строение которых не заключало в себе серьезного противоречия и которые могли существовать и продолжать свой род»²⁴.

Нетрудно видеть, что Дидро вплотную подошел здесь к идее естественного отбора: природа уничтожает те организмы, которые устроены нецелесообразно, не приспособлены к среде, и, напротив, природа сохраняет те существа, «которые могут более или менее сносно существовать совместно со столь прославляемым панегиристами природы общим порядком»²⁵.

Предвосхищая некоторые идеи Ламарка, Дидро указывал, что употребление или неупотребление органов ведет к их развитию или атрофии. Он считал неоспоримым влияние потребностей на строение живых существ. «Это влияние, — писал он, — может быть настолько велико, что иногда оно порождает органы и всегда изменяет их»²⁶.

Таким образом, разумное строение существ есть ре-

²³ Там же, с. 391.

²⁴ Там же, с. 254.

²⁵ Дидро Д. Собр. соч., т. II. М.—Л., 1935, с. 340—341.

²⁶ Там же, с. 433.

зультат многовекового активного преобразующего влияния на них среды. Не бог, а природа в своем непрерывном развитии создавала и изменяла организмы, в их числе и человека. Таковы те смелые стихийно-диалектические мысли, чрезвычайно опасные для религии выводы, которые делал Дидро из материалистического учения о единстве материи и движения.

Откровенные атеистические выводы делались Дидро также из учения о единстве материи и сознания. Материалистическое решение основного вопроса философии не оставляет места для духовной субстанции; и действительно, вслед за Ламетри Дидро отверг субстанциальность души. Душа — так он называет совокупность психических явлений — есть лишь свойство материи: «Она ничто без тела. Я утверждаю, что ничего нельзя объяснить без тела»²⁷. Он допускал, что ощущение может быть постоянным, неотъемлемым свойством материи, таким, например, как движение. Мысль эта была заострена против религии, объявляющей сознание сверхъестественным, божественным даром.

Разбирая книгу Гельвеция «Об уме», Дидро писал Гельвеций «приписывает, по-видимому, чувствительность материи вообще; эта точка зрения очень подходяща для философов: защитники религиозного суеверия, высказываясь против нее, рискуют запутаться в больших трудностях»²⁸. Точно так же в «Разговоре д'Аламбера с Дидро» он высказывал предположение, что отказ считать чувствительность всеобщим свойством материи или свойством особо организованной материи приводит к противоречию со здравым смыслом, к мистическим, абсурдным выводам²⁹.

Несмотря на эти ясные высказывания Дидро, некоторые буржуазные историки философии объявляли его идеалистом и религиозно мыслящим человеком именно из-за признания им гипотезы о том, что ощущение есть всеобщее свойство материи. Они пытались представить дело так, будто он наделял и мертвую и живую материю однокачественной чувствительностью. В действительности Дидро нигде не утверждал этого; напротив, он указывал, что наряду со скрытым и открытым движе-

²⁷ Там же, с. 480.

²⁸ Там же, с. 109—110.

²⁹ Дидро Д. Собр. соч., т. I, с. 377.

нием материи существует скрытая и открытая ее чувствительность. Инертная, скрытая чувствительность присуща неорганической материи, органическая же обладает деятельной, открытой чувствительностью; «как живая сила проявляется при передвижении, а мертвая — при давлении, так деятельная чувствительность характеризуется у животного и, может быть, у растения теми или другими заметными действиями, а в существовании инертной чувствительности можно удостовериться при переходе ее в состояние деятельной»³⁰.

Приведя в труде «Материализм и эмпириокритицизм» высказывание Дидро об ощущении как всеобщем свойстве материи, В. И. Ленин писал: «Материализм в полном согласии с естествознанием берет за первичное данное материю, считая вторичным сознание, мышление, ощущение, ибо в ясно выраженной форме ощущение связано только с высшими формами материи (органическая материя), и «в фундаменте самого здания материи» можно лишь предполагать существование способности, сходной с ощущением. Таково предположение, например, известного немецкого естествоиспытателя Эрнста Геккеля, английского биолога Ллойда Моргана и др., не говоря о догадке Дидро, приведенной нами выше»³¹.

Итак, источник сознания — в самой материи. Переход инертной, скрытой чувствительности в чувствительность деятельную, открытую связан с развитием материи, с переходом материи неорганической в органическую. Дидро отстаивал мысль о возникновении живого из неживого: «Растительное царство, может быть, есть и было источником животного царства, зародившись само в минеральном царстве, а последнее произошло из всеобщей гетерогенной материи»³².

Учение Дидро о единстве материи и сознания послужило философской основой отрицания им бессмертия души и загробного мира. Мысль о существовании загробной жизни допустима лишь в том случае, иронически замечает Дидро, «если возможно поверить, что будешь видеть, не имея глаз; будешь слышать, не имея ушей; будешь мыслить, не имея головы; будешь любить, не имея сердца; будешь чувствовать, не имея чувств; бу-

³⁰ Там же, с. 368.

³¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 39—40.

³² Дидро Д. Собр. соч., т. II, с. 353.

дешь существовать, хотя нигде тебя не будет; будешь чем-то непротяженным и внепространственным»³³.

Таковы основные атеистические выводы, к которым пришел Дидро, опираясь на свой философский материализм³⁴.

Непримиримо враждебное отношение к религии было вызвано у Дидро в первую очередь двумя обстоятельствами: несовместимостью религии с научным мировоззрением и тем, что она освящает деспотизм.

Старый вопрос об отношении разума и веры, науки и религии нашел у Дидро четкое решение. Уже в одной из ранних работ он писал: «Если разум — дар неба и если то же самое можно сказать о вере, значит, небо ниспослало нам два дара, которые несовместимы и противоречат друг другу... Чтобы устранить эту трудность, надо признать, что вера есть химерический принцип, не существующий в природе»³⁵. Наука, согласно Дидро, стремится вооружить человека правильными представлениями о природе и обществе, о законах их существования и тем самым сделать людей сильнее; религия же есть мир фантастических вымыслов, которые не имеют ничего общего с реальной жизнью, коренным образом искажают ее и тем самым дезориентируют человека. В религии отразились самые примитивные, путаные, противоречивые, фантастические представления дикарей о природе и человеке. Эти жалкие представления преподносятся церковью в качестве непреложных и священных истин. В отличие от истин научных, которые подтверждаются экспериментом и подчинены законам логики, религиозные «истины» являются лишь предметом слепой веры.

Религия и наука расходятся во всем. Поэтому учение о двойственности истины, признающее существование двух параллельных рядов истин (научных и религиозных), Дидро считал отвратительной смесью неверия и суеверия.

Религиозная вера не только противоречит разуму, она стремится раздавить, вытеснить его. Эту мысль Дидро выразил в образном сравнении: «Я заблудился

³³ Там же, с. 99.

³⁴ См. *Лившиц Г. М.* Французские просветители XVIII века о религии и церкви. Минск, 1976, гл. VIII.

³⁵ *Дидро Д.* Собр. соч., т. I, с. 124.

ночью в дремучем лесу, и слабый огонек в моих руках — мой единственный путеводитель. Вдруг предо мной вырастает незнакомец и говорит мне: «*Мой друг, задуй свою свечу, чтобы верней найти дорогу*». Этот незнакомец — богослов»³⁶. Религия, писал Дидро, мешает человеку выработать правильный взгляд на общество, познать настоящие причины социальных зол и пути к их уничтожению. Более того, она освящает и укрепляет неразумные и несправедливые феодальные порядки, тираническую королевскую власть — строй, который обрекает на голод и бесправие всех честных, работающих граждан страны. Религия провозглашает смертным грехом всякую попытку преобразования общества на разумных началах.

С огромной силой Дидро обрушивался на религиозную мораль, которая стремится убить в человеке дух активности, воспитать людей в рабской покорности судьбе. В противовес религиозной нравственности, низводящей людей до положения «рабов божьих», Дидро провозгласил человека высшей ценностью на земле. Он восставал против религии, которая пытается убить в людях естественные чувства, внушить презрение к земной жизни, к земному счастью: «Люди перестают быть людьми и превращаются в истуканов, желая стать истинными христианами»³⁷. Нужно разорвать религиозные цепи, сковывающие людей; нужно вытеснить религию, чтобы дать простор творческим способностям человека. Дидро и его друзья старались внушать людям мужество, веру в человека, в помощь разума для борьбы за разумную перестройку жизни.

Трудно преувеличить революционность этой решительной критики религиозного унижения человека, аскетических религиозных идеалов. В условиях предреволюционной Франции это был призыв к действию, к борьбе.

Дидро, как и его соратники, резко выступил против церковного учения о том, что мораль немислима без религии. Он указывал, что религия — весьма слабая узда для дурных поступков и что атеизм, отрицающий идею загробного воздаяния, вовсе не ведет к росту преступности: «...искушение слишком близко, а мучения ада слишком далеки; не ждите ничего хорошего от системы

³⁶ Там же, с. 124.

³⁷ Дидро Д. Собр. соч., т. II, с. 97.

странных воззрений, которые можно внушать только детям, которые надеждой на искупление подстрекают к преступлению, которые посылают провинившегося просить у бога прощения за обиду, нанесенную человеку, и подтачивают строй естественных и моральных обязанностей, подчиняя его строю призрачных обязанностей»³⁸.

Дидро показывал лицемерие, ханжество религиозной нравственности, ее противоречивость. Не ускользнула от его внимания и та истина, что многих религиозных правил, которые навязываются простому народу, чтобы держать его в кротости и смирении, нисколько не придерживаются власть имущие.

Религиозная мораль противоречит естественным склонностям человека, калечит, извращает человеческую натуру. Эта мысль подробно развита Дидро в «Добавлении к «Путешествию» Бугенвилля» и в «Разговоре философа с женой маршала де ***». В «Монахиня» он раскрыл потрясающую картину морального разложения в монастырской среде. Устами верующей Сюзанны, героини романа, Дидро рассказал о вопиющем аморализме, защищаемом религией. «Монахиня» стала документом огромной обличительной силы. Дидро подверг беспощадному бичеванию не только монастырскую среду, неизбежно порождающую пороки; социальный смысл романа гораздо глубже: «Монахиня» развенчивала феодально-религиозную нравственность. Затхлый, насквозь прогнивший монастырский быт показан Дидро лишь как частный пример антиобщественной религиозной нравственности.

Придерживаясь учения, согласно которому интеллектуальный и моральный облик человека формирует среда, Дидро призывал упразднить феодальные отношения, развращающие нравы. Человек от природы не зол, утверждал он, «дурное воспитание, дурные примеры, дурное законодательство — вот что развратило нас»³⁹. Не в религиозной нравственности нужно искать спасение от зла, а в устроении жизни на новых началах. И Дидро формулирует такие требования: надо, чтобы законы связывали благо отдельных людей с общим благом и чтобы гражданин не мог вредить обществу, не вредя самому себе; человеку должно быть выгодно творить благо. Ну-

³⁸ Там же.

³⁹ Дидро Д. Собр. соч., т. VIII. М.—Л., 1937, с. 162.

жно также, чтобы законы беспристрастно карали зло и награждали добродетель; критерием же добродетели Дидро считал общественное благо, не противоречащее справедливым интересам личности. Только такими реальными общественно-политическими средствами, а не религиозной проповедью можно победить зло.

При всей своей классовой и исторической ограниченности эта утилитаристская этика, защищаемая Дидро и его единомышленниками, была прогрессивна, так как опровергала реакционную феодальную нравственность, якобы санкционированную богом.

В силу сложившихся исторических условий Дидро, критикуя религиозное мировоззрение, направил огонь в первую очередь против христианской морали. Еще оставаясь на позиции деизма, он едко высмеивал противоречивые, нелепые представления христианства о боге, о котором нельзя сказать ничего определенного. «Бог, — писал Дидро, — дает первый закон людям; затем он отменяет его. Не напоминает ли это несколько поведение законодателя, который ошибся и с течением времени сознал свою ошибку? Может ли совершенное существо одуматься?»⁴⁰ «...Ты будешь рождать в муках, сказал бог согрешившей жене. Но что сделали ему самки животных, которые тоже рожают в муках?»⁴¹ Чего стоит, например, религия, абсолютно серьезно утверждающая, что «бог... посылает на смерть бога, чтобы умиловать бога...!»⁴²

Говорят, что бог христиан милосерден; но как примирить это с рассказами о его беспримерной жестокости, о его злопамятности и мстительности? Что это за милосердный бог, который обрекает подавляющее большинство людей на вечные адские муки? И отчего же, спрашивает далее Дидро, этот бог приходит в ярость? Неужели такое ничтожество, каким изображает религия человека, может способствовать или мешать славе всемогущего, нарушать его покой и блаженство? Намекая на ветхозаветную легенду о грехопадении, Дидро остроумно замечает: «Бог христиан — это отец, который чрезвычайно дорожит своими яблоками и очень мало своими детьми»⁴³. Всемогущий бог хочет, чтобы все люди были

⁴⁰ Дидро Д. Собр. соч., т. I, с. 133.

⁴¹ Там же, с. 129.

⁴² Там же.

⁴³ Там же, с. 125.

«спасены». Дьявол противится этому и берет верх над всемогущим богом, ибо, по христианским представлениям, в рай попадет лишь самое ничтожное меньшинство. «Если на одного спасенного приходится сто тысяч погибших, — заметил Дидро, — то, значит, дьявол все-таки остался в выигрыше, не послав на смерть своего сына»⁴⁴.

Дидро показывает противоречивость и нелепость христианских догматов, в частности догмата троицы: «Бог-отец находит людей достойными вечной кары; бог-сын находит их достойными бесконечного милосердия; святой дух остается нейтральным. Как примирить это католическое пустословие с единством божественной воли?»⁴⁵

Христианство, писал Дидро, целиком соткано из чудес, а время чудес миновало. «Религия Иисуса Христа, возвещавшаяся невеждами, создала первых христиан. Та же религия, проповедуемая учеными и профессорами, создает ныне только неверующих»⁴⁶. Опираясь на высказывания Вольтера, Дидро ставит под сомнение историчность Христа. Никто из современников Христа, заявляет он, ничего о нем не знал. Не знали Христа ни Филон из Александрии, ни Юстус Тивериадский, ни даже Иосиф Флавий. Историки I века н. э. сообщают мельчайшие подробности о тогдашней Иудее; они сохранили для потомства имена гораздо более мелких деятелей: Иуды Галилейского, Ионафана, Тевды и других, но почему-то «позабыли» сообщить о такой личности, как Христос! «Неужели они (историки. — Х. М.) не различили его в толпе плутов, которые восставали. . . в Иудее и, едва появившись, тотчас же исчезали бесследно?»⁴⁷ Дидро указывает, что отцы церкви, понимая, как опасно для христианства умолчание Иосифа Флавия о Христе, вписали в работу этого иудейского историка несколько строк, где упоминается Христос; но ревнителю веры христовой «не сумели ни придать правдоподобие сочиненному ими отрывку, ни выбрать для него подходящее место», и «подлог вышел совершенно явным»⁴⁸.

Итак, история молчит о Христе. Где же в таком случае источники наших сведений о предполагаемом осно-

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же, с. 130.

⁴⁶ Там же, с. 128.

⁴⁷ Там же, с. 173.

⁴⁸ Там же, с. 174.

вателе христианской религии? Это главным образом евангелия. Но что представляют собой эти книги? Дидро указывает, что в первые века нашей эры существовало шестьдесят евангелий, которые пользовались почти одинаковым авторитетом. Пятьдесят шесть из них были отброшены как вздорные. Но что такое четыре уцелевших? Не страдают ли они теми же пороками, что и их незадачливые конкуренты? Дидро отвечает без колебания, что и в так называемых канонических евангелиях кишмя кишат нелепости и противоречия. «Беспримерное бесстыдство, — заключает он, — ссылаться на согласованность евангелий. . . »⁴⁹

Серьезным шагом к доказательству неисторичности Христа оказались указания Дидро на преемственную связь между христианской и античной мифологией. Нельзя сказать, что он не имел здесь предшественников. Однако это не умаляет значения его плодотворных мыслей. Троица, как и многие другие христианские догматы, обряды и праздники, говорит он, взята из более ранних религий. «. . . Все ваши непреложные догмы: ваш бог в трех лицах, ваши злые ангелы, которые восстают против своего творца и пытаются свергнуть его с трона; ваша Ева, созданная из ребра Адама; ваша пресвятая дева, которую посещают молодой человек и голубь и которая беременеет, но не от молодого человека, а от птицы; пресвятая дева, которая родит и остается девственницей; этот бог, который умирает на кресте, чтобы умиловить бога, а затем воскресает и возносится на небо (куда на небо?), — все это. . . мифология, язычество, всему этому та же цена, что и мифам об Уране, Сатурне, Титанах, о Минерве, выходящей в полном вооружении из головы Юпитера, о Юноне, забеременевшей от Марса только потому, что она вдохнула запах цветка, об Аполлоне — Фебе, управляющем колесницей солнца. . . Все это один и тот же бред»⁵⁰.

Аргументы Дидро против историчности Христа были в дальнейшем полностью подтверждены. Как и Вольтер, Дидро в этом вопросе, бесспорно, является прямым предшественником Дюной, Штрауса и Бруно Бауэра. Дидро, конечно, не мог открыть социально-экономических, по-

⁴⁹ Там же, с. 130.

⁵⁰ Дидро Д. Избранные атеистические произведения. М., 1956, с. 230—231.

литических и идейных предпосылок христианской религии. Тем не менее многие его мысли помогли разоблачению нагроможденной церковью вековой лжи о Христе и христианстве.

Дидро, непримиримо враждебный религии, разумеется, был столь же враждебен церкви и духовенству. Уже в «Аллеях, или Прогулке скептика» он дал убийственную характеристику духовенства, нарисовал отвратительный облик этого паразитического сословия, занятого одурманиванием людей в интересах деспотизма. Святоши — «самая скверная порода людей... Спесивые, скуные, лицемерные, коварные, мстительные, а главное, чудовищно сварливые, они унаследовали... тайну, как убивать своих врагов древком знамени; бывают моменты, когда они умертвили бы друг друга из-за одного слова, если бы им любезно разрешили это сделать»⁵¹. Особенной ненавистью дышат строки, направленные против черной гвардии Ватикана — иезуитов. Они «проповедовали народу слепое подчинение королю, непогрешимость папы, чтобы, господствуя над одним, господствовать над всеми»⁵².

В литературе о Дидро можно встретить мнение о его симпатиях к противникам иезуитов в церковном лагере — янсенистам. Некоторые буржуазные историки философии пытались даже найти преемственную связь между янсенизмом и взглядами Дидро. Нелепость этих попыток обнаруживается в высказываниях самого Дидро. В 1762 году, когда приближалось изгнание иезуитов из Франции и янсенисты уже торжествовали победу, он писал: «Они не представляют себе, что их самих ожидает забвение: это басня про две подпорки, которые вступили в спор с крышей дома; хозяину надоело их несогласие: он срубил одну, другая же упала сама». Дидро с нескрываемым отвращением отзывался о «жалких доктринах» янсенистов.

Весьма остры были нападки Дидро на католическое вероучение, которое он считал самым нелепым и жестоким. Своей крайней запутанностью оно дает повод к расдорам, расколам и кровавым столкновениям между людьми. Католицизм означает самое жестокое подавление свободы вероисповедания, свободы совести.

⁵¹ Дидро Д. Собр. соч., т. I, с. 154—155.

⁵² Дидро Д. Собр. соч., т. VIII, с. 271.

Дидро глубоко возмущался насильственным насаждением веры в бога. Он клеймил церковь за то, что она требует веровать наперекор совести и разуму в самые нелепые вымыслы, в самые вздорные догматы. Дидро развивал принципы свободы совести, разработанные до него Спинозой, Локком и Бейлем. Он требовал полной свободы в делах веры. Государство, по его убеждению, не должно насильственно навязывать гражданам ту или иную религию. Понятие о боге должно быть изгнано из гражданских законов. Во имя естественных прав человека нельзя преследовать людей за разрыв с государственной религией или религией вообще. Дидро стоял не только за свободу вероисповедания, но также и за свободу неверия. Независимо от того, к какой религии принадлежит человек и вообще исповедует ли он какую-либо из них, государство должно предоставлять ему одинаковые со всеми права.

Дидро высказывался за полное упразднение церковной опеки над школой, требовал, чтобы образование было светским. Вместе с тем он не настаивал на отделении церкви от государства. Напротив, для обуздания духовенства мыслитель считал необходимым превратить священнослужителей в обыкновенных государственных служащих, предназначенных для отправления религиозного культа. Ему казалось, что материальная зависимость духовенства от государства даст возможность держать церковь под постоянным контролем. Чтобы подорвать политическое влияние церкви, он рекомендовал меры для уничтожения ее экономической мощи. «Вы, — обращался Дидро к воображаемому «просвещенному» монарху, — разумеется, избавились бы от них (священников. — *Х. М.*), а вместе с ними от всей той лжи, которою они заразили ваш народ, если бы вам удалось сделать их бедными. Ибо, ставши бедными, они впадут в унижение, а кто захочет избрать профессию, где нельзя будет ни составить себе состояния, ни добиться почета?»⁵³

Уничтожение или ослабление влияния религии Дидро связывал с уничтожением или по крайней мере с ослаблением духовенства. Здесь отчетливо проявилась буржуазно-просветительская ограниченность атеизма Дидро, который, как и все другие представители домарксов-

⁵³ Дидро Д. Собр. соч., т. II, с. 85.

ского материализма, в объяснении общественной жизни стоял на идеалистических позициях и потому не мог видеть социально-экономических корней религии. Как и многие другие просветители XVIII века, он полагал, что религия своим существованием обязана невежеству людей и сознательному обману человечества служителями церкви. Отсюда нетрудно было прийти к столь же ошибочному выводу, что для преодоления религии достаточно распространять просвещение и уничтожить духовенство. «Сколько бы философы ни доказывали нелепость христианства, — писал Дидро, — эта религия погибнет лишь тогда, когда у врат собора богородицы или св. Сульпиция нищие в разодранных рясах станут предлагать со скидкой обедни, отпущение грехов и причащение...»⁵⁴

Французская буржуазная революция XVIII века показала всю глубину этого заблуждения Дидро и его единомышленников. В ходе революции была основательно разрушена экономическая мощь феодальной церкви. Революционная власть вела энергичную просветительскую пропаганду против религии и не остановилась перед суровыми репрессиями в отношении контрреволюционного духовенства. Однако религия во Франции не исчезла, да и не могла исчезнуть, ибо ее социальные корни таятся в эксплуатации человека человеком, в нищете, полуголодном существовании трудящихся масс, лишенных уверенности в завтрашнем дне. Страшные, бесчеловечные условия существования этих масс в частнособственническом обществе — вот чем в первую очередь питаются религиозные иллюзии о загробном «спасении» и воздаянии.

Просвещение — важное средство преодоления религии; однако Дидро не мог не задать себе вопрос: в состоянии ли просвещение охватить массы людей, во всем испытывающих нужду и лишения? Он усомнился в этом, а заодно (и для него это было вполне логично) и в возможности полного преодоления религии. В «Систематическом опровержении книги Гельвеция «Человек»» Дидро писал: «Вообще мы не знаем, как у какого-нибудь народа возникают предрассудки, и еще менее знаем мы, как они исчезают»⁵⁵. В другом месте он указывал, что «религия — это очень живучее, ползучее, никогда не гиб-

⁵⁴ Там же, с. 133.

⁵⁵ Там же.

нущее растение»⁵⁶. Более обстоятельно Дидро высказался в «Плане университета, или школы публичного преподавания всех наук, для российского правительства»: «Большая часть нации всегда останется невежественной, боязливой и, следовательно, суеверной. Атеизм может быть доктриной небольшой школы, но никогда не станет убеждением большого числа граждан, в особенности граждан, принадлежащих к малоцивилизованной нации. Вера в существование бога, этот корень предрассудков, останется навсегда»⁵⁷.

Из высказанного Дидро, конечно, не делал вывода о бесполезности борьбы против религии; но все же он в отличие, например, от Мелье суживал поле атеистической пропаганды и считал атеизм достоянием лишь просвещенных буржуазных верхов.

Указывая на классовую и историческую ограниченность атеизма Дидро, мы не должны, однако, забывать революционной сущности этого атеизма в условиях XVIII века, его роли в уничтожении ореола святости, которым церковь окружала реакционные, феодальные порядки. Атеизм Дидро и его соратников не утратил своего значения и в последующей борьбе против религиозных предрассудков.

Никто при жизни Дидро не сомневался в его атеизме — в том, что в лице этого мыслителя религия и церковь обрели непримиримого и талантливое врага. Лишь после революции 1789—1794 годов, когда пришедшая к власти буржуазия стала в своих классовых интересах подновлять идею бога, начались поиски «сверхъестественного» в убеждениях Дидро. Желая в угоду вкусам пореволюционной, уже реакционной буржуазии превратить Дидро в добропорядочного мещанина, многие буржуазные идеологи пытались снять с него обвинение в материализме и атеизме.

Фальсификация идейного облика Дидро заметно усилилась во второй половине XIX века.

Так, в 1881 году Поль Жане «доказывал»⁵⁸, будто материализм Дидро имел пантеистическую тенденцию, а в последнем периоде творчества у него началась якобы «реакция» против материализма и атеизма.

⁵⁶ Там же, с. 87.

⁵⁷ *Ouvres complètes de Diderot*, t. III. Paris, 1875, p. 517.

⁵⁸ *Janet P. La philosophie de Diderot. Le dernier mot d'un matérialiste. The Nineteenth Century*, t. IX. London, 1881.

С двусмысленной оценкой воззрений Дидро выступил в 1894 году Ж. Рейнак. В ложном освещении этого историка философии Дидро — непоследовательный, противоречивый мыслитель, то отвергающий, то признающий бытие бога, мыслитель, который долгое время был деистом и пантеистом и о котором «нельзя твердо сказать, не пришел ли бы он позднее к идее бога как «души мира»»⁵⁹. Мы увидим далее, что и на смертном одре Дидро холодящими устами объявил отрицание бога исходным началом «истинной философии».

Другой исследователь творчества Дидро, К. Розенкранц, пытался убедить читателей, что в «Монахине» будто бы дана критика не религиозной морали вообще, а лишь ее извращения⁶⁰. Ту же идею отстаивал П. Ланфре, который утверждал, что философы XVIII века, и в их числе Дидро, не только не задевали «чистой» христианской морали, но даже... способствовали ее развитию. «Если под христианством, — писал Ланфре, — подразумевать сумму моральных истин, изложенных в Евангелии, тогда нет противоречия между религией и философией XVIII века. Напротив, между ними имеется связь, гармония...»⁶¹ Таким образом, Дидро, считавший моральные принципы Евангелия нелепыми и совершенно негодными для нормальной практической жизни, попал с легкой руки Ланфре в адепты «чистого», «евангельского» христианства. Нелишне в этой связи напомнить, что Дидро отвергал противопоставление «истинного» христианства современному, так как находил порочными сами принципы этой религии. «Мне не нравится, — писал он, — это вздорное различие между религией Иисуса Христа и религией священника. Фактически это одно и то же...»⁶²

Иной способ «защиты» Дидро от обвинений в атеизме нашел Р. Думик. Видя несуразность превращения этого корифея материализма и атеизма XVIII века в религиозного мыслителя, он свалил «вину» на Нежона — верного друга и соратника Дидро и Гольбаха. Во всем, по мнению Думика, виноват Нежон, «атеизировавший» рукописи Дидро в качестве его душеприказчика⁶³. Само собой ра-

⁵⁹ Reinach J. Diderot. Paris, 1894, p. 161.

⁶⁰ Rosenkranz K. Diderot's Leben und Werke. Berlin, 1866.

⁶¹ Lanfrey P. L'Eglise et les philosophes au dix-huitième siècle. Paris, p. 364.

⁶² Дидро Д. Собр. соч., т. II, с. 325.

⁶³ Doumic R. Les manuscrits de Diderot. — Revues des deux mondes (Paris), 15.X.1902.

зумсется, что в подтверждение своей выдумки Думик не смог привести никаких серьезных аргументов.

Многие из тех, кто не хотел считать Дидро атеистом, пытались найти оправдание своим неправильным взглядам в обстоятельствах последних лет жизни мыслителя. Были созданы легенды о том, что будто бы к концу жизни Дидро всем своим поведением и даже в прямых высказываниях отвергал былые атеистические убеждения. Но в этом нет и тени правды. Англичанин С. Ромильи, который встретился с Дидро в 1781 году, писал, что тот был полон сил, говорил о политике, философии и религии, отмечал заслуги англичан в борьбе за здравую философию и одновременно указывал, что французы опередили их благодаря своей умственной отваге. «Вы, — говорил Дидро, — примешиваете к вашей философии теологию; это значит все портить и смешивать ложь с истиной (*il faut sabrer la théologie*)»⁶⁴. Дидро, по словам Ромильи, восторженно заявлял о своем полном неверии в бога, и, чтобы «завершить мое излечение от моих жалких заблуждений, он прочел мне с начала до конца небольшое написанное им сочинение»⁶⁵ (имеется в виду «Разговор философа с женой маршала де***». — Х. М.).

Перед смертью Дидро его посещал священник церкви св. Сульпиция, который пытался уговорить умиравшего философа отречься от материалистических и атеистических идей. Однажды он сказал Дидро, что это произвело бы на всех хорошее впечатление. Философ ответил: «Я верю, господин священник, что это произвело бы хорошее впечатление, но согласитесь, что это было бы бесстыдной ложью с моей стороны»⁶⁶. Как свидетельствует дочь философа, последними словами, услышанными ею из уст отца, были: «Неверие — первый шаг в философии»⁶⁷.

Приведенные факты убедительно показывают тенденциозность суждений реакционной буржуазной историографии о Дидро. В наши дни, в особенности на родине философа, наиболее реакционные элементы из буржуазной интеллигенции сражаются с идеями Дидро и его соратников, как с живыми врагами. Это понятно: Дидро и его

⁶⁴ См. *Морлей Д.* Дидро и энциклопедисты, с. 422.

⁶⁵ См. там же.

⁶⁶ *Ouvres complètes de Diderot*, t. I, p. 56.

⁶⁷ Там же, с. 57.

друзья были глашатаями прогресса, они возвеличивали человека и человеческий разум, ратовали за демократию и гуманизм, мечтали о мире и счастье для всех людей.

* * *

Дидро, как и другие представители домарксовского материализма, в понимании общественной жизни остался в целом на позициях идеализма. Мы говорим «в целом», ибо общеидеалистическая концепция истории Дидро и его единомышленников не исключала отдельные талантливые мысли о ходе общественного развития. Эти мысли плохо укладывались в границы идеалистического толкования общественного развития. К числу упомянутых идей относились, например, идеи о важной роли материальных интересов в общественном развитии, о влиянии социальной среды на формирование личности, о значении форм хозяйствования для духовной жизни общества и т. п. Эти важные и перспективные констатации, естественно, не составляли и не могли еще составить материалистическое понимание истории, но игнорировать их не следует.

В числе других французских материалистов Дидро высказал ряд выдающихся идей, которые могли содействовать подготовке научного понимания истории. Достаточно отметить не только диалектические мысли, но и одновременно догадки о роли материальных факторов, детерминирующих общественное сознание, которые встречаются в «Племяннике Рамо» и других работах Дидро.

И тем не менее историческая роль Дидро и его единомышленников заключалась в другом — в развенчании религиозного толкования не только природы, но и человеческого общества. Как в статьях, написанных для «Энциклопедии», так и в позднейших своих трудах Дидро противопоставляет ветхому, традиционному религиозно-феодалному объяснению общества, государственной власти, «богом установленному» сословному праву и абсолютной монархии «естественное право». В естественном состоянии, пишет Дидро, люди были равны и свободны. Но они «быстро догадались, что если они будут продолжать пользоваться своей свободой, своими силами, своей независимостью и безудержно предаваться своим страстям, то положение каждого отдельного человека станет более несчастным, чем если бы он жил отдельно; они сознали, что каждому человеку нужно поступиться частью своей

естественной независимости и покориться воле, которая представляла бы собой волю всего общества и была бы, так сказать, общим центром и пунктом единения всех их воль и всех их сил»⁶⁸. Так рисует Дидро предпосылки возникновения государства, власти государей.

Мы знаем теперь всю неосновательность и ошибочность этой концепции. Государство возникло не в результате соглашения людей, а в результате возникновения классов и классовой борьбы. Государство образовалось не как орган примирения противоречивых стремлений отдельных индивидов, а как аппарат насилия одного класса над другим. Но в то время из учения о естественном праве были сделаны весьма революционные выводы.

Государь обязан своей властью не каким-либо сверхъестественным силам, а самому народу — таков был первый вывод из теории общественного договора. Создавая государство, люди отказались от части своих естественных прав и от части своей свободы лишь для того, чтобы быть более счастливыми. «Общество, — пишет Дидро, — избирает себе *государей* только ради более надежной охраны своего счастья и ради самосохранения»⁶⁹. Но коль скоро власть короля отнимает у народа возможность быть счастливым и в безопасности, народ имеет право на революцию. «Всякая власть, — пишет Дидро, — основанная только на насилии, насилем же и свергается»⁷⁰.

В статье «Тиран» Дидро под видом критики деспотизма вообще в сущности подвергает бичеванию современный ему феодально-абсолютистский строй во Франции. «Из всех бичей, — писал Дидро, — 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 лезть преисполняют его подобными понятиями, он признает лишь те законы, которые издает сам. Эти причудливые законы, продиктованные его собственным интересом и фантазиями, бывают несправедливы и изменяются по прихотям его двора. Не будучи в состоянии один пользо-

⁶⁸ Дидро Д. Собр. соч., т. VII, с. 236.

⁶⁹ Там же, с. 237.

⁷⁰ Там же, с. 263.

ваться своей тиранической властью и сгибать народ под ярмом своих распущенных желаний, он вынужден вступать в союз со своими испорченными министрами. Его выбор непременно падает на людей развращенных, знающих справедливость лишь для того, чтобы нарушать ее, добродетель — чтобы унижать ее, законы — чтобы обходить их»⁷¹. Нужно ли говорить, что современники в этих гневных строках видели характеристику царствования Людовика XV и его министров, характеристику распущенной и развратной придворной камарильи во главе с мадам де Помпадур.

Высказывая свое отрицательное отношение к абсолютной монархии, Дидро, как и подавляющее большинство просветителей XVIII века, не сделал выводов о необходимости установления во Франции республиканского строя. В вопросах социально-политических Дидро был значительно умереннее Руссо. Его симпатии склоняются к такой ограниченной монархии, где каждый гражданин участвует в управлении государством, где свобода рассматривается как величайшее благо гражданина. Республиканский строй, полагал Дидро, целесообразен лишь для малых государств.

Человек не зол и не порочен по природе своей, утверждал Дидро, он становится таким в результате дурных законов, дурного управления, дурного воспитания. Побудительным началом всех действий человека является его личный интерес, его стремление к счастью. При плохом управлении и плохих законах, учил Дидро, личный интерес постоянно сталкивается с общественным интересом. Человек достигает счастья за счет несчастья других. Этот порядок не является неизменным, он может быть изменен. Себялюбие может стать великим благотворным началом, и частный интерес может совпадать с общим интересом, если общество будет переустроено на началах разума.

Одной из важнейших основ благоустроенного государства Дидро считает равенство всех граждан перед законом. Дидро подвергает критике сословные привилегии дворян и духовенства.

Духовенство, согласно Дидро, есть паразитическое сословие, живущее обманом и шарлатанством. Оно разжигает фанатизм, натравливает одну часть граждан на

⁷¹ Там же, с. 240—241.

другую, душит науку и философию. Оно пролило много крови, но все еще не насытилось и ждет новых жертв. Во имя счастья людей нужно лишить духовенство возможности вмешиваться в государственные дела и влиять на политику. Гражданские законы, утверждает Дидро, должны быть независимы от культа и религиозных догм. Из всей аргументации Дидро против сословия духовенства явствует необходимость упразднения этой вредной касты бездельников.

Дидро выступает не только против привилегий господствующих феодальных сословий, но и против цеховой регламентации, против цеховых привилегий. Свобода конкуренции, свобода торговли — таковы буржуазные принципы, которые отстаивает Дидро. «Самое плохое управление, — пишет он, — какое только можно вообразить, есть то, при котором, за отсутствием свободы торговли, изобилие становится иногда для края таким же страшным бичом, как и оскудение»⁷².

С уничтожением феодальной регламентации расцветут производства и торговля, заявляет философ. «В труде примет участие большее число людей; соревнование, или, точнее, стремление превзойти другого в успехах, выдвинет дарование и способность. Конкуренция заставит лучше изготавливать, 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. Эта любовь к труду и мелкие разбросанные фабрики породят денежное обращение и промышленность; таланты, силы и время найдут себе постоянное полезное применение»⁷³.

Дидро выступил против драконовского налогового обложения народа. Он требовал перераспределить налоги так, чтобы не было положения, когда одни утопают в роскоши, а другие умирают от нищеты.

Идеологи революционной буржуазии XVIII века выражали антифеодальные устремления всего тогдашнего «третьего сословия». Дидро понимал, что страшное обнищание деревни является серьезнейшим препятствием для развития промышленности и торговли. Философ требует

⁷² Там же, с. 199—200.

⁷³ Там же, с. 270.

улучшения положения крестьян. «Если земледельцы, — писал он, — люди, несущие на себе самые утомительные работы в государстве, пользуются самой скудной пищей, они должны ненавидеть свое положение или погибать в нем. Говорить, что ловкость должна их выручить, — это значит быть невеждой и человеком жестоким»⁷⁴. В другом месте он писал, что забота о благополучии рабочих должна быть одной из первейших задач благоустроенного, разумного государства.

Дидро не были чужды отдельные сочувственные высказывания об обществах, не знающих частной собственности и сословных делений. Так, в статье «Законодатель» Дидро с восхищением говорил о законах Перу, которые устанавливали общность имущества. «Законы Перу, — писал Дидро, — стремились соединить граждан узами человечности; и в то время как законодательства других стран запрещают людям причинять друг другу зло, в Перу они предписывали неустанно творить добро. Эти законы, устанавливая (насколько это возможно в пределах естественного состояния) общность имущества, ослабляли дух собственности — источник всех пороков. Самыми лучшими днями, торжественными днями, были в Перу те дни, когда обрабатывалось общественное поле, поле старика или сироты: каждый гражданин трудился для всех граждан, сносил плоды своего труда в государственные амбары и в награду получал плоды трудов других граждан»⁷⁵.

Точно так же Дидро в «Добавлениях к «Путешествию Бугенвилля» достаточно отчетливо выражает свои симпатии к гуманным взаимоотношениям людей на острове Таити. Человечность и коллективизм, господствующие в этой общине, обусловлены отсутствием частной собственности и наличием имущественного и правового равенства. В «Добавлениях. . .» старый таитянин говорит одному из европейцев, оказавшемуся на острове: «Здесь все принадлежит всем, а ты проповедовал нам какое-то неизвестное различие между твоим и моим»⁷⁶. «Знаешь ли ты, — спрашивает таитянин своего собеседника, — более надежное правило, чем общее благо и частная выгода?»⁷⁷ В работе Дидро сообщаются следующие особенности общественной

⁷⁴ Там же, с. 200.

⁷⁵ Там же, с. 248.

⁷⁶ Дидро Д. Собр. соч., т. II, с. 43.

⁷⁷ Там же, с. 67.

организации жизни на острове: «Работа и жатва производилась там сообща. Слово *собственность* имело там очень ограниченный смысл»⁷⁸.

Имея в виду факт многовекового господства частной собственности, имущественного и правового неравенства, сосредоточения власти в руках богачей, Дидро горестно восклицал: «... история человечества на протяжении веков — это история угнетения его кучкой мошенников!»⁷⁹

Эти и сходные высказывания против частной собственности, ее пагубных последствий, восторженное отношение к обществу, равных и свободных дали основание приписать Дидро вышедшую в 1755 году книгу «Кодекс природы». В действительности же автором произведения был Морелли — один из видных представителей домарковского коммунизма.

Дидро, убежденно отмечая пагубные последствия «духа собственности», не скрывая, как мы видели, своих симпатий к коммунистически организованному обществу, считал его пройденным этапом, не верил в перспективу обобществления орудий и средств производства, в перспективу упразднения частной собственности вообще. Его социально-политические устремления были связаны с упразднением феодальной собственности, феодального общества, абсолютной монархии, с утверждением более разумных форм человеческого общежития, где возможно будет преодолеть чрезмерное неравенство во владении собственностью. Это было, конечно, утопией, но утопичной была также мечта Мелье, Морелли и других мыслителей осуществить в XVIII веке переход от феодализма к коммунизму, минуя капиталистическую фазу исторического развития.

Социально-политические взгляды Дидро были заострены против феодализма и абсолютизма. На повестке дня стоял переход от феодализма к исторически более прогрессивному капиталистическому обществу. Избавление от феодально-абсолютистского порабощения соответствовало интересам всего французского народа — этой задаче вместе со своими единомышленниками и друзьями отдавал всю мощь своего интеллекта, весь свой темперамент Дидро.

⁷⁸ Там же, с. 73.

⁷⁹ Там же, с. 82. По вопросу об отношении Дидро к коммунизму см.: Сигети И. Дени Дидро — выдающийся представитель воинствующего материализма XVIII века. М., 1963, с. 132.

Вопрос о диалектике в творчестве домарксовских философов-материалистов все еще остается недописанной страницей историко-философской мысли. Как мы уже упоминали, утвердилось мнение, что материализм XVII—XVIII веков не выходил за пределы метафизического мышления и не представляет серьезного интереса для истории диалектики. Для оправдания такого взгляда обычно ссылаются на Ф. Энгельса, на его оценки истории диалектики и метафизики в «*Анти-Дюринге*». Многократно цитировались слова Энгельса о том, что материализм XVII—XVIII веков, а также философия Фейербаха носили метафизический характер. Вместе с тем оставалась нераскрытой мысль Энгельса, утверждавшего, что среди представителей старого материализма есть блестящие диалектики. В качестве примера Энгельс ссылался на Спинозу и Декарта. Вслед за этим (опять-таки в качестве примера) автор «*Анти-Дюринга*» упоминал наряду с Руссо великого корифея французского материализма XVIII века Дени Дидро, который в своих социально-политических и эстетических трудах оставил «нам высокие образцы диалектики»⁸⁰.

Таким образом, считая вторую историческую форму материализма метафизической по своей сущности, Энгельс одновременно подчеркивал, что среди материалистов той эпохи были яркие представители диалектической мысли. Забвение этой стороны вопроса приводило к ошибочной попытке превратить домарксовскую идеалистическую мысль, и в частности классический немецкий идеализм, в единственного носителя диалектики. Становилось непонятным, почему, в силу каких причин вторая историческая форма диалектики оказывалась монопольным достоянием идеалистических систем. Этот вопрос особо уместен, если учесть, что идеализм, будучи искаженным, превратным отражением бытия, органически несовместим с диалектикой и неизбежно деформирует ее.

Не вызывает сомнения, что представители материализма нового времени не уделили и не могли уделить специального внимания разработке диалектического метода, созданию понятийного аппарата диалектики, выявлению ее законов, категорий и общих понятий. Больше того,

⁸⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 20.

очень часто отождествляя диалектику с софистикой, они считали необходимым в борьбе против идеализма и религии твердо придерживаться строгих правил абсолютизированной формальной логики. Рассматривая противоречия в их разорванности, делая их достоянием заблуждающегося сознания, представители домарксовского материализма, как правило, исключали объективный характер единства противоположностей, не усматривали в них источник движения, развития, оставляли в тени диалектические взаимодействия процессов и явлений. Правильно и то, что старый материализм отказывался возводить в закон скачкообразные переходы от одного качественного состояния к другому, непомерно увлекался поисками вечных и неизменных истин, полагал, что изолированное рассмотрение того или иного явления есть необходимое условие глубокого и исчерпывающего его познания. Можно привести ряд других исторически обусловленных заблуждений старого материализма, которые вполне оправдывают мысль Энгельса о метафизической направленности материализма XVII—XVIII веков.

Все сказанное не вызывает сомнения, но не должна вызывать сомнения и та истина, что в недрах домарксовского метафизического материализма, в произведениях его наиболее ярких представителей стихийно вызревали диалектические мысли, в особенности связанные с объяснением природных явлений. Без изучения этого наследия едва ли можно рассчитывать на полное и всестороннее освещение истории и теории диалектики.

Скажем предварительно, что если ряд социально-исторических обстоятельств помешал старому материализму обогатиться диалектическим методом, то это не дает основания забывать, что материалистическая философия стихийно тяготеет к диалектическому восприятию мира. И действительно, воспроизводя в меру конкретных исторических возможностей правду об объективной действительности, освобожденную от схоластики, мистики, иррационализма, стремясь увидеть мир таким, каков он есть, материалистическая философия не могла не схватить ряд существенных диалектических моментов. Невозможно было правдиво, адекватно отразить объективно существующее бытие, не заметив хотя бы некоторые существенные черты диалектической картины его развития.

Важно и другое обстоятельство: материалистическая философия XVII—XVIII веков, все лучшие ее представи-

тели выступали, как правило, выразителями мировоззрения прогрессивных общественных классов, заинтересованных в социальном прогрессе, в преодолении отживших свой век социальных порядков и идей, в революционном утверждении новых общественно-политических отношений, социальных институтов, новых экономических, политических, философских, этических и эстетических учений. Было бы неправомерным полагать, что идеологи революционных классов были принципиально невосприимчивы к диалектическим идеям, к философскому обоснованию развития, восхождения от старого к новому, к обоснованию динамической картины мира. Изучение философского материализма Бэкона, Декарта, Дидро и других мыслителей полностью подтверждает сказанное. Метафизическая концепция не помешала им в разных аспектах констатировать важные стихийно-диалектические истины, близко подойти к идее самодвижения, попытаться в гетерогенности материи увидеть возможный источник самодвижения, качественных переходов и т. п. Эти идеи, бесспорно, заслуживают специального изучения.

Следует особо подчеркнуть, что диалектические констатации представителей старого материализма встречаются преимущественно в работах, посвященных пониманию природы, ее общих законов, и сравнительно меньше — в социологических, а еще реже — в логических и гносеологических исследованиях. Характерно, что если с позиций идеалистической диалектики Гегель полагал, что природа не имеет развития во времени, то диалектические размышления представителей материализма XVII—XVIII веков главным образом связаны именно с природой, с законами ее развития и изменения.

Сообщено ли движение материи извне, или она немыслима без движения? Исчерпывается ли движение пространственным перемещением, или оно обозначает изменение материи вообще? Эти исходные вопросы заняли прочное место в материалистических системах XVII—XVIII веков. Общепринятым в среде материалистов было положение, согласно которому нельзя представить материю без движения, так же как немыслимо движение без материи. Конечно, признание единства материи и движения доступно и метафизическому материализму и необходимым образом не связано с диалектикой. Если движение сводится к пространственному перемещению тел, к простому механическому, количественному изменению, как,

например, у Гоббса, то здесь нет еще диалектического взгляда на вещи. Но некоторые представители материализма XVII—XVIII веков близко подошли к пониманию движения как количественно-качественного изменения вообще, рассматривали материю в качестве активного, творческого начала.

Попробуем в основных чертах охарактеризовать элементы диалектики в мировоззрении Дидро. Представляется, что эта задача может быть успешно решена, если диалектические мысли Дидро будут сопоставлены с диалектическими мыслями предшественников великого французского философа — представителей английского и голландского материализма XVII века, а также единомышленников Дидро — Ламетри, Гельвеция и Гольбаха.

Остановимся первоначально на творчестве Бэкона.

В новых исторических условиях Фрэнсис Бэкон восстанавливал и развивал некоторые стороны античной стихийной диалектики, солидаризировался с ее представителями, которые полагали, что материя обладает формой и качеством и не является чем-то абстрактным, возможным и бесформенным⁸¹. Первичную материю, писал Бэкон, следует вообще рассматривать как неразрывно связанную с первичной формой и с первичным принципом движения. Если отбросить неизбежные в ту эпоху теологические отступления и оговорки, Бэкон достаточно отчетливо отстаивает мысль о внутренне активной, созидательной материи, которая в своем бесконечном развитии порождает все качественное разнообразие мира. В силу имманентной активности вещи, явления, переступая свою количественную меру, переходят в новое качество. Бэкон сочувственно цитирует слова Лукреция:

Ибо, меняясь в чем-либо, границы свои преступая,
Всякая вещь прекращает быть тем, чем была она раньше⁸².

Известные слова Маркса о том, что у Бэкона материализм «таит еще в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития»⁸³, — признание диалектических достоинств бэконовского материализма. Определение Маркса находит свое подтверждение в атомистике английского мыслителя. Атомы у Бэкона не являются однород-

⁸¹ См. Бэкон Ф. О принципах и началах. М., 1937, с. 20.

⁸² См. там же, с. 37.

⁸³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 142.

ными, всегда себе равными, бескачественными «кирпичиками мироздания». Они как бы одухотворены, полны силы, имеют специфическую характеристику. Обобщая свои представления об атоме, Бэкон писал: «...человеческая мысль (если она желает быть последовательной) приходит к атому, который является реальным существом, обладающим материей, формой, измерением, местом, силой сопротивления, стремлением (*appetitum*), движением и эманациями, и который также при разрушении всех естественных тел остается непоколебленным и вечным»⁸⁴. Думается, что представления английского философа об атоме свидетельствуют о наличии существенных диалектических моментов в его восприятии картины мира.

Заслуживает внимания также живой интерес Бэкона к диалектике Гераклита. Идеи последнего о борьбе противоположностей как внутреннем стимуле развития, источнике самодвижения привлекают к себе внимание Бэкона. Он вникает в суть разрозненных фрагментов, которые фиксируют роль единства и борьбы противоположностей, расценивают мир как вечный, живой огонь, закономерно воспламеняющийся и закономерно угасающий. Продолжая свои рассуждения о Гераклите, задумываясь над ролью сталкивающихся противоположностей, Бэкон пишет: «В самом деле, мы наблюдаем в мире огромную массу противоположностей, как противоположность плотного и редкого, горячего и холодного, света и тьмы, одушевленного и неодушевленного, противоположности, которые враждебно сталкиваются и попеременно разрушают друг друга»⁸⁵.

Очень часто у Бэкона, как и у других материалистов рассматриваемой эпохи, внимание фиксируется преимущественно на наличии противоположностей и значительно меньше улавливаются их единство, взаимопроникновение, взаимопереходы. При желании это обстоятельство могло бы быть использовано для констатации наличия у Бэкона не диалектики, а метафизического взгляда на вещи. Но все дело в том, что и диалектику нужно рассматривать исторически. Если в XX веке забвение единства противоположностей есть отступление к метафизике, то во времена Бэкона одна уже констатация борьбы проти-

⁸⁴ Бэкон Ф. О принципах и началах, с. 65.

⁸⁵ Там же, с. 35.

воположностей была ступенью к диалектическому восприятию мира. Точно так же в XVII—XVIII веках, не беря более ранний исторический период, утверждение мысли о непрерывном развитии материи есть диалектическая идея, если даже не раскрыт источник самодвижения — единство и борьба противоположностей. В современных же условиях научного развития сознательное отрицание этого источника приводит лишь к защите метафизической концепции развития.

Диалектическая идея вечно развивающейся природы заняла значительное место в естественнонаучных взглядах Декарта. Попытки строго механистического толкования движущейся материи сочетались у Декарта с глубоко диалектическим подходом к объяснению природных явлений.

Нужно полагать, что высокая оценка, данная Энгельсом в «Анти-Дюринге» диалектике Декарта, обусловлена в первую очередь той ролью, которую французский мыслитель сыграл в защите эволюционистского взгляда на природу. Это и понятно, если учесть, что эволюционизм в ту историческую эпоху даже в зачаточном своем виде был направлен против метафизически-религиозного взгляда на мир как на нечто сотворенное, лишённое истории, не знающее изменения и развития во времени. Вступая в противоречие с этим средневековым мировоззрением, космогония Декарта закладывала основы исторического взгляда на Вселенную.

Диалектический подход к явлениям природы обнаружился во всех крупных научных открытиях Декарта в области математики, механики, оптики. Достаточно отметить, что открытие переменной величины — основа аналитической геометрии, где пространственно-количественные отношения рассматриваются в их динамике. Понимание Декартом покоя как частного случая движения касалось преимущественно механического движения. Но не трудно угадать, какие исключительно важные диалектические выводы таились в этом классическом определении ученого. Элементы диалектики можно найти и в декартовском учении о методе. Автор «Рассуждения о методе» переносил принцип развития также в сферу теории познания и логики. Он требовал рассматривать все явления не в статике, а в их развитии и изменении. Декарт правильно указывал, что сущность явлений «гораздо легче познается, когда мы видим их постепенное развитие, чем

когда рассматриваем их как вполне уже образовавшиеся»⁸⁶.

Нам представляется, что сам методологический принцип сомнения, из которого Декарт неправоммерно вывел идеалистическую формулу «*cogito ergo sum*», при правильном его понимании и применении выступал сильным оружием борьбы против закостенелых, канонизированных «истин», против догматического мышления. Принцип сомнения, бесспорно, сохранял внутреннее родство с диалектически понятым отрицанием.

Таким образом, материалистическая философия Декарта, его физика, будучи тесно связанными с метафизикой и механицизмом, содержали в себе ряд важнейших диалектических положений.

То же самое можно сказать и о материализме Спинозы. В условиях XVII века, когда многие науки были еще в зачаточном состоянии, естественно, механическое, количественно-математическое восприятие картины мира оставалось преобладающим и в мировоззрении великого голландского материалиста. Но это не должно нам мешать увидеть важные положения в системе Спинозы, которые или прокладывали путь к диалектической философии, или уже являлись ее составными элементами.

Делая шаг вперед по сравнению с Декартом, Спиноза углубляет представления о движущейся материи. Субстанция-природа выступает активным материальным началом, несотворенным, бесконечным во времени и пространстве, подчиненным своим собственным законам.

Ряд соображений помешал Спинозе считать движение атрибутом субстанции. Немаловажное значение, быть может, имело то обстоятельство, что, рассматривая субстанцию как всезаполняющее целое, Спиноза не мог говорить о ее движении в смысле пространственного передвижения. Столь же бессмысленным должно было показаться мыслителю утверждение о движении субстанции как переходе в новое качественное состояние, т. е. в иную субстанцию. Ведь и диалектический материализм, говоря о непрерывном качественном изменении материи, исключает мысль о выходе за пределы материи.

Не превращая движение в атрибут субстанции, Спиноза поэтому рассматривает движение в качестве беско-

⁸⁶ Декарт Р. Рассуждение о методе. М., 1953, с. 42.

нечного модуса, неперменного состояния вещей. Таким образом, все вещи, явления находятся в бесконечном движении. В нашей литературе принято считать, что Спиноза говорил лишь о количественных, но не о качественных изменениях, а под движением подразумевал лишь пространственное перемещение. Взятая в целом, эта оценка соответствует истине. Но идти дальше и исключать мысль о том, что Спиноза не видел качественные преобразования в природе и общественной жизни, не следует. Достаточно вспомнить, что сама идея об атрибутах, занимающая исключительно важное место в философии Спинозы, раскрывает не что иное, как качественное содержание субстанции. Важно вспомнить также, что количество атрибутов, согласно Спинозе, бесконечно и без них немыслима сама субстанция.

Диалектическое восприятие мира нашло самое яркое выражение в учении Спинозы о самопричине (*causa sui*). Положение, согласно которому все имеет свою причину возникновения, распространенное на мир, природу, привело к обоснованию идеи бога как первопричины, как творца материального мира. При таком религиозно-метафизическом подходе к вопросу источник существования и развития природы выносился за ее пределы. Своим возникновением и развитием мир оказывался обязанным внешней, трансцендентной силе. Философский подвиг, совершенный Спинозой, заключался в том, что он покончил и с этой формой дуализма, провозгласил природу единственной субстанцией, которая является своей собственной причиной, не нуждается в посторонних мистических силах для своего существования и развития. *Causa sui* было своеобразным выражением идеи самодвижения, как бы противоречиво ни понималось голландским мыслителем движение.

Спиноза создал философскую систему, которая ориентировала на изучение природы без выхода за ее пределы. Вот почему Энгельс, критикуя телеологические концепции в естествознании XVII—XVIII веков, мог с полным основанием писать: «Нужно признать величайшей заслугой тогдашней философии, что, несмотря на ограниченность современных ей естественнонаучных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоста-

вив детальное оправдание этого естествознанию будущего»⁸⁷.

Для того чтобы объяснить мир «из него самого», было необходимо не только стоять на позициях материализма, но и в каких-то границах оперировать диалектическими понятиями. Отождествляя природу и бога, Спиноза как бы соединял неподвижную материю *natura naturata* с *natura naturans*. Лишенный мистического смысла спинозовский пантеизм выражал идею одухотворенной, активной, самодеятельной материи, не нуждающейся ни в каких потусторонних силах, чтобы породить все богатство Вселенной.

Важно отметить, что с диалектической идеей Спинозы о *causa sui* сливается идея взаимодействия, идея связи и взаимообусловленности явлений. Конечно, взаимодействие может быть истолковано механистически, но это не умаляет роли и значения правильно понятого взаимодействия в формировании диалектического мышления. У самого Спинозы *causa sui* и неразрывно с ней связанная идея взаимодействия достаточно отчетливо направлены против механико-метафизического мировоззрения. «*Взаимодействие*, — писал Энгельс, — вот первое, что выступает перед нами, когда мы рассматриваем движущуюся материю в целом с точки зрения теперешнего естествознания... (спинозовское: *субстанция есть causa sui* — прекрасно выражает взаимодействие)»⁸⁸.

Значительный вклад в развитие диалектической мысли Спиноза внес своим учением о свободе и необходимости. Конечно, не он первый констатировал единство таких противоположностей, как свобода и необходимость. Но никто из его предшественников не был в состоянии это сделать с такой отчетливостью и глубиной, как Спиноза.

Отделив необходимость от принуждения, он показал единство необходимости и свободы. По определению Спинозы, в отличие от принужденного состояния свободной называется такая вещь, «которая существует по одной только необходимости своей собственной природы...»⁸⁹. Таким образом, исчезают метафизический разрыв и противопоставление, казалось, столь несовместимых понятий; как необходимость и свобода. Свободой обладает не

⁸⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 350.

⁸⁸ Там же, с. 546.

⁸⁹ Спиноза Б. Этика. М.—Л., 1932, с. 1 (определения).

только субстанция, имеющая основание своего существования в самой себе, но и такой модус субстанции, как человек. Спиноза считал, что, познавая необходимость, человек обретает свободу. Иными словами, свобода и есть познанная необходимость. Трудно не заметить явный оттенок созерцательности в приведенном определении, что не ускользнуло от внимания марксистских исследователей философии голландского материалиста.

Диалектическая мысль Спинозы обнаруживается и в рассуждениях великого мыслителя о конечном и бесконечном, о некоторых вопросах теории познания и атеизма. Все это, конечно, не дает основания считать Спинозу диалектическим материалистом XVII века, каким он не был и не мог быть в силу многих исторических условий. Но одновременно приведенные нами высказывания и оценки Спинозы еще раз подтверждают, насколько важно все сделанное старыми материалистами для раскрытия многих элементов диалектики объективного мира и процесса его отражения в сознании людей.

Наиболее отчетливо диалектические мысли французских материалистов проявились в понимании фундаментальной философской проблемы взаимосвязи материи и движения.

В условиях XVIII века Дидро и в какой-то степени его единомышленники Ламетри, Гельвеций и Гольбах возродили и развили некоторые традиции античного стихийно-диалектического материализма, его стремление охватить мир в целом, в единстве, в развитии. Дидро высоко ценил великого диалектика античности Гераклита. В статьях «Энциклопедии», посвященных Гераклиту и его учению, воспроизводились мысли о том, что «вещи претерпевают вечное изменение», «они порождены противоречивостью движения и в силу этой же противоречивости уничтожаются»; «вечному огню — первоначально, творцу — присущи движение и действие; он никогда не находится в состоянии покоя»⁹⁰.

Если Спиноза не пошел дальше провозглашения движения модусом субстанции, правда модусом бесконечным, то Дидро и другие представители французского материализма XVIII века, употребляя спинозовскую терминологию, были склонны считать движение атрибутом материальной субстанции.

⁹⁰ Oeuvres complètes de Diderot, t. 15. Paris, 1876, p. 82.

Ламетри провозглашал идею пассивной материи безжизненной абстракцией. Все они рассматривали сознание как новое качество, обретаемое материей в ее развитии.

Дидро попытался принцип развития распространить на довольно широкий круг явлений. И хотя в силу исторических условий этот принцип понимался им недостаточно глубоко и диалектично, тем не менее даже в ограниченном понимании он давал внушительные результаты. Так, принцип развития Дидро применил при рассмотрении земной коры и еще задолго до Лайеля утверждал, что она непрерывно изменяется. Как уже отмечалось, именно развитием он объяснял возникновение различных видов животных и человека: живые организмы имеют многовековую историю, они претерпели длительный процесс становления; между человеком и другими живыми существами не следует возводить непроходимую грань: человек имеет животное происхождение.

Как уже отмечалось, Дидро достаточно близко подошел к пониманию борьбы за существование и естественного отбора. Намного раньше Ламарка Дидро высказал предположение, что развитие органов зависит от их функционирования или нефункционирования, что явилось вкладом в поиск аргументов для обоснования исторического взгляда на органический мир. Материя, писал Ламетри, имеет постоянную «способность к движению, даже когда не движется»⁹¹. Наиболее энергично идею о единстве материи и движения после Ламетри отстаивал Дени Дидро. Мы уже отметили, что, опираясь на утверждение Толанда о единстве материи и движения, Дидро считал мысль о внутренней неподвижности материи ужасным заблуждением, которое противоречит всякой физике и всякой химии.

Не желая дать повод думать, что он говорит лишь о механическом движении, Дидро специально оговаривается в «Философских принципах материи и движения», что речь идет о движении как о всеобщем свойстве материи. Молекула есть активная сила, ибо она одарена специфическими свойствами. Точно так же у атома есть собственная внутренняя сила, которая не дает ему возможности остаться в покое. В глыбе мрамора, как и любого вещества, происходят внутренние процессы разложения, приводящие к переходу веществ в новое качественное со-

⁹¹ Ламетри. Избр. соч. М.—Л., 1925, с. 52.

стояние. Для еще большей ясности Дидро заявляет, что движение присуще как движущимся телам, так и телам, которые находятся в покое. В «Разговоре д'Аламбера с Дидро» читаем: «Перемещение тела с одного места на другое не есть движение, а только действие его. Движение есть как в движущемся теле, так и в неподвижном»⁹².

На определенном этапе эволюции своих философских взглядов Дидро, преодолев деизм, отказался и от идеи первого толчка. Он пришел к выводу, что движение не привносится в тело. Движение вечно связано с материей. По логике Спинозовской *causa sui*, движение, как и материя, не имеет своей причины. Оно само есть своя причина (речь идет об универсальном движении). В этом смысле движение — синоним изменения; превращения в иное бытие, в другую качественную определенность. Дидро отвергает формулу «ничто не ново под солнцем» и называет эту мысль предрассудком, основанным на поверхностном познании действительности. Этой мертвой метафизической формуле он противопоставляет гераклитовское восприятие мира. «Все изменяется, все исчезает, — пишет Дидро, — только целое остается. Мир зарождается и умирает непрерывно, каждый момент он находится в состоянии зарождения и смерти. . .»⁹³

Но быть может, Дидро ведет речь лишь о количественном изменении вещей? Нет, французский мыслитель говорит о вечном качественном изменении, преобразовании мира. Дидро высказывает мысль, что в безмерном океане материи нет ни одной молекулы, похожей на другую; больше того, в каждый последующий миг одна и та же молекула не похожа на себя самое. *Regum nascitur ordo* — рождается новый порядок вещей. Это и есть, по Дидро, вечный девиз мира.

Дидро и его единомышленники, как мы отметили, пытались диалектический взгляд на вещи обосновать естественнонаучными аргументами, фактами и догадками о непрерывном качественном изменении, эволюции неорганического мира. Забегая вперед, отметим, что идея о единстве материи и движения, о вечно изменяющемся мире отстаивалась также Гельвещием и Гольбахом. Движение провозглашалось «всеобщей душой мира», способом бытия материи. «Мы наблюдаем, — писал Гельве-

⁹² Дидро Д. Собр. соч., т. I, с. 368.

⁹³ Там же, с. 391.

ций, — как все тела непрерывно уничтожаются, воспроизводясь в различных формах... природа находится в вечном брожении и разложении»⁹⁴. Сходные оценки понижают все содержание «Системы природы» Гольбаха.

Итак, французский материализм XVIII века считал единство материи и движения аксиомой. Мы видели, что представители этого материализма были далеки от мысли отождествить движение с одной лишь из его форм — механическим движением. Причем, говоря о движении, Дидро и его единомышленники имели в виду не только количественное, но и качественное изменение.

Возникает вопрос: можно ли считать эти мысли диалектическими, если вспомнить ленинское различие двух концепций развития — диалектической и метафизической? Ленин, как известно, противопоставлял диалектику метафизике не по признаку признания или отрицания движения. Ленин подчеркивал, что метафизика не ставит вопрос о самодвижении, обусловленном единством и борьбой противоположностей. Как оценить учение Дидро и других французских материалистов XVIII века о единстве материи и движения, применяя ленинский критерий различения диалектики и метафизики?

Дидро и его единомышленники твердо стояли на позициях признания самодвижения материи, категорически отвергали и теистические и деистические поиски источников движения материи за ее пределами. Если исторически подойти к вопросу, то нетрудно заметить, что в определенных границах учение Дидро и других представителей французского материализма XVIII века о самодвижущейся материи ближе к диалектике, чем к метафизике, это диалектика на ранних ступенях своего развития, становящаяся диалектика, диалектика, которая не осознала свой основной закон, свою суть — закон единства и борьбы противоположностей. Думается, нет необходимости недостаточно развитую диалектику провозглашать метафизикой. Правомерно допускать существование переходных ступеней от метафизического мышления к диалектическому. Следует при этом учесть, что, видимо, противоречия между диалектикой и метафизикой — иного порядка по сравнению с противоречием между материализмом и идеализмом. На более ранних ступенях гра-

⁹⁴ Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании. М., 1938, с. 125.

ни между диалектикой и метафизикой более относительны и подвижны. В наше время диалектика и метафизика отчетливо выкристаллизовались и противостоят друг другу как непримиримые концепции; однако было бы ошибочным современное соотношение механически переносить на философские учения XVII—XVIII веков.

Признав самодвижение материи неоспоримой истиной,¹ подтверждаемой фактом непрерывного развития и изменения вещей, французские материалисты эпохи Просвещения пытались теоретически осмыслить и объяснить эмпирически неоспоримый факт движения, развития всего сущего. Часто в поисках решения проблемы они прибегали к чисто механическим рассуждениям о борьбе внешних противоположных сил — притяжении и отталкивании, действии и противодействии. Видимо, чувствуя неудовлетворительность этих объяснений, Гельвеций приходил к мысли о непостижимости движения, а до него Ламетри писал: «Было бы напрасной тратой времени доискиваться сущности механизма движения»⁹⁵.

Более упорен был в поисках философского объяснения движения Дидро. Он не только констатировал противоречивость движения, но и угадывал, что движение, изменение предметов, явлений, как мы уже отметили, следует, очевидно, искать в их внутренних противоречиях. В поисках этого внутреннего источника движения, стремясь обосновать самодвижение материи, Дидро отбросил идею о ее гомогенности. Он полагал, что материя гетерогенна, качественно разнородна. Эта гетерогенность, по мысли философа, порождает противоположность и борьбу, которыми и должно быть объяснено самодвижение материи.

Можно предполагать, что такое понимание самодвижения материи сформировалось у Дидро под непосредственным влиянием учения Лейбница о монадах, о субстанции, сущность которой — в качественном многообразии, различии и движении. Дидро одним из первых отбросил идеализм и поповщину в монадологии Лейбница, чтобы вычленив живую диалектическую мысль о качественно неповторимых, содержащих деятельную силу монадах.

Идея о внутренних противоречиях как движущей силе изменения вещей хотя и не была научно обобщена фран-

⁹⁵ Ламетри. Избр. соч., с. 223.

цузскими материалистами, но часто встречается в их рассуждениях о естественных и общественных явлениях. Это особо отчетливо обнаружилось в творчестве Дидро, в особенности в его эстетике. Стремление Дидро рассматривать художественный образ в единстве всех его противоречивых сторон привлекло внимание Гегеля, который в «Феноменологии духа» специально проанализировал гениальное произведение французского мыслителя «Племянник Рамо». Позднее Маркс, считавший Дидро своим наиболее любимым писателем, обратил внимание Энгельса на гегелевский разбор диалектики Дидро.

В противоречивых и взаимоисключающих суждениях и оценках, высказываемых Рамо, Дидро отразил противоречия эпохи перехода от феодализма к капитализму. «Разорванное сознание» Рамо — внутренне противоречивое сознание, знаменующее падение одних духовных ценностей, взглядов, суждений и переход к ценностям, суждениям и взглядам иного порядка. Аристократическое, некогда «благородное» сознание переходит в свою противоположность — низкое и презренное сознание, в то время как сознание, которое раньше третировалось господствующими феодальными сословиями как сознание примитивное и неполноценное, овладевает господствующими позициями и получает высшую оценку.

Особый интерес для истории диалектики представляет ряд отмеченных уже нами мыслей Дидро о единстве материи и сознания. Опираясь на данные современного им естествознания, а чаще в абстрактно-философской форме предвосхищая его будущие открытия, Дидро и его единомышленники доказывали единство и различие материи и сознания, тела и души. Расходясь в частности, они согласны были в основном: чувствительность, мышление, душа — короче, вся совокупность психических явлений не что иное, как одно из свойств материи. Вне материи, независимо от нее душа есть ничто, фикция, пустое слово, лишённое всякого рационального смысла. Эта бескомпромиссная материалистическая постановка вопроса была заострена не только против идеализма и религии, но и против метафизического взгляда на сознание как на нечто в готовом виде преподнесенное человеку свыше.

Отвергая сверхъестественное объяснение сознания, психической жизни, Дидро и его единомышленники с той или иной степенью отчетливости защищали исторический подход к сознанию, пытались уловить его эволюцию от

простейшей чувствительности до логического мышления. В основном они тяготели к выводу, согласно которому материя лишь на определенном этапе своего развития приобретает такое свойство, как сознание. Некоторые разногласия в среде французских материалистов существовали по вопросу о том, относится ли эволюционистское толкование психического лишь к его логической форме, или оно может быть распространено и на ощущения. Другими словами, нужно было ответить на вопрос: присуще ли ощущение материи вообще или лишь особо и высоко организованной материи? Ламетри воздерживался от окончательного ответа на поставленный вопрос, но больше склонялся к мысли, что ощущение есть продукт особо организованной материи. Надо с откровенностью признать, писал он, «что нам не известно, обладает ли материя сама по себе непосредственной способностью чувствовать или же только способностью приобретать ее посредством модификаций или принимаемых ею форм, ибо несомненно, что эта способность обнаруживается только в организованных телах»⁹⁶.

Взгляды Гельвеция по данному вопросу близки ко взглядам Ламетри. Ощущение хотя и является свойством материи, но не есть ее всеобщее и неизменное свойство. Это свойство возникает с возникновением жизни. Нет, следовательно, разрыва между органическим и неорганическим мирами. Из неживого в течение длительной исторической эволюции возникает живое, способное ощущать⁹⁷. Констатация этого качественного скачка от неживого к живому, от неоощущающей материи к материи ощущающей, бесспорно, является диалектической констатацией, заостренной против религиозно-метафизического мировоззрения. Гельвеций проявил историзм в понимании возникновения ощущения — этого первого звена психической жизни. Гольбах вслед за Гельвецием утверждал, что разум есть способность, свойственная организованным существам, т. е. существам, устроенным определенным образом.

В отличие от Ламетри и Гельвеция Дидро считал ощущение всеобщим свойством материи. На основании этого иногда спешили приписать ему гилозоизм — всеоб-

⁹⁶ Там же, с. 55.

⁹⁷ См. Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании, с. 58 (примечание).

щее одухотворение материи. В действительности же Дидро различал способность к ощущению в неорганическом и органическом мирах. Ощущение, присущее неорганической материи, Дидро называл скрытой, инертной чувствительностью, отличающейся от обычного ощущения, свойственного живым организмам, которое является открытым и деятельным. Неорганическая материя, или, точнее, иная форма ее существования, способна реагировать на внешнее воздействие (тепловое, световое, механическое, химическое и т. п.). Это допущение наличия в «фундаменте самого здания материи» способности, сходной с ощущением, было обусловлено стремлением искать зарождение психического начала в самой материи и не мистифицировать происхождение сознания. Переход от неорганической материи к материи органической и есть, согласно Дидро, переход от потенциальной способности ощущения к ощущению деятельному, к возникновению психической функции материи. Нетрудно заметить, что в понимании материи и сознания между французскими материалистами XVIII века нет принципиальных противоречий.

Как известно, Энгельс с полным правом считал учение Дарвина одним из естественнонаучных оснований диалектического материализма. В связи с этим не будет преувеличением сказать, что близкие к дарвинизму эволюционистские идеи, отстаиваемые Дидро и другими французскими материалистами, в свое время означали шаг вперед, в сторону выработки диалектического взгляда на природу.

Идея диалектики особо отчетливое выражение по сравнению с другими французскими материалистами получила в творчестве Дидро. В частности, он пытался выработать метод рассмотрения явлений, близкий к диалектическому. Дидро стремился ввести в рассматриваемые им явления понятия прошлого, настоящего и будущего, включить в изучение мира идею последовательности⁹⁸. Это еще не диалектический метод, но нечто приближающееся к нему. Во всяком случае отчетливо сформулированное стремление Дидро применить принцип развития, принцип историзма к изучению всех явлений может быть расценено как попытка нащупать путь, ведущий от разрозненных диалектических догадок к диалектическому методу познания.

⁹⁸ См. Дидро Д. Собр. соч., т. I, с. 351.

Чтобы не быть голословными, остановимся дополнительно на некоторых рассуждениях французского мыслителя. В «Письме о слепых в назидание зрячим» Дидро считает недостаточным применение принципа развития лишь к отдельным явлениям. Он подчеркивает его универсальность. Устами слепца Саундерсона Дидро вопрошает: «...разве я не в праве утверждать о целых мирах того же, что я говорю об отдельных животных? Сколько исчезло изувеченных, неудачных миров, сколько их преобразовывается и, может быть, исчезает в каждый момент в отдаленных пространствах... в которых движение продолжается и будет продолжать комбинировать массы материи, пока из них не получится какая-нибудь жизнеспособная комбинация?»⁹⁹ На вопрос, что представляет собой наш мир, Саундерсон отвечает: «Это — составленное, сложное тело, подверженное бурным переменам, говорящим о постоянной тенденции к разрушению, это — быстрая смена существ, следующих друг за другом, сталкивающихся между собою и исчезающих, это — мимолетная симметрия, быстротечный порядок»¹⁰⁰. Такова динамическая картина мира, которую Дидро противопоставляет взглядам священника Холмса, защитника религиозно-метафизического взгляда на мир, Холмса, который всюду ищет предустановленный порядок, неизменность, завершенность вещей.

Достаточно отчетливо Дидро понимал несуразность восприятия мира как суммы разрозненных, изолированных друг от друга неизменных вещей. Он тяготел к восприятию действительности как великого, вечно изменяющегося целого, части которого находятся в активном взаимодействии. Идею деятельного взаимодействия Дидро выразил изящным афоризмом: чтобы могла вырасти травинка, необходимо содействие всей природы. Отстаивая близкий к диалектическому взгляд на мир, Дидро отстаивал мысль о единстве различных форм движения материи и о их взаимопереходах.

Дидро принадлежит поистине гениальная догадка о бесконечности не только макро-, но и микромира. «Не доводится ли, — спрашивал он, — не было ли или не будет доведено деление элементарной материи в искусственных операциях дальше, чем оно доводится, было или будет

⁹⁹ Там же, с. 255.

¹⁰⁰ Там же.

доведено в природе, предоставленной самой себе?»¹⁰¹ Дидро полагал, что трудно будет когда-нибудь ответить на этот вопрос. Понадобилось около двухсот лет, чтобы смутная догадка мыслителя XVIII века превратилась на основе развития естественнонаучных знаний в научно-теоретическую формулу, изложенную на страницах «Материализма и эмпириокритицизма» Лениным и затем нашедшую свое практическое экспериментальное подтверждение.

Мы имели возможность остановиться лишь на отдельных элементах диалектики Дидро. Даже это далеко не полное и беглое рассмотрение проблемы может подтвердить, как важно изучение творчества видных представителей материализма XVII—XVIII веков для глубокого и всестороннего воспроизведения истории диалектической мысли. Предложенное рассмотрение вопроса не может поставить под сомнение общепринятую в марксистской философии периодизацию материализма, исторические формы материалистической философии. Не вызывает сомнения, что материализм XVII—XVIII веков относился ко второй исторической форме материализма и в целом оставался в границах метафизики и механицизма. Однако, подчеркнем еще раз, что не следует воздвигать непроходимых границ между античным стихийно-диалектическим материализмом и метафизическим материализмом нового времени, а также между последним и диалектическим материализмом. Задача состоит в том, чтобы, пользуясь научными схемами, не впасть в схематизм. Отрицать преемственные связи диалектической мысли на качественно различных ступенях развития материалистической философии было бы ошибкой.

Характерная особенность античного материализма — стихийная диалектика не только полностью не исчезает в материализме XVII—XVIII веков, но в каких-то границах и аспектах продолжает развиваться. Как вообще, так и в рассматриваемом вопросе упрощенное толкование революционных переворотов в научном познании сопряжено с глубоким искажением исторической правды.

¹⁰¹ Там же, с. 391.



Гельвеций

Клод Адриан Гельвеций родился в Париже в январе 1715 года в семье придворного врача. Учился в коллеже Людовика Великого, который находился в ведении иезуитского ордена. Живой по натуре, одаренный и впечатлительный, юноша рано почувствовал отвращение к схоластике, которая составляла основу иезуитского воспитания.

В годы учения Гельвеция происходили непрерывающиеся столкновения народных масс с королевской властью, стоявшей на страже интересов феодальной знати. Крики возмущения и протеста голодных и поработанных, стук копыт коней стражей королевской власти, устремлявшихся на подавление мятежников, лязг мечей и грохот выстрелов из мушкетов врывались в школы, составляя лучшую часть молодежи призадуматься над тем, что творится за стенами коллежей.

Проникшись презрением к схоластическому воспитанию, едва скрывая свое проищеское отношение к теоло-

гическим дисциплинам, к всевозможным доказательствам бытия божьего, Гельвеций стремился взять дело своего обучения в собственные руки. Он читает и перечитывает Корнеля, Расина, Буало, Мольера, Лафонтена. Увлекают его также французские философы и моралисты — Монтень, Лабрюйер, Ларошфуко. «Максимы и моральные размышления» последнего привлекли внимание Гельвеция к проблеме эгоизма, которая станет позднее одной из важных проблем в его творчестве. Большую роль в формировании философских взглядов мыслителя сыграла знаменитая книга Локка «Опыт о человеческом разуме». «Эта книга, — сообщает первый биограф Гельвеция, Сен-Ламбер, — произвела революцию в его (Гельвеция) мыслях. Он стал ревностным учеником Локка, но учеником таким, каким был Аристотель для Платона, учеником, способным прибавить к открытиям учителя свои собственные открытия»¹.

Завершив курс обучения в коллеже, Гельвеций по воле отца начал готовить себя к карьере финансиста. С этой целью он переехал в Кан, где его дядя занимал пост директора ферм. Но по свидетельству современников, будущий философ больше был увлечен литературой и философией, чем коммерческой и финансистской деятельностью.

В 1738 году королева Мария Лещинская, желая облагодетельствовать своего личного врача, предоставила его сыну, молодому Гельвецию, должность генерального откупщика с годовой рентой 300 тысяч ливров. Будущий философ неожиданно стал богатейшим человеком. Одновременно он получил возможность в силу своего служебного положения непосредственно знакомиться с реальной картиной общественной жизни, безмерными страданиями народа.

Утративший смысл и право на существование старый общественный строй, желая выжить, прибегал к жестоким актам насилия, закручивал налоговый пресс, чтобы покрыть возрастающее расточительство господствующего класса, лишал народные массы стимулов к труду, обрекал их на полуголодное существование. Гельвеций видел, как накапливалось в рядах «третьего сословия» негодова-

¹ *Saint-Lambert J. F. Essai sur la vie et les ouvrages d'Helvétius. — Oeuvres complètes d'Helvétius. Nouvelle édition, t. I. Paris, 1818, p. 5—6.*

ние против феодального порядка, сословного неравенства, королевской власти и католической церкви.

Философ рано проникся чувством глубокого сострадания к поработанным и униженным, с надеждой смотрел на их растущий гнев. В границах своих возможностей он поощрял дух сопротивления против больших и малых тиранов. Сен-Ламбер передает интересный эпизод из жизни Гельвеция — генерального откупщика. Находясь как-то в Бордо, он узнал о новом налоге на вино, грозившем разорить провинцию и город. Гельвеций попытался добиться отмены этого налога, но тщетно. С юношеской горячностью он обратился к гражданам Бордо со следующими словами: «До тех пор пока вы ограничитесь жалобами, никто не удовлетворит ваши просьбы. Вы можете собраться в количестве свыше десяти тысяч человек. Нападите на наших чиновников, их не более двухсот. Я встану во главе их, и мы будем защищаться, но в конце концов вы нас одолеете, и вам будет воздана справедливость»². По возвращении в Париж Гельвеций добился отмены налога. Трудно сказать, насколько точно Сен-Ламбер передает этот эпизод, но не вызывает сомнения, что в период своей деятельности в качестве генерального откупщика Гельвеций познал феодальную систему и проникся к ней нескрываемой антипатией.

На волнующие вопросы жизни Гельвеций искал ответа у передовых людей века — своих предшественников: у Фонтенеля, Монтескье, Вольтера и других видных просветителей.

Значительными оказались для Гельвеция личные встречи со знаменитым Фонтенелем, автором книг «Разговоры о множестве миров», «О происхождении басен» и «Истории оракулов». Бесспорно, Фонтенель был одним из лучших представителей французского свободомыслия, которое расшатывало основы метафизики и религиозной идеологии, хотя само не полностью освободилось от метафизики.

Гельвецию посчастливилось лично знать знаменитого Бюффона, автора известной работы «Естественная история». Немаловажной была роль Бюффона в развитии естественных наук, в создании первых основ эволюционной теории, в выработке взгляда на космос, геологию Земли и на живых существ как на нечто ставшее, имеющее

² Там же, с. 13.

свою длительную историю. Теории и гипотезы Бюффона, несмотря на все оговорки их автора, были заострены против библейских «истин» и противоречили религиозному мировоззрению.

Можно, не боясь ошибиться, сказать, что из всех великих современников наиболее видную роль в духовном формировании Гельвеция сыграл Вольтер. Будучи уже одним из выдающихся вождей просветительского движения, Вольтер проявил очень большой интерес к первым литературным опытам молодого Гельвеция. Переписка между Вольтером и Гельвеем свидетельствует о пристальном внимании признанного мастера к начинающему ученику, к его идеям и художественным формам их выражения.

Гельвеец советуется с Вольтером и по вопросам философии, в частности относительно сенсуалистической теории Локка, которая в переработанном виде впоследствии заняла фундаментальное место в собственной философии Гельвеция. Уже в «Записных книжках» (*Notes de la main*), куда молодой Гельвеец заносил свои мысли, можно найти интересную идею об интеллектуальном подвиге Локка. «Метафизики, — пишет Гельвеец, — приписывали себе заслугу открытия неведомого края души. Они, так же как и все путешественники, много нагнали. Вместо того чтобы дать точную карту души и ее историю, они дали вымышленные и феерические сказки. Это продолжалось до тех пор, пока не явился путешественник (Локк. — Х. М.), который сумел увидеть то, что якобы видели метафизики, по их собственным заверениям. Никто их не мог опровергнуть, потому что никто их не понимал, как не понимали они сами себя. Правдивый путешественник открыл наши глаза на ложь метафизиков»³.

В переписке Вольтера и молодого Гельвеция многократно поднимается вопрос о боге, религиозных ценностях. Вольтер настойчиво пытается навязать своему молодому корреспонденту деистические взгляды. Он опирается на телеологическое «доказательство» бытия бога и внушает Гельвеец мысль о «естественности» и неопровержимости этого «доказательства» существования «разумного творца — перво двигателя».

Заслуживает внимания то обстоятельство, что, несмотря на огромное уважение к Вольтеру, Гельвеец крити-

³ *Helvétius*. *Notes de la main*. Paris, 1907, p. 5.

чески отнесся к деистическим взглядам учителя. Уже первые литературные произведения Гельвеция показали, что в области как политических, так и философских взглядов он занял более радикальные позиции, чем Вольтер. Расхождение было обусловлено тем, что Вольтер выражал умонастроения верхушечных слоев французской до-революционной буржуазии, а выступавшие в 40-х годах на арене идеологической борьбы Дидро, Гельвеций и их соратники отстаивали интересы основных масс буржуазии, склонных повести более радикальную борьбу против феодализма и феодально-клерикального мировоззрения.

Весьма значительным оказалось влияние на формирование мировоззрения Гельвеция в целом и его социологических взглядов в особенности социально-политических идей Монтескье. Из сказанного не следует, что Гельвеций остался «учеником Монтескье», как полагал Гримм⁴. В области социально-политических взглядов Гельвеций пошел несколько иными путями и пришел к выводам и характеристикам другого порядка, чем Монтескье.

Во время своих служебных поездок Гельвеций гостил в Ля-Бред у Монтескье, который к этому времени уже написал «Персидские письма», «Рассуждения о причинах возвышения и упадка римлян» и трудился над работой «О духе законов». Монтескье радушно встречал молодого Гельвеция. По свидетельству Сен-Лабера, Гельвеций был убежден в том, что в лице Монтескье наука имеет «вождя законодателей», а тот в свою очередь догадывался, как далеко пойдет его друг в своих научно-философских поисках⁵. Гельвеций принадлежал к небольшому числу людей, которым Монтескье показал работу «О духе законов» в рукописи. Восторгаясь идеями этого произведения, Гельвеций в письме к Монтескье, относящемся к 1749 году, не утаил от автора свою неудовлетворенность многими его констатациями и прогнозами. Гельвеций отчетливо уловил примиренческие тенденции Монтескье по отношению к феодализму. Монтескье не шел дальше идеала ограничения прав и власти феодального сословия. Гельвеций же уже к концу 40-х годов мечтал о полной ликвидации господствующего паразитического сословия.

⁴ Correspondance littéraire, philosophique et critique, Grimm, Diderot etc., t. VII. Paris, p. 94.

⁵ Saint-Lambert J. F. Essai sur la vie et les ouvrages d'Helvétius, p. 8.

30-е и 40-е годы не были для Гельвеция временем лишь освоения обширных знаний, сближения и переписки с выдающимися деятелями передовой антифеодальной культуры дореволюционной Франции. В эти годы им был написан ряд произведений, в которых можно найти наброски многих основных идей его последующих работ: «Счастье», «Об уме», «О человеке, его умственных способностях и его воспитании».

Один из первых литературных опытов Гельвеция — «Послание о любви к знанию» (1738). В духе основных идей эпохи Возрождения и эпохи Просвещения Гельвеций воспекает разум, его неограниченные творческие возможности, чтобы утвердить счастье людей; выступает против невежества и предрассудков, против туманных и ложных идей, которые не дают возможности человеку познать себя, поверить в свои силы, действовать во имя разумных социальных устоев на земле. Гельвеций отвергает аскетический идеал, презрение к чувственным радостям и невзгодам. Он восторженно пишет о человеческих страстях как деятельной силе огромного напряжения. Но условием превращения страстей в созидательную силу Гельвеций считает их повиновение разуму. Искусственно управляемый огонь, пишет Гельвеций, породил тысячи чудес, такими же являются руководимые разумом страсти.

В «Послании о любви к знанию» Гельвеций воздерживается от прямых нападок на религию и церковь. В нем нет также открытой критики деспотизма и господствовавших во Франции социально-политических отношений и институтов.

«Послание об удовольствии», по всей вероятности, первоначально написанное в том же 1738 году и доработанное позднее в связи с работой над поэмой «Счастье»⁶, знаменует дальнейшую радикализацию философских и политических взглядов Гельвеция. Судя по этому доработанному варианту, Гельвеций попытался реализовать ряд важных мыслей о причинах общественного развития, сформулированных в «Записных книжках». Речь идет в первую очередь о роли себялюбия в поведении отдельного человека и больших групп людей. Гельвеций развивает идеи Ларошфуко, изложенные в его «Максимах и моральных размышлениях», и в первую очередь мысль о том, что

⁶ В некоторых ранних изданиях поэмы «Счастье» «Послание об удовольствии» фигурирует в качестве V песни поэмы.

себялюбие является основным побудителем людей к деятельности. Но в отличие от автора «Максим. . .» молодой Гельвеций уже в «Послании об удовольствии» усматривает в себялюбии не только источник зла, но и источник добродетели. В «Послании. . .» Гельвеций дает наброски мыслей, которые станут впоследствии ведущими в его социологической концепции. Мы имеем в виду убеждение в том, что при разумно организованных общественных отношениях возможно правильное сочетание личного интереса с интересом всего общества.

В «Послании об удовольствии» немало смелых антифеодалных мыслей. Так, Гельвеций резко осуждает исключительно установленное право собственности, под которым он в первую очередь, конечно, имеет в виду феодальную собственность. «Нет собственности, — пишет он, — которая не была бы результатом кровавого насилия»⁷. Гельвеций высказывается против абсолютной власти, где одни являются тиранами, другие — рабами. Гельвеций считает правильной мысль, согласно которой поработенные, стремясь восстановить нарушенный общественный договор, имеют право низвергать деспота. В «Послании. . .» приводится поучительный пример: доведенные до отчаяния подданные врываются во дворец и закалывают деспота. Гельвеций бросает многозначительную фразу, что если сила была правом деспота, то бессилие есть его вина. В рассматриваемой работе Гельвеций выступает также против духовенства, которое домогается власти и богатства с помощью фантастических измышлений, предназначенных для обмана возможно большего числа людей.

В «Послании о надменности и лени ума», написанном, по всей вероятности, в 1740 году, Гельвеций с большой смелостью критикует религиозное и идеалистическое мировоззрение. Он осмеивает идею бога-творца, который наподобие паука создает материальный мир из своей собственной субстанции. Нелепым считает Гельвеций учение о провиденциализме, о господстве фатума в истории. Весьма определенно он отвергает философию Мальбранша, чтобы с той же решительностью поддержать сенсуализм Локка. Особо острым нападкам в «Послании. . .»

⁷ Oeuvres complètes d'Helvétius. Nouvelle édition, t. III. Paris, 1818, p. 158.

подвергается философия Платона. Исходный порочный принцип платонизма Гельвеций усматривает в допущении существования идей в отрыве от их материальной основы. Французский философ отвергает утверждение Платона о том, что непротяженная душа является источником движения, что она неделима и бессмертна. Сражается Гельвеций и против тех, кто пытается укрыть от разума сущность вещей. Он пишет, что если горделивость разума породила платонизм, то лень разума является источником пирронизма, агностицизма.

Следует сказать несколько слов о другом стихотворном послании — «Послании о ремеслах», написанном, по всей вероятности, в начале 40-х годов. В этом произведении Гельвеций отмечает важнейшую роль развития ремесел в социальном прогрессе, усовершенствовании нравов, государственной организации и т. п. Здесь явно сказываются попытки научного объяснения истории, которые примут более рельефный характер в книгах «Об уме» и «О человеке. . .».

В отличие от Руссо, который в «Рассуждениях о науках и искусствах» (1750) высказывал мысль об отрицательном влиянии развития цивилизации, науки и промышленности на нравы людей, Гельвеций придерживался совершенно иного взгляда. Науки, ремесла, торговля, по Гельвецию, неповинны в том, что в определенных условиях наперекор своей природе и призванию они могут привести к весьма вредным для человечества последствиям. По глубокому убеждению Гельвеция, вина здесь ложится не на науку, ремесла, торговлю, а на неразумные социальные порядки, на дурное законодательство, которое противоречит «природе человека» и способно самые великие достижения человеческого ума обратить против человека.

Для полноты картины творчества молодого Гельвеция нужно упомянуть также ряд фрагментов незаконченных посланий — «О суеверии», «О себялюбии» и «О роскоши». Можно сказать, что в этих фрагментах нет существенно новых идей по сравнению с отмеченными нами стихотворными посланиями Гельвеция. Они временами лишь углубляют и развивают некоторые ранее высказанные идеи молодого философа.

Особо нужно остановиться на поэме «Счастье», которая относится к числу основных произведений мыслителя. Над поэмой Гельвеций работал с длительными пере-

рывами с 1741 по 1751 год. Автор поэмы поставил перед собой задачу раскрыть сущность человеческого счастья и пути его достижения. Остов поэмы «Счастье» составляли уже рассмотренные нами идеи философа.

Отвергая ложное понимание счастья господствующим феодальным сословием, Гельвеций дал уничтожающую критику его образа жизни, бесцельного ее проживания, паразитизма и тунеядства, жадного домогательства всех чувственных наслаждений. Гельвеций отвергает вульгарный гедонизм, который неотделим от агрессивного индивидуализма. Отвергает он также аскетическое отношение к жизни, стоическое принятие всех ее невзгод и несправедливостей, пассивное приспособление к существующему положению вещей. В горделивом презрении к истинным человеческим удовольствиям, к радости и страданиям Гельвеций усматривает нечто фальшивое и обманчивое, рассчитанное лишь на внешний эффект.

Вслед за опровергаемым ложным пониманием счастья Гельвеций должен был сформулировать положительный идеал счастья. Но то, что он сказал по этому вопросу в третьей песне поэмы «Счастье», не отличалось ни оригинальностью, ни особым новаторством. Гельвеций еще не идет дальше утверждений, согласно которым счастье дается знанием и господством человека над необходимыми чувственными удовольствиями. Знание ведет к счастью и совпадает с ним. По существу Гельвеций воспроизводит идеал умеренного эпикуреизма, и не случайно Лукреций поставлен им во главе всех поэтов.

Позднее, уже после написания своих основных трудов — «Об уме» и «О человеке...», Гельвеций, как бы чувствуя логическую и идейную незавершенность своих суждений о счастье, создал IV песню поэмы, где поставил вопрос о необходимости сочетания личного счастья с общественным.

Изучение раннего периода творчества Гельвеция показывает несостоятельность попыток представить важнейший труд Гельвеция «Об уме» чем-то наспех скопированным из различных мыслей, афоризмов и парадоксов, усвоенных им в литературных и философских салонах Парижа, а самого Гельвеция — неоригинальным умом, движимым более тщеславием, чем серьезным интересом к философии. Эти измышления превратились в нечто само собой разумеющееся в реакционной буржуазной

историко-философской литературе⁸. Добросовестное изучение ранних трудов Гельвеция свидетельствует о том, каков был истинный процесс формирования идей, нашедших отражение в работах «Об уме» и «О человеке...», как вынашивались эти идеи Гельвецием в течение долгих лет, как протекало становление учения Гельвеция о роли материального интереса в общественном развитии, как складывалась его утилитаристская этика.

Изучение раннего периода творчества Гельвеция показывает неправомерность утверждения известного буржуазного исследователя жизни и творчества французского мыслителя Альберта Кейма о том, что будто бы, приступая к писанию книги «Об уме», Гельвеций не был ни материалистом, ни атеистом⁹. В действительности за много лет до написания книги «Об уме» Гельвеций преодолел узкие границы деизма и отстаивал в своих философско-поэтических посланиях материалистические и атеистические взгляды. Правда, материализм и атеизм не получили еще в работах молодого Гельвеция достаточного обоснования и развития, но их наличие бесспорно.

Отказавшись от должности генерального откупщика, Гельвеций переехал в принадлежащее ему поместье Воре. Здесь, в деревенской тиши, он упорно работал над созданием книги «Об уме», которой было суждено стать одним из выдающихся произведений французского материализма XVIII века.

Книга создавалась в обстановке роста и углубления неразрешимых противоречий феодального строя. Деревня продолжала деградировать под гнетом тяжких феодальных повинностей и поборов. Огромные массы спасались бегством в города, где их ожидала не лучшая участь. По свидетельству д'Аржансона, только «с 20 января по 20 февраля 1753 г. в Сент-Антуанском предместье насчитывалось *восемьсот* несчастных, умерших от голода»¹⁰.

Феодальные отношения продолжали сковывать французский капитализм, но последний вопреки всем феодальным рогаткам и регламентации продолжал овладевать командными высотами в экономике и подготавливал грядущую победу в сфере политического управления.

⁸ Demogeot J. C. Histoire de la littérature française depuis ses origines jusqu'à nos jours. Paris, 1866, p. 493.

⁹ Keim A. Helvétius, sa vie et son oeuvre. Paris, 1907, p. 144—145.

¹⁰ См. Рокан Ф. Движение общественной мысли во Франции в XVIII веке, с. 180.

В 50-х годах, когда Гельвеций трудился над своей книгой, борьба против религиозного мировоззрения велась не одиночками, а достаточно спаянной «партией философов», которая имела свои идейные центры, признанных вождей, организации по печатанию и распространению «опасных» книг. Знаменитая «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусства и ремесел» объединила выдающихся представителей дореволюционной антифеодалной интеллигенции. В создании этого великолепного памятника эпохи приняли участие Монтескье, Бюффон, д'Аламбер, Руссо, Гольбах, Кенэ, Тюрго, Мармонтель и многие другие блестящие умы французского Просвещения. Душой и организатором «Энциклопедии», которая осуществила теоретическую переоценку всех областей знания с позиции нового, тогда революционного буржуазного мировоззрения, был, как мы уже отметили, мудрый и мужественный Дидро.

В рассматриваемое время находились в расцвете сил и создавали свои произведения Вольтер, Руссо, Дидро, Мабли и многие другие французские просветители. Одни из них сумели подняться до материализма и атеизма, другие не шли дальше деизма. Для одних конституционная монархия английского типа казалась идеалом общественного устройства, для других, как для Руссо, высшей целью представлялось установление народоправия. Часть просветителей — а их было большинство — восхваляли «честно приобретенную» частную собственность, другие ратовали за равное распределение этой собственности. Были и сторонники утопического социализма, которые в принципе отвергали всякую форму частной собственности. Эти разногласия, отражавшие умонастроения различных социальных групп «третьего сословия», не снимали вопроса об объединении сил для изменения существующего порядка, для борьбы против ненавистного деспотизма и господствующей церкви.

Гельвеций четыре месяца в году проводил в Париже, поддерживал личные контакты с вождями просветительского движения. Позднее еженедельно по средам он принимал у себя своих друзей и единомышленников, обсуждал с ними жгучие вопросы политики, экономики, философии, литературы. Здесь, в среде лучших умов дореволюционной Франции, проверялись и отшлифовывались мысли, которые позднее нашли свое место на страницах книги «Об уме».

В августе 1758 года эта книга увидела свет вполне легальным способом. Незадачливый цензор Терсие писал, что он не нашел в книге ничего такого, что могло бы помешать ее опубликованию. Но вскоре грянула настоящая буря. Начались самые злобные нападки защитников старого режима на Гельвеция и его мятежную книгу. Исключительная враждебность, с которой было встречено ретроgrадами появление работы «Об уме», объясняется не только ее радикализмом, но и политической обстановкой, сложившейся во второй половине 50-х годов.

Гельвеций был ошеломлен угрожающим тоном статей как иезуитов, так и янсенистов. Он был охвачен мыслью бежать из Франции, следуя примеру Вольтера и Ламетри, но под давлением близких отказался от этой мысли и стал подписывать отречения от своей книги одно за другим.

1 сентября 1758 года книга была осуждена Сорбонной, которая выдвинула против работы Гельвеция свыше ста обвинений. Она была предана анафеме со стороны парижского архиепископа Кристофа де Бомона, а затем и папы римского Климента XIII. Парижский парламент приговорил книгу Гельвеция к сожжению рукой палача вместе с другими просветительскими работами, в частности с книгой Вольтера «Естественная религия». Вслед за этим было опубликовано много бездарных, пошлых и злобных писаний против Гельвеция, в защиту деспотизма и церкви.

Неодинаковой оказалась реакция просветительских кругов на книгу «Об уме». Отдавая дань уважения Гельвецию — человеку и талантливому писателю, искренне возмущаясь гонениями, выпавшими на его долю, Вольтер, Руссо, д'Аламбер, Тюрго, Мармонтель в то же время с разных идейных позиций критиковали основные идеи работы Гельвеция. Все названные здесь просветители не разделяли материалистических и атеистических убеждений автора гонимой книги. Они возражали против последовательного материалистического толкования им сенсуализма Локка. Для многих неприемлемым было учение Гельвеция о равенстве умственных способностей людей, о формирующей роли среды по отношению к личности. Особо острой критике подвергалась утилитаристская этика Гельвеция, его основная идея — рассматривать личный интерес как движущую силу социальных трансформаций.

Особо нужно сказать об отношении Дидро — материа-

листа и атеиста — к своему единомышленнику Гельвецию. Дидро писал, что книга «Об уме» — произведение выдающегося человека, выражал уверенность, что труд Гельвеция будет причислен к великим книгам века. Одновременно Дидро, как непосредственно после выхода «Об уме», так и в особенности позднее, в работе «Систематическое опровержение книги Гельвеция «О человеке»», высказал ряд критических замечаний в адрес своего друга и соратника. Если внимательно вчитаться в критику Дидро, то нетрудно будет заметить, что «Систематическое опровержение» Гельвеция есть, конечно, не опровержение его материализма и атеизма, утилитаристской концепции, а критика крайностей, односторонних констатаций, преувеличений и т. п.

Утешительным было для Гельвеция то обстоятельство, что даже в период свирепых гонений на него появились анонимные работы в защиту запрещенной и сожженной рукой палача книги. Вопреки преследованиям, а в какой-то степени благодаря им идеи Гельвеция широко распространялись и стали предметом страстных обсуждений. Гельвеций нашел друзей и в России. В письме к гонимому философу президент Петербургской академии художеств И. И. Шувалов относил его книгу к выдающимся произведениям человеческой мысли.

Через несколько лет Гельвеций начал работу над другой своей знаменитой книгой — «О человеке. . .». Он много читал, проверял и перепроверял свои мысли, продолжал общаться с друзьями и единомышленниками, изучал ход событий во Франции и в других странах.

В 1764 году Гельвеций посетил Англию, был представлен королевской семье, установил личные связи с видными английскими деятелями науки и искусства. Отдавая должное относительно более демократичному законодательству Англии, Гельвеций был далек, однако, от идеализации английских порядков. В недостатках этих порядков он еще больше убедился, получив возможность непосредственно ознакомиться с современной ему Англией. Главный порок социально-политического строя Англии Гельвеций видел в том, что он узаконивает и охраняет права и преимущества феодальной знати.

Вскоре король Пруссии через посредство Гримма пригласил Гельвеция обосноваться в Пруссии или по крайней мере посетить ее. Гельвеций ограничился лишь посещением страны, где был принят в пику французскому двору

особенно торжественно. Показной либерализм Фридриха не был серьезно воспринят Гельвеецем. Не увенчались успехом и его попытки содействовать франко-прусскому сближению в целях защиты Франции от возможной английской агрессии.

Вернувшись на родину, Гельвеец уединился в своем поместье и напряженно работал над книгой «О человеке. . .», которую завершил в середине 1769 года. Письма Гельвееца этого периода свидетельствуют о том, что философ был полон решимости опубликовать свой труд при жизни под псевдонимом, как это делали Гольбах и просветители. Но видимо, разгул реакции устроил Гельвееца и удержал его от рискованного шага. Отказался он также от издания своей книги на английском языке в Лондоне. В письме к Юму, написанном в 1770 году, Гельвеец сообщает, что гонения на передовых мыслителей становятся все более суровыми. «Влияние священников, — сообщает он, — возрастает. И хотя они являются врагами парламентов, но последние охотно готовы доставить им удовольствие пролитием крови нескольких философов, не дожидаясь даже каких-нибудь доказательств»¹¹.

Теоретически допуская восстание как средство уничтожения деспотизма, Гельвеец, как и многие другие буржуазные просветители, не скрывал своего страха перед вооруженным народом. Как же в таком случае обновить Францию, вывести ее на путь социального прогресса? Отвечая на этот вопрос, многие представители дореволюционной буржуазной интеллигенции делали ставку на широкое просвещение людей. Об этом же много писал и Гельвеец. Но можно ли в условиях господствующих деспотических порядков, всемогущества католической церкви, бедственного положения огромных масс страдающих людей сделать просвещение столь действенным оружием обновления общества? Этот вопрос все чаще и чаще вставал перед Гельвеецем в последний период его жизни и породил нескрываемые пессимистические настроения. Так, в письме к Вольтеру философ выражал сомнение в силе просвещения, в его способность вытеснить из сознания масс религию.

Гельвеец скончался 26 декабря 1771 года. Перед смертью он отказался от примирения с церковью, оставшись верным своим философским убеждениям. Смерть

¹¹ Oeuvres complètes d'Helvétius. Nouvelle édition, t. XIV, p. 39.

Гельвеция глубоко опечалила всех борцов против деспотизма и феодальной реакции. В 1772 году была опубликована в Лондоне его поэма «Счастье», последняя песня которой, как было сказано, отражала умонастроения философа последних лет его жизни. В том же году в Гааге усилиями русского посланника Д. А. Голицына была по-смертно издана работа Гельвеция «О человеке. . .».

Книги Гельвеция «Об уме» и «О человеке. . .» относятся к числу фундаментальных произведений французского материализма XVIII столетия, который заявил о своем рождении «Завещанием» Мелье и получил дальнейшее развитие в работах Ламетри, Дидро, Гольбаха и их последователей.

Как мы уже отмечали, французский материализм XVIII века резко выступил против идеализма, спиритуализма и мистики. Он попытался, опираясь на научные достижения века, объяснить мир, не выходя за его пределы, не мистифицируя его, не прибегая к идее сверхъестественного. Эта философская позиция целиком и полностью разделялась и Гельвечием. Попытки ряда исследователей доказать обратное несостоятельны. Достаточно для восстановления истины показать необоснованность стремлений А. Кейма представить Гельвеция позитивистом, который будто бы «в книге «Об уме» не будет пытаться решать проблему о начале»¹².

На чем основана эта версия о позитивизме Гельвеция, получившая распространение в буржуазной историко-философской литературе? Дело в том, что Гельвечи для отвода глаз иногда заявляет, что для его концепции безразлично, является мышление модификацией материальной или духовной субстанции. Но само собой разумеется, определяющими являются не эти «душеспасительные» оговорки, а подлинная, принципиальная позиция, отстаиваемая философом. А эта позиция явно материалистическая.

Забегая несколько вперед, отметим, что Гельвечи был охвачен желанием создать социологическое и этическое учение на базе материалистического сенсуализма. Уже одно это обстоятельство не могло не предопределить его интерес к теоретико-познавательным вопросам, хотя и не они составили сердцевину его философии.

Мы говорили об исключительном интересе Гельвеция

¹² Keim A. Helvétius, savie et son oeuvre, p. 143.

к Локку уже в молодые годы французского философа. Со временем Гельвеций лучше улавливает противоречия философии Локка, его попытки примирить материализм и идеализм, эмпиризм и рационализм. Борясь против теории врожденных идей, Локк доказывал, что все представления и понятия имеют своей основой чувственные ощущения. Но наряду с чувственным, внешним опытом Локк, как известно, допускал рефлексию, внутренний опыт, считая его самостоятельным источником знания. Таким образом, вопреки исходному сенсуалистическому принципу о чувственном происхождении всех представлений и понятий Локк прибегал к внутреннему опыту, объектом которого он считал самодетельность души.

Преодолевая непоследовательность и противоречивость теории познания Локка, Гельвеций стремится вывести даже наиболее абстрактные понятия из ощущений и не наделять разум сверхъестественной, мистической способностью творить «чистую мысль» вне чувственного опыта. «... У человека, — пишет Гельвеций, — все сводится к ощущению... следовательно, физическая чувствительность есть первоисточник его потребностей, его страстей, его общительности, его идей, его суждений, его желаний, его поступков... наконец, если все можно объяснить физической чувствительностью, то бесполезно допускать наличие у нас еще других способностей»¹³.

Отрицание локковского «внутреннего опыта», обстоятельное доказательство возникновения идей из данных ощущений, а самих ощущений из воздействия внешних вещей является одной из важных заслуг французских материалистов XVIII века, и в частности Гельвеция. Не случайно все идеалисты, писавшие о Гельвеции, расценивают отказ французского философа от локковской рефлексии как начало его «грехопадения» и «разрыва» с философией. Один из первых критиков Гельвеция, Лагарп, выражал свое «благочестивое» возмущение ссылкой на то, что автор книги «Об уме» игнорирует наличие в процессе мышления некоего начала, абсолютно автономного и от ощущений, и от материи. На вопрос, что оно собой представляет, Лагарп отвечал, что это неизвестно. Но из дальнейших его рассуждений мы узнаем, что это мистическое начало по своей непознаваемости не только сходно с божественным началом, но и сливается с ним.

¹³ Гельв. и К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании. с. 78.

Философия Гельвеция, как и французский материализм XVIII века в целом, есть продолжение и углубление материалистических идей эпохи Возрождения, теоретической мысли Бэкона, Гоббса, Локка, Декарта и других представителей антифеодальной идеологии, которые прямо или косвенно, с большей или меньшей смелостью и последовательностью пытались вытеснить вымышленное, сверхъестественное начало из объяснений природы, человека, человеческого сознания и истории. Это вполне соответствовало историческим целям и задачам восходящей буржуазии, которая была заинтересована в научном познании мира, в оттеснении религиозного мировоззрения, мёртвящей схоластики, идеалистических догм.

Чтобы вытеснить полностью способ мышления, основанный на абстрактно-рационалистических, априорных построениях, оторванных от реальной жизни и извращающих ее, Гельвеций с особой настойчивостью апеллирует к сенситивному познанию, рискуя даже уклониться в сторону крайнего эмпиризма. Он убежденный защитник чувственного начала, которое так высокомерно было отвергнуто в абстрактно-рационалистических философских системах. Восстановление в своих правах чувственного начала Гельвеций считал условием построения новой, жизнеутверждающей, реалистической философии, апеллирующей к природе и человеку, а не к трансцендентным, иллюзорным началам и силам. Он с порога отвергает умозрительно-схоластическую философию, которая тщетно пытается постичь истину, игнорируя чувственное познание. «Схоласты, — пишет Гельвеций, — уверяют, будто они могут без помощи чувств проникнуть в царство разума. Но эти горделивые Сизифы катят в гору камень, который непрерывно скатывается на них обратно. Каковы плоды их пустых словоизвержений и вечных споров? Что можно найти в их огромных фолиантах? Поток слов в пустыне идей»¹⁴.

Как и все представители материализма XVII—XVIII веков, Гельвеций пошел по линии констатации самого по себе бесспорного факта возникновения человеческого знания из опытного, чувственного познания. Этот материалистический эмпиризм явился реакцией на религиозно-схоластическую концепцию мира, на односторон-

¹⁴ Там же.

ний рационализм и сыграл важную роль в становлении опытных наук.

Но эмпиризм вообще и эмпиризм Гельвеция в частности как философский метод не ограничился защитой опытного знания. Если рационализм игнорировал чувственное познание, то эмпиризм, впадая в другую метафизическую крайность, принижал роль теоретического мышления, роль научных абстракций. Вслед за Локком, разорвав диалектическое единство общего и особенного, Гельвеций пытается представить абстрактные понятия как простую сумму ощущений. «...Любая идея, — пишет он, — может всегда быть сведена в конечном анализе к физическим фактам или ощущениям»¹⁵.

Сведение всех умственных операций к ощущениям, ограничение роли ума лишь способностью наблюдать сходства и различия между предметами, игнорирование активной роли мышления в переработке данных чувственного познания в логические понятия не могли не придать теории познания Гельвеция ту созерцательность, которая является характерной особенностью всего домарксовского материализма. Одно уже определение Гельвеция, гласившее, что философия должна следовать за опытом и останавливаться там, где останавливается опыт, содержало в себе консервативный момент. Это определение оборачивалось против смелого полета мысли, против научной гипотезы, против научного предвидения.

Нельзя сказать, что Гельвеций не чувствовал в определенной степени теневые стороны абсолютизации эмпирического метода исследования. Об этом, по нашему мнению, свидетельствует то, что он наряду с истинами очевидными, полученными эмпирическим путем, допускал истины вероятные, образованные с помощью абстрагирования и умозаключения. Нетрудно догадаться, что предпочтение Гельвеций отдавал истинам, полученным опытным путем. Что касается вероятных истин, то мыслитель признавал за ними частичную познавательную ценность. Это была уступка, которая делалась эмпириком Гельвецием рационализму.

Тенденции Гельвеция к крайнему сенсуализму встретили критику в различных течениях французского Просвещения. Особо острую реакцию породили попытки философа доказать, что память есть ослабленное ощущение,

¹⁵ Там же, с. 62.

так же как суждение является утверждением тех или иных ощущений. Полемизируя с Гельвецием, Руссо с идеалистических позиций стремился доказать существование некоей совершенно независимой от физической чувствительности силы, которая заставляет человека судить, т. е. сравнивать предметы. Иной характер носила критика Дидро. Будучи материалистом-сенсуалистом, он был согласен с Гельвецием в том, что все наши знания имеют опытное, чувственное происхождение, но возражал против отождествления мышления и ощущения. Полемизируя с Гельвецием, Дидро пытался в какой-то степени преодолеть разрыв между эмпиризмом и рационализмом, выяснить внутреннюю связь между чувственным и логическим познанием, их взаимосвязь и взаимообусловленность¹⁶.

Мы остановились на сильных и слабых сторонах сенсуализма и эмпиризма в трактовке Гельвеция. Теперь рассмотрим решение в философии Гельвеция основного вопроса философии — вопроса об отношении материи и сознания.

Мимо внимания Гельвеция не прошел тот факт, что Локк не всегда однозначно подчеркивал детерминированность ощущений внешними, независимо от сознания существующими вещами. При такой неопределенности сенсуализм мог ужиться как с материализмом, так и с субъективным идеализмом. И действительно, Беркли и Дидро, опираясь на сенсуализм, приходили к взаимоисключающим философским концепциям.

Гельвеций материалистически решил основной вопрос философии. Первичность материи и вторичность сознания являются для него аксиоматическим исходным положением, не нуждающимся в сложной системе доказательств. Гельвеций не может даже себе представить возникновение ощущений без внешних вещей. Ему совершенно чуждо учение, которое рассматривает ощущения в качестве модификации души и допускает возможность их возникновения без воздействия вещей на органы чувств. Нет ощущений без внешних вещей и их воздействия на органы чувств — такова исходная материалистическая позиция Гельвеция. Он говорит о существовании двух способностей, о двух силах, присущих человеку. «Одна —

¹⁶ См. Дидро Д. Собр. соч., т. II, с. 146 и дальше.

способность получать различные впечатления, производимые на нас внешними предметами; она называется *физической чувствительностью*. . . Другая — способность сохранять впечатление, произведенное на нас внешними предметами. Она называется *памятью*, которая есть не что иное, как длящееся, но ослабленное ощущение»¹⁷.

Мы отметили уже неприемлемость этого понимания памяти. Здесь же подчеркнем безоговорочно материалистическое решение Гельвецием вопроса об отношении бытия и сознания. Материалистическое толкование сенсуалистического принципа является общепризнанным для всего французского материализма XVIII века, начиная с Мелье.

Подобно всем другим французским материалистам, Гельвеций рассматривает познание как адекватное отражение внешнего мира человеческим сознанием. Чувственный образ для него не условный знак, а копия вещи. «...Род наших идей и наших картин, — пишет он, — не зависит вовсе от природы нашего ума — одинакового у всех людей, а от того вида предмета, который случай запечатлевает в нашей памяти. . .»¹⁸ Адекватность образа предмета самому предмету Гельвеций считает важнейшим условием возможности существования людей. «...Если бы, — пишет он, — наш сосед видел квадрат там, где мы видим круг; если бы молоко казалось белым одному и красным другому; и, наконец, если бы некоторые люди видели вместо розы репейник, а вместо красавиц Эгмонт и Форкалькье двух уродов, то люди не могли бы понимать друг друга и взаимно сообщать друг другу свои мысли. Но фактически они понимают друг друга и взаимно сообщают свои идеи. Следовательно, одни и те же предметы вызывают в них приблизительно одни и те же впечатления»¹⁹.

Удары Гельвеция были направлены не только против субъективного, но и против объективного идеализма. Французский мыслитель отчетливо противопоставляет философию Демокрита философии Платона, безоговорочно защищая линию материализма и столь же решительно отвергая линию объективного идеализма. Сравнивая си-

¹⁷ Гельвеций К. А. Соч. в двух томах, т. 1, с. 148.

¹⁸ Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании, с. 89.

¹⁹ Там же, с. 85.

стемы Демокрита и Платона, Гельвеций констатирует: «Первый постепенно поднимается от земли к небу, второй постепенно снижается с неба на землю. Система Платона покоится на облаках: дыхание разума уже отчасти разогнало эти облака, а с ними рассеяло и систему»²⁰. В письме к Дютану Гельвеций утверждает, что восхождение Демокрита от земли к небу является наиболее верным способом восхождения²¹.

Гельвеций весьма отчетливо уловил внутреннюю логическую связь между объективным идеализмом, исходящим из наличия духовных сил, первичных по отношению к материи, и религией. Неприятие, отрицание религии было неотделимо у Гельвеция от отрицания всех форм идеализма, субъективного и объективного. Это полное отрицание идеализма в области понимания природы было связано с твердым убеждением философа в том, что сознание есть свойство особо организованной материи и не может быть чем-нибудь иным.

Следует специально остановиться на решении Гельвецием вопроса о способности сознания постигнуть сущность явлений, правильно воспроизвести их взаимоотношения. Интерес к этой проблеме обостряется и тем, что в историко-философской литературе распространено мнение, будто бы эмпиризм французских материалистов XVIII века, в том числе Гельвеция, предопределял их агностическую позицию. Агностиком считал Гельвеция, например, А. Кейм. Сходные оценки с теми или иными оговорками можно встретить в ранних работах академика А. М. Деборина. Так, в статье «Диалектический материализм» А. М. Деборин приписывал французскому материализму XVIII века взгляд, согласно которому познаваемы лишь некоторые свойства вещей, между тем как сама их «сущность», или «природа», скрыта от человека и не вполне познаваема для него. Это утверждение Деборина, его попытки приписать французскому материализму «разбавленный» агностицизм кантовского толка встретили решительное возражение со стороны В. И. Ленина²².

Более настойчиво версия об агностицизме Гельвеция

²⁰ Там же, с. 125.

²¹ Это письмо написано Гельвецием 26 ноября 1771 года, за несколько недель до смерти философа.

²² См. Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 529.

отставалась в работе С. Данелиа «Опыт исследования теории нравственности Гельвеция»²³.

Изучение работ Гельвеция свидетельствует о том, что отдельные его высказывания о трудности раскрытия сущности явлений никогда не доходили до принципиального отрицания возможности познания этой сущности. Напротив, Гельвеций уверен, что все в мире связано и что незнание всегда вынуждено уступать огромным, хотя и незаметным, успехам просвещения, которые он сравнивает с тонкими жорнями, проникающими в расщелины скал, разбухающими там и раздробляющими их.

Вера в «правильность человеческого ума», в его способность проникнуть во все тайны бытия и тем самым сделать человека могучим — этот восторженный познавательный оптимизм передовых французских мыслителей XVIII века полностью разделялся и Гельвецием. Речь может идти не об агностицизме Гельвеция, если не злоупотреблять отдельными выхваченными из контекста фразами, а о совершенно противоположном — о достаточно еще наивной вере в возможность абсолютного, полного и исчерпывающего познания. Это ошибочное представление Гельвеция обусловлено тем, что диалектика относительной и абсолютной истины была еще ему недоступна, что, впрочем, характерно для всего домарковского материализма. Понимание познания как противоречивого про-

²³ С. Данелиа сделал попытку сблизить взгляды Гельвеция с феноменализмом и агностицизмом кантовского толка. «В решении проблемы сознания, — писал Данелиа, — Гельвеций обнаруживает свою зависимость от эмпиристической философии. По его мнению, принцип душевных явлений скрыт от нас. Мы не можем познать движущее начало психической жизни, и никакое доказательство, имеющее целью выяснить, есть ли это начало материальная или духовная субстанция, не может возвыситься до степени достоверности» (Данелиа С. Опыт исследования теории нравственности Гельвеция, ч. 1. Тбилиси, 1922, с. 33). Эти утверждения основываются на двух явных недоразумениях. Первое из них заключается в том, что С. Данелиа не различает материалистический и идеалистический эмпиризм. Всякий эмпирик, по его мнению, по необходимости является идеалистом и агностиком. Вторая ошибка заключается в том, что Данелиа цитирует явно идеалистическую работу «О познании нашей души» («De la connaissance de notre âme»), которая не принадлежит Гельвецию, хотя и фигурирует в некоторых ранних собраниях его сочинений. Лефевр Ларош — многолетний литературный сотрудник Гельвеция, его душеприказчик, прекрасно знавший литературное наследие своего друга, — не включил названную работу в изданное им в 1795 году собрание сочинений Гельвеция.

цесса является достоянием диалектического мышления. Гельвеций и его единомышленники в XVIII веке могли лишь высказать отдельные правильные догадки.

Гельвеций пристально изучал причины заблуждения ума, искал их в страстях, незнании фактов, неправильном постижении смысла слов и т. п. Он приходил к выводу, что «ложные суждения являются следствием случайных причин... все люди наделены в сущности правильным умом»²⁴.

Не ссылаясь на Бэкона, Гельвеций воспроизводил и отстаивал его учение о призраках «рынка» и «театра», под которыми английский мыслитель преимущественно подразумевал заблуждения ума, вызванные неправильным употреблением слов и слепым преклонением перед авторитетами. Одновременно Гельвеций безоговорочно отвергал призраки «рода» и «пещеры», которые выводились Бэконом из естественных свойств ума. Гельвеций отвергал допущение врожденных недостатков человеческого ума. Если Бэкон в конечном счете выводил призраки «рода» и «пещеры» из несовершенства органов чувств и мозга и заключал, что эти призраки «относятся к человеку, а не к миру», то совершенно иными являются по этому вопросу суждения французского философа. Гельвеций исходил из того, что познавательные способности мозга и органов чувств в состоянии обеспечить достижение истины. Источник заблуждений он искал не в познавательных возможностях человеческих чувств и интеллекта, а во внешней социальной среде человека, в условиях жизни, которые мешают познавательным человеческим органам избежать заблуждений и постичь истину. Заблуждения порождаются и поддерживаются, утверждал французский философ, деспотической властью, церковной организацией, несметным числом некоронованных деспотов-феодалов, которые кровно заинтересованы в обмане и дезориентации широких масс народа.

Трудно переоценить революционную суть такой постановки и решения теоретико-познавательных проблем Гельвецием и его единомышленниками. Гельвеций констатировал реакционность и бесплодность аристократической мысли своего времени. Интеллектуальный потенциал господствующего сословия, показывая он, нацелен против духовного и социального совершенствования. «Не вель-

²⁴ Гельвеций К. А. Соч. в двух томах, т. 1, с. 178.

можам, — писал Гельвеций, — обязаны мы открытиями в области искусств и наук, не их рука начертала планы земли и неба, построила корабли, воздвигла дворцы... Если бы нас поддерживал на этом пути только ум власть имущих, мы не имели бы ни хлеба для пропитания, ни ножиц, чтобы стричь ногти»²⁵.

Проблема интереса занимает важнейшее место в философии Гельвеция. Личный и групповой интересы являются, по его глубокому убеждению, регуляторами поведения людей на всех этапах их существования. Мы еще будем иметь возможность показать основы утилитаристской этики и социологии Гельвеция. Здесь же важно отметить, что принцип интереса Гельвеций привлекает также для объяснения хода мыслей людей, ложности или истинности этих мыслей. Апелляция к категории интереса для понимания путей развития человеческого мышления придает теоретико-познавательным взглядам Гельвеция особый колорит и оригинальность. Несомненно, Гельвеций, больше чем кто-нибудь из его единомышленников, делает ударение на зависимости человеческих представлений и идей от окружающей социальной среды, от материальных условий существования людей, от их реальных интересов. Мысль о зависимости духовной жизни человека от внешней среды пронизывает всю систему теоретико-познавательных, этических, социологических и педагогических взглядов Гельвеция и знаменует серьезный шаг в сторону научного понимания проблемы.

Не следует, конечно, на основании сказанного спешить зачислить Гельвеция в сторонники материалистического понимания истории. Таким он не мог быть и не был уже потому, что под социальной средой подразумевал в первую очередь систему политического управления, политико-правовую надстройку, ограничиваясь лишь догадками, правда глубокими и перспективными, о роли экономических отношений, о процессе материального производства в жизни человеческого общества. Отметим, забегая вперед, что сами интересы в толковании Гельвеция не выступали чем-то обусловленным объективно существующими производственными отношениями. Невозможно не заметить превалирующую биологическую, физиологическую природу интереса в трактовке Гельвеция.

Несмотря на эти исторически обусловленные недостат-

²⁵ Там же, с. 238.

ки в понимании интереса и его роли в духовной жизни людей, утилитаристский принцип позволил Гельвецию высказать ряд важных идей о социальной детерминированности познания. Так, Гельвеций заключает, что взаимоисключающие, разноречивые мнения людей об одних и тех же явлениях определяются их особым местом в обществе, их специфическими противоположными интересами. Эти противоположные интересы и обусловленные ими страсти — причина различных суждений об одних и тех же вещах. С другой стороны, сходные интересы людей порождают одинаковые оценки и суждения.

Гельвеций не имел научных представлений о классовой структуре общества, о классовых интересах. Но он отчетливо фиксировал наличие различных сословий в обществе и принадлежность людей к тем или иным сообществам. Под сообществами Гельвеций подразумевает главным образом людей с одинаковой профессией. Временами в понятие сообществ Гельвеций вкладывает и более глубокий смысл, определяя их как социальные группы людей с особыми общими интересами, противостоящие другим социальным группам, которые преследуют иные, противоположные интересы. Отсюда уже нетрудно заключить о групповом, сословном мышлении. «...Огромное разнообразие взглядов, — пишет Гельвеций, — есть результат личного интереса, видоизменяющегося в зависимости от наших нужд, наших страстей, наклонностей нашего ума и условий нашей жизни, сочетающихся на тысячи ладов в различных кругах общества. ...Соответственно этому многообразию интересов каждое отдельное сообщество имеет свой особый тон, свою особую манеру судить...»²⁶ В подтверждение своей мысли Гельвеций указывает на различное восприятие жизни, морали и политики господствующей феодальной знатью и народом. Как идеолог враждебной феодализму революционной буржуазии, он подчеркивает, что низменные, несправедливые интересы господствующих феодальных сословий определяют нелепые, вредные для общества взгляды.

Констатация той истины, что различные интересы различных сообществ приводят к различным суждениям и оценкам, не могла не заставить Гельвеция задуматься над вопросом, имеются ли однозначные истины, не получается ли так, что каждое сообщество имеет свою истину,

²⁶ Там же, с. 214.

а объективной истины при таком подходе к делу не существует? Гельвеций не желает соглашаться с подобными выводами и на свой манер ведет борьбу против абсолютного релятивизма и, выражаясь современными терминами, против плюрализма истины.

Гельвеций констатирует существование многих истин, например математических, которые не противоречат ничьим интересам и являются общепризнанными. Что же касается области политики, морали, религии и так далее, где наиболее резко выступают разногласия в понимании тех или иных явлений, то и здесь, по Гельвецию, не исключается возможность установления истины, если ее будут искать люди, умеющие сочетать частный интерес с интересом общественным. «...Справедливость наших суждений и поступков, — утверждает Гельвеций, — есть всегда только счастливое совпадение наших интересов с интересами общественными»²⁷. Истина, думает Гельвеций, доступна тем, кто стоит выше личных узкогрупповых интересов, отстаивает всеобщий интерес, является глашатаем и защитником будущего разумного порядка. Гельвеций имеет в виду философов-просветителей, т. е. представителей передовой буржуазной мысли, которые воспринимаются им как люди, стоящие выше сословно-классовых интересов и предрассудков.

Если отбросить иллюзорные представления о надклассовой природе философов-просветителей, то нельзя не признать большую долю истины в этих рассуждениях. Истина заключается в том, что во времена Гельвеция объективный ход общественного развития совпадал с классовыми интересами буржуазии и она была заинтересована в правильном познании действительности. Сказанное не должно вызывать сомнения, так же как не должно вызывать сомнения и то, что в наши дни реакционная империалистическая буржуазия, обреченная на неминуемое падение и гибель, кровно заинтересована в подмене объективной истины фикциями, продиктованными классовым инстинктом самосохранения.

Настойчивое акцентирование Гельвецием роли личных и групповых интересов в процессе познания может навести на мысль о прагматическом толковании истины французским мыслителем. Такое заключение было бы ошибочным. Принцип пользы нигде не фигурирует в филосо-

²⁷ Там же, с. 213.

фии Гельвеция в качестве критерия истины. Формула «полезно, следовательно, истинно» неприемлема для Гельвеция. Из того, что всякая истина полезна, ничуть не следует, что все полезное истинно. В отдельных случаях та или иная ложная идея на какое-то время может сыграть полезную роль, но от этого ложная идея не становится истинной. Интерес есть условие, стимул к познанию, но не критерий истины. Точно так же сочетание личных и общественных интересов есть важнейшее условие достижения истинного познания, но не критерий истины.

Что же в таком случае позволяет отличить ложь от истины, что является ее действительным критерием? Следует отметить, что на этот вопрос Гельвеций, как и весь домарксовский материализм, не сумел дать удовлетворительного ответа. Гельвеций, конечно, говоря о критерии истины, указывает на опыт. Но опыт он и его единомышленники понимали узко, неисторически, подразумевая под ним чаще всего один из элементов общественной практики — эксперимент. Конечно, Гельвеций, как и другие французские материалисты, был далек от идеалистического понимания опыта как совокупности чисто субъективных ощущений. Под опытом Гельвеций понимает взаимодействие между субъектом и объектом, существующим независимо от человеческого сознания. Но вместе с тем он не может перейти от обыденного, ограниченно понимаемого опыта к идее общественно-исторической практики. Последовательно научное решение вопроса о критерии истины составило одно из важнейших достижений марксистского материализма.

Гельвеций много сделал для подготовки научного решения вопроса о критерии истины. Ближе, чем кто-нибудь другой из школы французского материализма, он подошел к пониманию необходимости введения практики в теорию познания. Но, не сумев решить эту задачу, Гельвеций, как и Дидро, испытывал определенные трудности в опровержении субъективного идеализма. Так, Дидро, говоря в сатирических тонах о субъективных идеалистах, отмечал, что они благодаря своим размышлениям «утратили здравый рассудок, отрицая основную истину, возмещаемую естественным чутьем и подтверждаемую единодушным согласием всех людей»²⁸. Нетрудно заметить, что категорическое опровержение субъективного идеализ-

²⁸ Дидро Д. Соч., т. VII, с. 161.

ма опирается на такие слабые аргументы, как «естественное чутье» и «единодушное согласие всех людей». Дидро осознавал недостаточность одних доводов и силлогизмов для опровержения идеализма, тяготел к критерию общественной практики как основы развенчания субъективно-идеалистических софизмов, но овладеть сколько-нибудь полно этой истиной не сумел.

В свою очередь и Гельвеций испытал большие трудности в аргументированном опровержении берклианства. Как и Дидро, он ничуть не сомневается в объективном существовании материального мира: вне и независимо от человеческого сознания. Но ему казалось, что эту истину невозможно доказать. Ссылку на очевидность Гельвеций не считал доказательством объективного существования внешнего мира. Он писал: «...если мы во сне переживаем те же ощущения, какие мы испытывали бы в присутствии предметов, то как доказать, что наша жизнь не есть лишь длительный сон?»²⁹ Гельвеций даже высказывает мысль, что существование внешних вещей нужно считать вероятностью первой степени, практически эквивалентной достоверности.

Конечно, эти суждения, как уже отмечалось, рождены слабостью домарксовского метафизического материализма, но необходимо еще раз подчеркнуть, что было бы ошибкой, основываясь на них, ставить под сомнение материализм Гельвеция. Он не только исключал берклианское превращение вещей в комплекс ощущений, но не разделял также и компромиссного учения Локка о субъективности так называемых вторичных качеств. Во всяком случае ни в ранних, ни в поздних своих трудах Гельвеций не вымолвил ни слова в защиту этих локковских идей, хотя и был хорошо с ними знаком.

Материализм Гельвеция отчетливо обнаруживается при решении им вопроса о материи и ее свойствах.

Исходным началом всякой истинной философии Гельвеций считает несотворенную, бесконечную и вечную природу, частью которой является человек. Материя никогда не возникает, не уничтожается, а лишь меняет формы своего существования. Ничто во времени и пространстве не предшествует материи. Она есть начало начал. Гельвеций избегает определения материи как субстанции. Даже Спинозовское понимание субстанции должно было

²⁹ Гельвеций К. А. Соч. в двух томах, т. 1, с. 156.

показаться эмпирику Гельвецию чрезмерно метафизическим и теологическим. Он предпочитает определять природу как совокупность конкретно-чувственных тел. Дидро, бесспорно, пошел значительно дальше, определив материю как единую субстанцию, а тела — как различные формы бытия этой единой, неделимой, несотворенной материально субстанции. Несколько дальше Гельвеция продвинулся и Гольбах в понимании природы как «великого целого», как бесконечной совокупности тел, являющихся модификациями единой материи. Эмпирическая ограниченность определения материи как совокупности конкретно-чувственных тел не ставила, конечно, под сомнение ее объективное существование. Гельвеций со всей категоричностью утверждал первичность, вечность, несотворенность материи.

Для объяснения многообразия мира Гельвеций твердо руководствовался идеей единства материи и движения. Никогда не было материи, лишенной движения. Материя не нуждалась в толчке извне. Зрелый Гельвеций отвергает не только теизм, но и деизм вольтеровского толка.

В философии Гельвеция воспроизводится весьма динамичная картина мира: все находится в движении и развитии; все рождается, растет и погибает; все переходит из одного состояния в другое. «...Движение, — пишет Гельвеций, — не есть существо... но некоторый способ бытия»³⁰. Движение больше, чем модус, даже вечный модус, по определению Спинозы. Гельвеций, не употребляя этого термина, отстраняет атрибутивность движения. «...Мы наблюдаем, — пишет Гельвеций, — как природа находится в вечном брожении и разложении. Кто решится отрицать, что движение, подобно протяжению, присуще телам и что движение есть причина всего существующего?»³¹

Французский материализм XVIII века в силу социальных и исторических причин не достиг сути диалектического мышления и не покинул почвы метафизики и механицизма. Сказанное не исключает, однако, наличия элементов диалектики в философских обобщениях Ламетри, Гельвеция, Гольбаха и в особенности, как мы видели, Дидро. У Гельвеция встречаются мысли и опреде-

³⁰ Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании, с. 125.

³¹ Там же.

ления, которые не укладываются в метафизическое, антидиалектическое понимание мира. Он иногда улавливает единство и борьбу противоположных начал. Так, констатируя единство жизни и смерти, Гельвеций пишет: «Основа жизни, которая, развиваясь в величественном дубе, поднимает его стебель, вытягивает его ветви, утолщает его ствол и делает его царем лесов, является в то же время основой его гибели»³². Элементы диалектики встречаются у Гельвеция в трактовке таких социальных вопросов, как внутренне противоречивая роль страстей в познании, противоречивая роль производства предметов роскоши. Наконец, и основа социальной философии Гельвеция — учение об эгоизме — не лишена диалектических моментов: стремление к личному благу, по Гельвецию, является основой как добродетели, так и порока.

Вместе со всеми представителями французского материализма XVIII века Гельвеций отстаивал не только фундаментальную идею единства материи и движения, но также идею единства материи и сознания. Сознание не что иное, как свойство материи. И точно так же как нет свойства вещи без самой вещи, сознание неотделимо от материи. Самостоятельное, независимое от мыслящего материального мозга существование ощущений, представлений, понятий французский материалист с полным основанием объявлял фикцией, мисгификацией феномена сознания.

Принципиально возражая против отрыва мышления от материи, Гельвеций и его единомышленники в отличие от вульгарных материалистов не отождествляли мышление и материю, не рассматривали сознание как нечто телесное.

Не столь единодушно решался французскими материалистами другой вопрос: является ли сознание в его самой примитивной форме свойством всей материи или же особо организованной материи? Присуще ли ощущение как элементарная форма сознания материи извечно, или оно возникает при определенной ее организации?

Ламетри воздерживался от окончательного ответа, но склонялся к мысли, что ощущение возникает на определенной ступени развития материи. Дидро полагал, что чувствительность является всеобщим свойством мате-

³² Там же, с. 272.

рии³³. Что касается Гельвеция, то он придерживался взгляда, что материя лишь на каком-то этапе своего развития и организации обретает способность ощущать. В данном случае, говоря словами Дидро, Гельвеций имеет в виду деятельную чувствительность, т. е. чувствительность, присущую органической материи. Учение о потенциальной инертной чувствительности, возможно, выдвигалось Дидро с тем, чтобы избежать скачка от «мертвой» материи к живой. Гельвеций хотя и разделял лейбницевское определение «природа не любит скачков», но в данном случае отходил от этого определения уже в том, что допускал скачок от неощущающей материи к материи ощущающей. Он пишет: «Почему же в животном царстве организация не может... произвести то особенное качество, которое называют способностью ощущать?.. Эта способность является у животных результатом строения их тела... она возникает вместе с образованием их органов, сохраняется, пока они существуют, и, наконец, утрачивается вследствие разложения этих органов»³⁴.

Учение о единстве материи и движения, материи и сознания послужило философской основой атеизма Гельвеция, как и всего французского материализма. Решительно и бескомпромиссно он отвергает существование сверхъестественных начал в мире. Возникновение и развитие природы и общества должны быть объяснены, не выходя за их пределы, не прибегая к сверхъестественным явлениям.

Гельвеций в книгах «Об уме» и «О человеке...» часто эзоповским языком, иносказательно, обходя цензурные рогатки, нападает на основное понятие религии — понятие бога. На вопрос, что означает слово «бог», Гельвеций отвечает: «Неизвестную еще причину порядка и движения... Если же со словом «бог» связывают некоторые другие идеи, то, как доказывает Робинэ, мы становимся жертвой тысячи противоречий»³⁵. Из сказанного следует, что по мере выяснения подлинных причин «порядка и движения» мира понятие бога суживается, с тем чтобы полностью уступить место разуму. Дальше мы читаем у Гельвеция: «Нет никакого сомнения, — говорят

³³ Janet P. La philosophie de Diderot. — The Nineteenth century, 1881, N 5, p. 696.

³⁴ Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании, с. 58.

³⁵ Там же, с. 53.

китайские ученые, — что в природе существует *некоторое могущественное и неизвестное начало того, что существует*; но когда обожествляют это неизвестное начало, *то создание бога является в этом случае лишь обожествлением человеческого невежества»*³⁶. Легко понять, что точка зрения «китайских ученых», от которой Гельвеций из цензурных соображений отказывается, есть в действительности убеждение самого Гельвеция.

На страницах своих книг Гельвеций отстаивает ограниченно-просветительское толкование происхождения идеи сверхъестественного в силу темноты и невежества. Но почему рост знаний не привел к отказу людей от своих заблуждений? В поисках ответа Гельвеций, как и другие французские материалисты XVIII века, охотно апеллирует к другому аргументу просветительского атеизма: религия сохраняется в силу организованного обмана со стороны специальной касты людей — духовенства, поддерживаемого властями. Для объяснения возникновения и существования религии Гельвеций ссылается также на чувство страха смерти, которое вынуждает человека создавать иллюзии бессмертия. «С этой целью, — пишет Гельвеций, — признали, что душа состоит из очень тонкой материи; из нее сделали неразрушимый атом, переживающий гибель других частей организма, из нее сделали, наконец, первоисточник жизни»³⁷.

Из приведенных высказываний нетрудно заключить, что корни религии Гельвеций, в духе просветительского атеизма, ищет в психологических явлениях. Но и в данном вопросе мысль о важной роли социальной среды в формировании личности позволяет французскому философу высказать ряд интересных и перспективных мыслей. Так, Гельвеций утверждает, что в религиозно-фантастических мечтаниях людей отразились их насущные потребности. Люди заполняли потусторонний мир теми благами, в которых они больше всего нуждались в повседневной жизни. Каждый народ изображал местопребывание душ в зависимости от специфики своих реальных потребностей. «Дикие народы, — пишет Гельвеций, — то переносили это местопребывание в обширный, изобилующий дичью лес, по которому протекали кишевшие рыбами реки; то они помещали это местожительство душ в открытой ров-

³⁶ Там же.

³⁷ Там же, с. 108.

ной местности, богатой пастбищами, посреди которой, по их словам, росла земляника величиной с гору, от которой они отделяли куски для прокормления себя и своей семьи»³⁸. Гельвеций приближался к правильному пониманию того, что религия есть фантастическое отражение в сознании людей их реального бытия. У него проскальзывает мысль, что беспомощность людей в борьбе с трудными условиями существования явилась причиной возникновения фантастических представлений о всемогущих сверхъестественных существах. Еще более отчетливо выражена у Гельвеция идея о том, что религия порождена стремлением человека к личному благу, к счастью. Самые запутанные, темные, противоречивые религиозные измышления имеют, согласно Гельвецию, своим источником себялюбивую природу человека, его эгоистические побуждения. Подходя с этим мерилом к различным формам религиозных представлений и раскрывая их земное содержание, Гельвеций заключает: «Любовь к счастью, вызвав жадное любопытство и любовь к чудесному, породила у различных народов сверхъестественные существа...»³⁹

Рассматривая религию в качестве творения самого человека, Гельвеций, как позднее и Фейербах, был не в состоянии понять, что сам человек является продуктом исторически сложившихся общественных отношений и что, следовательно, последние основания возникновения религиозного сознания нужно искать не в духовно-психическом мире абстрактного человека, не в его психофизиологических потребностях, а в условиях социальной жизни людей. Но при всех принципиальных недостатках объяснения Гельвецием происхождения религии с позиции утилитаризма оно было много глубже, чем объяснение возникновения религиозных представлений одним только невежеством и обманом.

Остается сказать и об оценке социально-политической роли религии в работах Гельвеция. Само собой разумеется, что все те же цензурные соображения лишали возможности философа со всей полнотой и откровенностью сказать то, что он думал по интересующему нас вопросу. И тем не менее самое главное, самое существенное Гельвеций все же сказал. Он показал, что идея бога служила

³⁸ Там же.

³⁹ Там же, с. 106.

и опорой деспотизму, что она ловко приспособлена для оправдания неограниченной власти монарха, прав и преимуществ господствующих феодальных сословий, для обмана и порабощения людей. Идея бога, по глубокому убеждению Гельвеция, сковывает волю угнетенных, не дает им возможности осознать свои интересы и сбросить цепи рабства. Гельвеций отлично понимает, каким серьезным препятствием является религия для достижения целей «третьего сословия». «...Чтобы поработить людей, — замечает Гельвеций, — следует их ослепить...»⁴⁰ Религия как раз и служит этой цели. Все в том же просветительском духе переоценки истинной роли религии Гельвеций утверждает, что, пока она существует, люди не будут избавлены от своих невзгод и страданий.

Гельвеций дал яркую критику религиозной нравственности, которая внушает человеку мысль идти против своей собственной природы, подавлять страсти, стремление к личному благу и счастью. Религиозная нравственность хотела бы погасить в человеке всякое желание, внушить ему отвращение к своим богатствам и к своей власти. В призывах к аскетизму, к отрешенности от жизни и в других основных мотивах религиозной нравственности Гельвеций, как и другие французские просветители, видел стремление внушить порабощенным покорность существующему феодальному порядку. «Нравственность большинства народов, — писал Гельвеций, — является в настоящее время лишь соблазном способов, которые употребляют власть имущие, и правил, которые они диктуют для того, чтобы укрепить свой авторитет и иметь возможность безнаказанно быть несправедливыми»⁴¹.

Особое место в книгах Гельвеция заняла резкая критика католической церкви как опоры деспотизма и феодального строя. Философ часто возвращался к мысли, что там, где не ограничена власть церкви, замедляется общественный прогресс, промышленность и торговля находятся на самой низкой ступени развития, а население коснеет в темноте и невежестве. Гельвеций показал, как руководители католической церкви на протяжении веков проповедовали любовь к человеку, а сами огнем и мечом расправлялись с каждым, кто в той или иной форме выступал против их власти и авторитета.

⁴⁰ Гельвеций К. А. Соч. в двух томах, т. 1, с. 306—307.

⁴¹ Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании, с. 209.

Высокая оценка, данная французскому атеизму XVIII века Энгельсом и Лениным, целиком распространяется и на произведения Гельвеция. Талантливый, яркий, воинствующий атеизм материалистов дореволюционной Франции не утратил своего значения и для современной борьбы против религии и духовенства, отстаивающего ущербное буржуазное общество.

Французские материалисты XVIII века считали своей программной задачей преодоление религиозных взглядов не только на природу, но и на общество. Если, рассуждали они, природа может быть объяснена без обращения к каким-нибудь сверхъестественным, спиритуалистическим силам, то и человек, его социальная жизнь не нуждаются в иррационалистических, мистических суждениях, рожденных невежеством и корыстными целями.

Французский материализм продолжил и углубил критику теологической концепции истории со стороны мыслителей эпохи Возрождения, а также Бэкона, Гоббса, Локка, Спинозы. Гельвеций и его друзья весьма внимательно отнеслись к предшествующей французской общественно-политической мысли, к наследию Бодена, Лабрюйера, Ларошфуко, а также к старшему поколению французского Просвещения — Монтескье и Вольтеру.

Французское просветительство, и в особенности французский материализм XVIII века, должно было развенчать официальную феодально-клерикальную идеологию, которая стояла на страже феодального порядка. Идеологи дореволюционной французской буржуазии решительно выступили против таких столпов феодально-клерикальной идеологии, как, например, Фома Аквинский и Жак Бенинь Боссюэ. Первый из них откровенно и с неприменной ссылкой на волю бога провозглашал высшей христианской добродетелью безропотное подчинение незнатных людей знатным, оправдывал неограниченную власть монарха, всевозможными теологическими ухищрениями обосновывал правомерность наказания светскими и духовными властями всех, кто взнамерился бы подняться против их «истин» и власти. Другой защитник господствующей феодальной системы — Боссюэ, как мы уже отметили, пытался придать возможную логику и порядок провиденциалистскому пониманию истории, которое строго регламентировало ход общественной жизни промыслом божьим, не оставляя места для свободного выбора и творчества людей в этом фатально предопределенном мире.

Гельвеция с полным основанием можно считать одним из наиболее видных предшественников исторического материализма. Он попытался применить материалистически понятый принцип сенсуализма к общественной жизни и создать антиспиритуалистическое учение об обществе. «У Гельвеция, — писал Маркс, — который тоже исходит из Локка, материализм получает собственно французский характер. Гельвеций тотчас же применяет его к общественной жизни (Гельвеций. «О человеке»). Чувственные впечатления, себялюбие, наслаждение и правильно понятый личный интерес составляют основу всей морали. Природное равенство человеческих умственных способностей, единство успехов разума с успехами промышленности, природная доброта человека, всемогущество воспитания — вот главные моменты его системы»⁴².

В духе домарксовской социологии Гельвеций, желая отрезать все пути к теологическим спекуляциям, превратившим бога в начало общественной жизни, объявляет субъектом социальных отношений человека, являющегося в свою очередь частью самой природы. Таким образом, не общественные отношения в своей совокупности определяют человека, его сущность, а сам этот абстрактный человек, биологический индивид, всегда равный себе, наделенный биологическими и психологическими качествами, является исходным для формирования общества.

Легко заметить, что социологическая концепция Гельвеция, призванная сразить теологические и спиритуалистические воззрения на общественную жизнь, сама отталкивается от такого метафизического и внеисторического начала, как абстрактный человек. Тем самым Гельвеций становился на путь, который в лучшем случае приводил к обоснованию отдельных, самих по себе плодотворных социологических истин, но не к научному пониманию общественной жизни.

В индивидуализме, заостренном против феодально-сословной скованности, Маркс видел причину того, что все буржуазное обществоведение XVII—XVIII веков и позже имело своим исходным началом отдельного индивида и апеллировало ко всевозможным робинзонадам. Подвергая критике антропологический материализм Фейербаха, Маркс и Энгельс писали, что Фейербах «рассматривает людей не в их данной общественной связи, не

⁴² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 144.

в окружающих их условиях жизни, делающих их тем, чем они в действительности являются...»⁴³. Основоположники марксизма указывали, что Фейербах «никогда не добирается до реально существующих деятельных людей, а застревает на абстракции «человек» и ограничивается лишь тем, что признает «действительного, индивидуального, телесного человека»...»⁴⁴. Эта характеристика может быть распространена на исходные положения социологической концепции Гельвеция. Мы уже отметили, что под «человеком» Гельвеций подразумевал лишь чувственного, физического человека, неизменного в своем биологическом естестве и в своих физиологических потребностях.

Каковы же отличительные черты этого абстрактного человека, из неизменной природы которого Гельвеций, как и другие просветители XVIII века, хотел дедуцировать столь же неизменные и вечные начала социологии и этики? Человек Гельвеция — сенситивное, чувственное начало прежде всего. Он автоматически избегает неприятных ощущений и стремится к ощущениям приятным; он избегает боли и всем своим существом тянется к удовольствию, к счастью. Гедоническое начало властвует в нем безраздельно, пронизывает все его мысли и направляет все действия. Как и всякое живое существо, этот человек стремится к самосохранению, которое, по определению, данному еще Спинозой, есть самая существенная вещь, а согласно Гоббсу, является величайшим благом для всякого, «ибо природа устроила так, что все хотят себе добра»⁴⁵.

Из чувственной природы человека Гельвеций выводит универсальный принцип эгоизма, себялюбия, который провозглашается движущим началом общественной жизни. Чувственные страдания и удовольствия, считает Гельвеций, заставляют людей думать и действовать и являются единственными рычагами, двигающими нравственный мир. Если, утверждает философ, физический мир подвластен закону движения, то общественная жизнь подчинена закону интереса. Принцип эгоизма направляет мысли и действия не только отдельной личности, но и больших сообществ людей и целых народов.

⁴³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 44.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Гоббс Т. Избранные произведения в двух томах, т. I. М., 1964, с. 241.

Подчеркивание Гельвеем чувственного начала, провозглашение неистребимости в человеке стремления к счастью были прямым продолжением и развитием принципов буржуазного гуманизма эпохи Возрождения. В провозглашении Гельвеем ценности личности, ее интересов, ее предпринимательской энергии, ее устремленности к собственному благу нельзя не усмотреть исторически закономерный, оправданный протест против феодальных пут, связывавших личность, ее свободу и инициативу. Классовый характер учения Гельвеция о человеке и человеческом обществе нашел свое яркое выражение уже в том, что эгоизм и индивидуализм признаются в нем вечными и неизменными чертами человеческого характера и движущими силами общественного развития на все времена. В действительности же эгоизм и индивидуализм порождаются обществом, основанным на частной собственности на средства производства, достигают своего апогея в период капитализма и постепенно исчезают по мере уничтожения буржуазных отношений и утверждения социализма, коммунизма.

При всей ограниченности, натуралистичности попыток Гельвеция объяснить малые и большие события в жизни людей (войны, революции, возникновение и исчезновение государств и т. п.) чувством личного и группового эгоизма нельзя, однако, не заметить историческую прогрессивность и перспективность многих идей социологической концепции французского мыслителя. И действительно, как мы имели возможность отметить, эта концепция в целом возвышалась над теолого-спиритуалистическими мистификациями общественной жизни и при всех своих недостатках принципиального характера тем не менее апеллировала к земным силам, чтобы объяснить движущие пружины личной и общественной инициативы. При всех своих исторически обусловленных недостатках социологические изыскания Гельвеция были пронизаны одной в высшей степени смелой для своего времени и весьма плодотворной мыслью. Мы имеем в виду неуклонное стремление философа искать разгадку тайн общественной жизни в таких, казалось бы, «низменных», «обыденных», «грубо эмпирических» устремлениях, как забота о пище и одежде, о постройке жилищ, усовершенствовании средств труда, расширении производства и торговли, — одним словом, в деятельности людей, направленной на самосохранение и приумножение материальных благ.

Переход от охотничье-собираательского образа жизни к скотоводству, от скотоводства — к земледелию и от последнего — к торговле и промышленности Гельвеций неизменно объяснял материальными потребностями людей. Он постоянно подчеркивал, что стремление избежать голода, найти пропитание заставило людей создавать и совершенствовать орудия труда. «...Голод, — писал Гельвеций, — заставляет дикаря проводить целых шесть месяцев на озерах и в лесах, учит его сгибать свой лук, плести сети и устраивать западни животным»⁴⁶. Гельвеций высказал ряд правильных догадок о роли труда в умственном развитии людей, об обусловленности широты кругозора людей, сложности их трудовой деятельности развитием их орудий и средств производства. Проявляя очень большую прозорливость, французский мыслитель оказывал на огромную роль руки как в трудовом процессе, так и в умственном развитии человека. «Если бы природа, — писал Гельвеций, — создала на конце нашей руки не кисть с гибкими пальцами а лошадиное копыто, тогда, без сомнения, люди не знали бы ни ремесел, ни жилищ, не умели бы защищаться от животных и, озабоченные исключительно добыванием пищи и стремлением избежать диких зверей, все еще бродили бы в лесах пугливыми стадами»⁴⁷.

Легко заметить, что возможность трудовой деятельности человека Гельвеций ошибочно обуславливает целиком организацией его руки, тогда как на самом деле, как это было доказано Ф. Энгельсом, организация человеческой руки является продуктом самой трудовой деятельности. Это не мешало, однако, Гельвеций с решительным образом подчеркнуть роль труда в деятельности вообще и в духовном становлении человека. Он писал: «Если бы вычеркнуть из языка любого народа слова: *лук, стрелы, сети* и пр., — все, что предполагает употребление рук, — то он оказался бы в умственном развитии ниже некоторых диких народов, не имеющих двухсот идей и двухсот слов для выражения этих идей, и его язык, подобно языку животных, соответственно был бы сведен к пяти-шести звукам или крикам»⁴⁸. Для подтверждения своей мысли

⁴⁶ Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании, с. 76.

⁴⁷ Гельвеций К. А. Соч. в двух томах, т. 1, с. 149.

⁴⁸ Там же.

Гельвеций ссылался на островитян, открытых Дампьером, отличавшихся крайне низким уровнем развития мышления и языка. Эту отсталость Гельвеций объяснял отсутствием у островитян сколько-нибудь усложненных трудовых процессов, поскольку они преимущественно питались рыбой, которую морские волны в изобилии выбрасывали на берег и тем самым избавляли островитян от больших усилий, направленных на добычу пищи.

Мысль о зависимости уровня умственного развития от потребностей и жизненных интересов Гельвеций выразил в крылатом выражении: «Ум является сыном нужды и интереса». В соответствии с этим определением он не раз высказывал предположение, что человеческая культура во всей своей совокупности есть порождение практических потребностей человека. «Если, — писал Гельвеций, — потребности являются единственными движущими нас силами, то изобретение искусств и наук следует объяснить также нашими различными потребностями»⁴⁹. Различные интересы, утверждал Гельвеций, порождают различные, порой взаимоисключающие идеи и оценки. В вопросах эстетики мыслитель доходил до в высшей степени смелого и оригинального для своего времени утверждения, что художественные вкусы людей предопределяются их местом в жизни, их индивидуальными, сословными и профессиональными интересами.

Идеи группового эгоизма, групповых интересов и обусловленное ими единство взглядов и действий пролагали путь к пониманию, пусть еще поверхностному и ненаучному, сословных противоречий и борьбы. Вне всякого сомнения, этими мыслями и рассуждениями Гельвеций и другие французские материалисты XVIII века подготовили констатацию наличия классов и классовой борьбы историками времен Реставрации — Гизо, Тьерри и Минье.

Характеризуя исходные позиции Гельвеция в вопросах понимания общественной жизни, мы подчеркнули те мысли французского философа, которые подготавливали научное понимание исторического процесса. Но конечно, было бы ошибкой на основании этих высказываний Гельвеция о роли материального интереса в развитии общественной жизни делать вывод о его разрыве с идеали-

⁴⁹ Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании, с. 76.

стическим пониманием истории. Интересная попытка Гельвеция применить материалистически понятый сенсуализм к социальным явлениям не привела и не могла привести к отрицанию исторического идеализма уже потому, что сами материальные потребности и интересы рассматривались, как мы уже подчеркнули, в качестве не общественно-исторических факторов, обусловленных объективными условиями материального производства, а биологических и психологических начал, детерминированных «природой человека».

Следует специально остановиться на другой социологической проблеме, при решении которой Гельвеций также высказал ряд глубоких мыслей, которые подготавливали ее научное понимание. Мы имеем в виду проблему общества и личности.

Французские материалисты XVIII века, и среди них наиболее настойчиво Гельвеций, отказывались рассматривать личность в качестве замкнутой в себе, обладающей якобы суммой независимых от среды и жизненного опыта врожденных понятий и чувств. Гельвеций и его единомышленники отстаивали весьма глубокую мысль о становлении, формировании личности под воздействием внешней среды. Такое понимание было связано с материалистическим сенсуализмом, с учением о зависимости чувств и мыслей от внешних предметов и явлений. Это учение было заострено против феодально-клерикальной идеологии, которая отстаивала божественное происхождение интеллектуальных качеств человека, которые якобы и предопределяют место личности на иерархической лестнице социальной жизни.

Идея о зависимости человека, всего его духовного облика от внешней среды приобретает у Гельвеция характер общеметодологической установки и пронизывает всю его систему теоретико-познавательных, социологических, этических, эстетических и педагогических взглядов. «...Люди, — утверждает Гельвеций, — не рождаются, а становятся теми, кто они есть»⁵⁰. Достоинства и пороки людей не являются унаследованными качествами. Они целиком продукты среды. Отсюда следовали в высшей степени революционные выводы: для воспитания в человеке лучших душевных качеств следует изменить среду, в которой он живет, сделать более разумными и

⁵⁰ Там же, с. 90.

справедливыми условия жизни людей. В эпоху Гельвеция эта формула была формулой отрицания деспотического управления, власти бесчисленных светских и духовных князей и князьков, их правовых и политических установлений, которые калечили как правящих, так и управляемых.

Придав столь большое значение в формировании людей социальной среде, Гельвеций, естественно, должен был уделить внимание возможно более точному ее определению. Отдавая должное Монтескье, попытавшемуся в свою очередь изъяснить объяснение человеческой истории от религиозных догм, Гельвеций при всей ограниченности собственной концепции не может, однако, принять определение потребностей, предлагаемое автором книги «О духе законов». Монтескье, как мы уже писали, превращал географическую среду в силу, которая определяет потребности людей, а эти потребности в свою очередь накладывают свой отпечаток на нравы и законы государств. На многих примерах Гельвеций показывает, как изменялись нравы и законы людей, в то время как географическая среда, в которой они жили, не претерпела сколько-нибудь заметных изменений.

Гельвеций предлагает иное определение внешней среды. Она, эта внешняя среда, есть совокупность предметов и явлений, которые способны влиять на человека, вызывать в нем приятные или неприятные ощущения и соответственно этому определять сознание человека, его политические убеждения, моральные представления, эстетические вкусы, практическое поведение. Но во всей системе предметов и явлений, которые образуют внешнюю среду, Гельвеций особо выделяет политическую форму правления, действующие государственные законы. Эта решающая, по мнению Гельвеция, роль государства в формировании облика людей вызвана тем, что государство карает и вознаграждает. «...Опыт, — пишет Гельвеций, — доказывает, что характер и ум народов изменяются вместе с формой их правительства; что разные формы правительства придают одной и той же нации поочередно характер то возвышенный, то низкий, то постоянный, то изменчивый, то мужественный, то робкий»⁵¹. В деспотическом государстве, указывает Гельвеций, люди могут добиться своего счастья рабством,

⁵¹ Там же, с. 145.

угождением деспоту. Само собой разумеется, заключает Гельвеций, при таком строе пышно расцветают самые отвратительные нравы. На многих примерах, взятых из истории, философ пытается показать, как изменение государственного строя коренным образом изменяло нравы, понятия и представления людей.

Учение Гельвеция о формирующей роли социальной среды по отношению к личности было важным этапом развития социологической мысли и обосновывало необходимость коренного преобразования феодальных отношений для возрождения человека. Вместе с тем это учение не было свободно от серьезных недостатков и недоговоренности. Прежде всего это неисторический подход как к обществу, так и к личности. Кроме того, Гельвеций, как мы видели, под социальной средой подразумевал главным образом существующий политический строй, не задаваясь вопросом, что же детерминирует этот политический строй, как он возникает и изменяется, какие силы приводят к его падению и гибели. Таким образом, говоря о социальной среде, Гельвеций не принимал в расчет определяющую и направляющую роль экономических отношений, которые составляют фундамент любого общества, любой социальной среды. Больше чем кто-нибудь другой из представителей домарксовской социологии, Гельвеций, как мы видели, высказывал глубокие догадки о роли производственной деятельности в жизни общества. Но эти отдельные высказывания так и остались догадками, а преобладающей и определяющей оказалась у Гельвеция мысль о всемогуществе политического фактора в обществе.

Проблема общества и личности у Гельвеция и его единомышленников получила достаточно противоречивое толкование. На это обстоятельство обратил особое внимание Г. В. Плеханов⁵². С одной стороны, социальная среда объявляется фактором, который активно творит, лепит образ человека, сообщает ему определенные духовные, психологические и этические черты, ту или иную политическую ориентацию, то или иное практическое поведение. В таком аспекте очень отчетливо выступает созерцательность философии Гельвеция, недооценка активности человека, принижение его творческих потенций. Но наряду с этой линией, с этим «сюжетом»

⁵² См. Плеханов Г. В. Очерки по истории материализма. М.—Пг., 1923.

в творчестве Гельвеция, как и других французских материалистов XVIII века, имеется и другая линия, другой подход к вопросу. Мы имеем в виду чрезмерное подчеркивание роли государей, государственных деятелей, полководцев, религиозных реформаторов в человеческой истории. Эти две линии не оказались в концепции Гельвеция и его единомышленников сколько-нибудь логично и убедительно связанными. Французский материализм попытался прибегнуть к категории взаимодействия для примирения названных линий. Но в этом взаимодействии роль политических деятелей была ведущей и решающей. Это они создавали государства, политические и правовые нормы, придавали ту или иную форму государственному организму, предопределяли условия жизни, которые в свою очередь должны были формировать духовный облик граждан. Идеализм подобного решения вопроса очевиден. В развитии разума, и в первую очередь разума правителей, Гельвеций видит главную силу, призванную преобразовать нелепый и несправедливый феодальный строй. Только усовершенствуя человеческий разум, считает Гельвеций, государства могут надеяться на исправление форм правления, законов и администрации.

Конечно, если сравнить учение Гельвеция с господствующими объяснениями общественной жизни посредством сверхъестественных, метафизических сил, то нетрудно заметить, какую огромную роль в выработке более трезвых представлений об общественной жизни сыграл Гельвеций, французский материализм, представляя политику, политические отношения в качестве движущей силы истории.

Значительное место в социологических размышлениях Гельвеция занял вопрос о природном равенстве умственных способностей людей. Освещение этой проблемы было связано с общей критикой феодального правопорядка, феодальной иерархии, сословного неравенства и сословных привилегий, теории «голубой крови», пошлых измышлений, освященных церковью, о том, что будто бы правящие сословия правят в силу унаследованных интеллектуальных преимуществ.

Защищаемая Гельвецием идея о природном равенстве умственных способностей была в самой резкой и категорической форме направлена против апологии принципа неравенства и укладывалась в общую борьбу

предреволюционной французской буржуазии против всевозможных форм существовавшего неравенства. Вся борьба против феодализма, указывал Ленин, шла под лозунгом равенства. Чаще всего в этот период речь шла преимущественно о правовом равенстве, которое нужно было буржуазии, а для трудящихся оно оборачивалось главным образом формальным равенством. Несколько иначе ставил вопрос о равенстве Гельвеций. Идея умственного равенства людей в его толковании заострялась против не только феодальных форм неравенства, но и неравенства умственных способностей людей вообще.

Гельвеций выдвинул учение, согласно которому все люди с нормальной организацией рождаются с одинаковыми или почти одинаковыми способностями к умственному труду. Большее или меньшее совершенство органов чувств, полагал Гельвеций, не влияет на уровень умственного развития людей. Плохое зрение, слух, обоняние и так далее не могут помешать человеку приобрести обширные знания и гибкость ума. Гельвецию, сводившему с позиций крайнего сенсуализма мышление к чувствованию, этот довод казался неотразимым. Столь же неоспоримым он считал утверждение, согласно которому большая или меньшая развитость памяти не может быть причиной неравенства ума: Монтень, обладавший весьма слабой памятью, сумел тем не менее стать видным мыслителем. Отвергал Гельвеций и рассуждения о неравенстве умственного развития людей в результате неодинаковой способности к вниманию. При одинаковой заинтересованности в познании каких-нибудь явлений, утверждал Гельвеций, люди обнаруживают одинаковую способность напрягать свое внимание.

Эти аргументы казались Гельвецию достаточными, чтобы провозгласить людей одаренными одинаковыми способностями к умственному труду. Гельвеций заключает: ум является не даром природы, а результатом воспитания. И если нет двух людей с одинаковым умственным развитием, то это потому, что нет двух людей с одинаковым жизненным опытом. Ошибочно полагая, что семена одного и того же живого существа тождественны, Гельвеций писал, что люди похожи на деревья одной породы, семена которых, будучи абсолютно одинаковыми, необходимо вырастают в множество разнообразных форм, ибо никогда не попадают в точь-в-точь одинаковую землю и не испытывают на себе совершенно одина-

кового действия ветров, солнца и дождя. Гельвеций заявлял, что независимо от биологической организации люди могли бы стать одинаково талантливыми и даже гениальными, если бы обладали всеми жизненными условиями, необходимыми для этого.

Можно смело утверждать, что ни одна из идей Гельвеция не породила такого взрыва негодования и таких саркастических выпадов реакционеров, как идея о природном умственном равенстве людей. Двор, парижский парламент, Сорбонна, папа римский, феодальная знать, высшее духовенство чувствовали себя оскорбленными. Представители господствующих сословий считали в высшей степени мятежным и святотатственным утверждение, что простолоудин может иметь столько же добродетелей, ума, дарований, сколько и представители «голубой крови», и не хуже их управлять государством.

Учение Гельвеция о равенстве интеллектуальных способностей людей отрицательно было встречено теми просветителями (Вольтер, Тюрго), которые были не прочь уравнивать аристократов и буржуа по задаткам и умственному развитию, но не считали возможным это равенство распространять на простых людей из народа.

Рискуя вступить в противоречие со своими радикально-демократическими социально-политическими взглядами, Руссо отрицал идею Гельвеция о том, что от рождения все обладают равными возможностями для интеллектуального развития. Руссо полагал, что духовные способности человека предопределены его биологической организацией. В «Элоизе» он писал, что бессмысленно желать из посредственного по рождению человека сделать одаренную личность. Это так же невозможно, как невозможно из блондина сделать брюнета.

Представляет интерес отношение к проблеме, поставленной Гельвецием, Дидро и Гольбахом. Ни Дидро, ни Гольбах, конечно, не отрицали огромного значения внешней среды, воспитания для формирования личности. Они, как и Гельвеций, были противниками теории врожденных идей, но ни один, ни другой не сбрасывали со счетов врожденные задатки и необходимость их учета считали важнейшим условием правильной организации воспитания. Нужно добавить к сказанному, что если Гельвеций совершенно исключал биологический фактор в формировании духовного и морального облика человека, то Гольбах несколько преувеличивал роль биологи-

ческой организации в умственном развитии. Что касается Дидро, то он, будучи во многом согласен с Гельвещием, пытался удержать последнего от крайностей⁵³. Как же Дидро исправляет Гельвещия? Если последний заявляет, что воспитание значит все, Дидро предлагает сказать, что оно значит много. Если Гельвещий заявляет, что биологическая организация не значит ничего, то Дидро утверждает, что она значит меньше, чем это обычно думают. Если Гельвещий исходит из того, что воспитание — единственный источник различия между людьми, то Дидро считает нужным ограничиться признанием, что «это один из главных источников»⁵⁴.

Гельвещий, конечно, ошибался, когда полностью отрицал роль особенностей биологической организации, различных природных задатков людей в их интеллектуальном развитии. Но сама эта ошибка порождалась у Гельвещия желанием раз и навсегда покончить с врожденными идеями, с теорией фатальной предопределенности умственного неравенства людей. Сводя на нет биологический фактор, роль наследственности, он желал этим еще резче подчеркнуть, что судьбы людей, их счастье целиком зависят от них самих, от их собственных усилий стать равными и полноценными. Во всяком случае ошибка Гельвещия не содержала в себе возможности таких реакционных, закрепляющих социальное неравенство выводов, которые логически вытекали из ошибки противоположного характера, а именно из абсолютизации роли биологического фактора в умственном развитии человека.

Выдающейся заслугой Гельвещия было распространение учения об умственном равенстве людей на все народы и расы, защита им прогрессивной, антирасистской мысли о единстве человеческого рода. Все народы, утверждал Гельвещий, обладают равными способностями к совершенствованию. Климат и почва, как показывает опыт истории, не могут иметь такого влияния, чтобы роковым образом обусловить дикость и варварство одних народов и с такой же фатальностью предопределить расцвет и творческую созидательность других. «Словом, — писал Гельвещий, — по-видимому, только причинам духовного

⁵³ Schosler J. Rousseau et Diderot, critiques de la philosophie égalitaire d'Helvétius. — Revue romane (Copenhague), 1980, N 1, p. 68—83.

⁵⁴ Дидро Д. Соч., т. II, с. 215.

порядка можно приписать превосходство некоторых народов над другими в области наук и искусств; и можно заключить, что нет народов, особенно одаренных добродетелью, умом и мужеством. Природа в этом отношении делила поровну свои дары»⁵⁵. Напомним, что здесь под духовными причинами в отличие от физических (климат, почва и т. п.) Гельвеций подразумевает преимущественно политическую форму правления. Прогресс и отставание народов Гельвеций в первую очередь стремится объяснить уровнем совершенствования политической формы правления.

Гельвеций упорно подводил своего читателя к мысли, что при одинаковых формах правления, под сенью одних и тех же «мудрых и справедливых» законов самые различные народы независимо от того, к какой расе они принадлежат и на каком материке проживают, показали бы одинаковые успехи во всех областях творчества. Учение Гельвеция о равенстве интеллектуальных способностей народов, показавшее, что он являлся одним из наиболее смелых мыслителей своего века, заняло достойное место в истории передовых социологических идей.

Горячая защита Гельвецием идеи равенства людей тем не менее имела свои границы, правда, возможно, плохо осознаваемые самим мыслителем. Он не задумывался над вопросом, как могут быть люди полностью равны, если сохраняется частная собственность, которую он сам, Гельвеций, считал важным условием существования общества? Как могут быть равны люди, как они могут иметь условия для одинакового развития своих духовных способностей, если одни владеют средствами производства, а другие вынуждены идти в кабалу для того, чтобы иметь хлеб насущный? Гельвеций иногда сомневался в возможности существования общества, где все в равной мере будут умственно развиты. Сомневался, но продолжал верить, подыскивать новые аргументы в защиту своего идеала. Гельвеций наивно полагал, что «разумный и справедливый» строй, который придет на смену феодализму, если и не уничтожит полностью, то во всяком случае смягчит неравенство в умственном развитии людей и народов. Этот «разумный и справедли-

⁵⁵ Гельвеций К. А. Соч. в двух томах, т. 1, с. 476.

вый» строй оказался (и не мог не оказаться) буржуазным строем, который привел к результатам, совершенно противоположным ожиданиям и мечтам Гельвеция.

Прежде чем перейти к более полному анализу социально-политического идеала Гельвеция, нам следует выяснить вопрос, имеющий первостепенное значение для понимания как социологических, так и социально-политических взглядов французского мыслителя. Речь идет об исторической закономерности. Признавалась ли эта закономерность французскими материалистами XVIII века, и в частности Гельвецием? Какой смысл вкладывался в само понятие исторической закономерности?

Отметим первоначально, что Гельвеций, как и другие его единомышленники, не брал под сомнение ту истину, что общественная жизнь находится в постоянном движении, изменении. Вся известная Гельвецию история человечества выступала как история падения одних форм общественной жизни, государственного устройства и возникновения новых форм человеческого общежития. Идея изменчивости социальной жизни выражала эмпирически констатируемую, очевидную истину и не вызвала никаких возражений и споров. Сложнее было ответить на вопрос, чем обусловлена эта подвижность общественной жизни, подвластна ли она каким-нибудь законам? Знаменуют ли социальные изменения восходящее развитие от простого к сложному, от низшего к высшему?

Ответ на первый вопрос, даваемый Гельвецием, нам известен. Движущей силой общественного развития является человеческий разум. Борьба между разумом и заблуждением составляет содержание общественной жизни и причину ее развития. Не без логических противоречий наряду с чисто просветительским объяснением исторического развития Гельвеций апеллировал, как мы знаем, к принципу личного и группового эгоизма, чтобы объяснить движение общественной жизни.

Поскольку в борьбе между невежеством и разумом в конце концов берет верх разум, то неоспорим процесс усовершенствования, улучшения жизни людей. Прогресс осуществляется медленно, с зигзагами и временными отступлениями, но тем не менее он осуществляется. В «Людвиге Фейербахе» Энгельс указывал, что французские материалисты XVIII века придерживались того убеждения, что человечество, по крайней мере в их время, двигается в общем и целом вперед.

Остается ответить на вопрос, удалось ли французским материалистам раскрыть некие всеобщие законы, которым подчинен ход истории. С самого начала надо подчеркнуть, что, поскольку французские материалисты в целом стояли на идеалистических позициях в объяснении общественной жизни, постольку вопрос о закономерном развитии истории сводился у них к вопросу о том, присуще ли закономерное развитие человеческому духу. Если не переоценивать значение отдельных смелых для своего времени догадок Дидро, Гельвеция и Гольбаха, то надо сказать, что французскому материализму в целом идея закономерного развития человеческого разума осталась недоступной. Вся прошлая история представлялась французским материалистам в виде сплошных заблуждений, ошибок. В конечном счете медленно и мучительно истина брала верх над заблуждением, но установить закон развития этой истины французские материалисты не брались, больше того, глубоко сомневались в возможности установления здесь каких-нибудь строгих закономерностей, берущих верх над случайностями. Само открытие истины рассматривалось как дело счастливого случая.

Справедливость требует отметить, что Гельвеций иногда хотел бы иного решения вопроса и искал его. Является ли случай выражением чего-то необходимого, закономерного? В книге «О человеке...» Гельвеций как бы мимоходом замечает: «...в природе все подготавливается и приходит само собой. Возможно, что совершенство искусств и наук является делом не столько гения, сколько времени и необходимости. Единообразный прогресс наук во всех странах подтверждает эту точку зрения... В столь постоянном продвижении человеческого разума мне представлялось бы возможным видеть результат некоторой общей и скрытой причины»⁵⁶. Гельвеций и в других местах высказывает предположение, что открытие тех или иных истин, появление гениев обусловлено потребностями эпохи, а не простой случайностью. Эта гениальная догадка французского мыслителя не ускользнула от внимания Маркса, который писал: «Каждая общественная эпоха нуждается в своих великих людях

⁵⁶ Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании, с. 57.

и, если их нет, она их изобретает, как говорит Гельвеций»⁵⁷.

Но, считая идеальные побудительные силы выдающихся исторических личностей движущей причиной общественного развития, французский материализм оказался неспособным вскрыть причины этих побудительных сил, т. е. исторически развивающиеся вне сознания и воли людей условия материальной жизни, открыть подлинные закономерности возникновения идей и «волевых импульсов» выдающихся людей.

Гельвеций упорно отстаивал, как мы знаем, мысль, что все идеи и желания людей продиктованы интересами, стремлением к личной пользе. Но интерес, будучи в системе Гельвеция вневременной, вечной и неизменной категорией, не мог послужить основой для объяснения закономерного развития человеческого сознания. Поскольку французский философ оказался не в состоянии обнаружить закономерный характер развития самих интересов, постольку обусловленные ими идеи и действия также не могли быть рассмотрены философом в их закономерном развитии.

Не сумев обосновать сколько-нибудь убедительно закономерный ход истории, французские материалисты, которые одно уже существование феодализма воспринимали как абсурд и отрицание всякой закономерности, легко шли на сближение закономерности с причинностью. Все причинно обусловлено, все, следовательно, необходимо; объективной случайности нет, ибо случайным является лишь то, причина чего нам неизвестна. Получалось, что и в природе, и в общественном развитии все одинаково необходимо, ибо все причинно обусловлено.

Характеризуя общественные взгляды французских материалистов, Энгельс указывал: «В области истории — то же отсутствие исторического взгляда на вещи. Здесь приковывала взор борьба с остатками средневековья. На средние века смотрели как на простой перерыв в ходе истории, вызванный тысячелетним всеобщим варварством. Никто не обращал внимания на большие успехи, сделанные в течение средних веков. . . А тем самым становился невозможным правильный взгляд на великую историческую связь, и история в лучшем случае являлась готовым к услугам философов сборником примеров и ил-

⁵⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 62.

люстраций»⁵⁸. Французские материалисты свое призвание видели также в том, чтобы придать наконец-то истории закономерность, которой ей не хватало раньше.

Эти исторически обусловленные заблуждения в целом разделял и Гельвеций, но, как и в вопросе о роли материальных факторов в истории, в вопросе о характере общественного развития он чаще своих единомышленников приближался к правильному пониманию исторической закономерности. Так, Гельвеций пытался периодизировать историю по формам хозяйства. Он говорил об исторически необходимом переходе от охотничье-собирательского образа жизни к скотоводству и от скотоводства к земледелию. С возникновением земледелия Гельвеций связывал появление частной собственности и законов, призванных обеспечить ее неприкосновенность. Различные по природе и обработке участки земли будут приносить различные плоды, что, согласно Гельвецию, явится основой обмена, денег и торговли. Более поздней стадией исторического развития является период возникновения и развития ремесел.

Улавливает Гельвеций и некоторые закономерности развития в сфере политики. Он показывает эволюцию государственной власти на фоне углубляющегося социального неравенства. Возникновение и углубление противоречивости интересов людей, утверждает Гельвеций, приводят к тому, что в одной и той же нации возникают «нации богачей, бедняков, собственников, купцов и т. д. ...»⁵⁹, имеющие различные и противоположные устремления. Многочисленны утверждения Гельвеция, согласно которым по мере лишения большинства членов общества собственности и сосредоточения всех благ в руках меньшинства законы становятся более суровыми и беспощадными, а государство — более деспотичным.

В учении Гельвеция о необходимом характере возникновения и развития общества и государства (Гельвеций различает эти понятия), бесспорно, много наивного и неверного. Очень часто, будучи не в состоянии раскрыть подлинные связи и закономерности, он измышляет и навязывает их истории. И все-таки в этом учении имеются положения, которые свидетельствуют о глубокой неудов-

⁵⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 287—288.

⁵⁹ Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании, с. 252.

летворенности мыслителя широко распространенной среди просветителей XVIII века формулой «мнения правят миром».

Мы остановились на некоторых наиболее характерных чертах социологических воззрений Гельвеция. Мы видели, что французский философ склоняется к мысли, что в прошедшей истории трудно обнаружить строгое проявление разума. Свои лучшие ожидания он переносил на будущее.

Идеальное общество будущего рисовалось Гельвецию обществом свободы и равенства. Мудрые законы этого общества гармонически связывают личный интерес с интересом общественным. Будущий общественный строй избавлен от деспотической власти монарха, от феодального порабощения личности. Гельвеций исключал свободу там, где существуют аристократы. «Сколько аристократов, — заявляет он, — столько же деспотов»⁶⁰. Говоря о грядущем лучшем порядке, Гельвеций представляет его свободным от сословного деления и сословного неравенства. Отражая более радикальные и зрелые чаяния основных масс предреволюционной французской буржуазии, он отстаивает необходимость установления такого общественного строя, при котором все люди будут равны перед законом и будут выступать не как представители того или иного сословия, а как равноправные граждане единого государства. Полемицируя с Монтескье, Гельвеций заявляет: «Дух сословности нас всячески порабощает. Под именем сословия выпячена сила, действующая в ущерб понятию общества. Мы управляем системой захватов, осуществляемых на основе наследственного права. Под именем французов существуют лишь корпорации личностей, но нет ни одного человека, который заслуживал бы названия гражданина»⁶¹.

Каким Гельвеций представлял себе будущий государственный строй Франции? Все симпатии Гельвеция, конечно, были на стороне республиканской формы правления. Он хотел видеть будущую Францию состоящей из нескольких десятков демократических республик, соединившихся в единую федерацию. Однако сомнения в пригодности республиканского правления для больших го-

⁶⁰ Oeuvres complètes de Montesquieu avec de notes d'Helvétius sur l'Esprit des lois, t. I. Paris, 1765, p. 267.

⁶¹ Oeuvres complètes d'Helvétius. Nouvelle édition, t. III, p. 267.

сударств не покидают Гельвеция, как и многих других французских просветителей XVIII века. Отвергая все рассуждения Монтескье в защиту сословной монархии, Гельвеций все же не сумел окончательно отбросить абстрактный и утопический идеал «просвещенного монарха», оберегающего интересы всего народа, служащего народу, добровольно отказывающегося от части своей суверенной воли. Не сумев отделаться от идеи «просвещенного монарха», Гельвеций, как и другие французские просветители, вкладывал, однако, в это понятие такое широкое, демократическое, республиканское содержание, что основательно подрывал саму идею монархизма. Просвещенные монархи Гельвеция и Дидро по своим правам и полномочиям мало отличались от будущих президентов французской буржуазной республики.

Гельвеций много сделал для обоснования основных принципов буржуазной демократии. Он искренне верил, что в будущем «разумном государстве» демократические свободы станут достоянием всех граждан. Но это было иллюзией, ибо сам Гельвеций узаконивал существование частной собственности, хозяев и наемных рабочих, богатых и бедных, что подрывало возможность подлинной демократии, демократии для всех.

Гельвеций ни в какой степени не сочувствовал коммунистическим идеям Мелье, Мабли, Морелли. Отвергал он также руссоистские эгалитаристские идеалы. Открыто и настойчиво он отвергает целесообразность и возможность общества, основанного на общественной собственности, на «общности имущества». Гельвеций убежден, что общество, где люди не охвачены желанием с максимальной полнотой удовлетворять свои личные интересы, «честными средствами» приумножать свою собственность, где нет конкуренции, — такое общество лишено движущих сил развития и процветания.

Достаточно отчетливо понимая реальный ход вещей своего времени, Гельвеций утверждает, что на смену феодализму идет не «общность имущества», не «общество равных», а «реальное общество», основанное на «законной» частной собственности, т. е. буржуазное общество. Оно, это неназванное, но подразумеваемое общество, и есть социально-экономический идеал Гельвеция. Он не только констатирует движение общества к новым формам имущественного неравенства, но и увековечивает их. Гельвеций пишет: «Нет такого общества, в котором все гражд-

дане могут быть одинаково богатыми и могущественными»⁶².

Гельвецию, как и Дидро, хотелось лишь преодолеть чрезмерное имущественное неравенство. В отличие от физиократов Гельвеций считал, что государство не только имеет право, но и обязано регулировать отношения собственности, более справедливо и равномерно ее распределять, увеличивать число собственников. Но Гельвеций вынужден признать, что государственное вмешательство в лучшем случае способно лишь замедлить, а не парализовать концентрацию богатств в руках меньшинства. На четко сформулированный вопрос: «Можно ли надеяться сохранить в стране с денежным обращением справедливое равновесие между состояниями граждан? Можно ли помешать тому, чтобы в конце концов богатства не оказались распределенными слишком неравномерно?..» — он столь же четко отвечает: «Это невозможно»⁶³. Гельвеций пытался утешить себя мыслью, что в его «разумном и справедливом», т. е. буржуазном, обществе углубление и расширение имущественного неравенства будут происходить в весьма замедленных темпах, в течение ряда столетий. В этих расчетах Гельвеций, конечно, жестоко ошибался.

Таким образом, если освободить социальный идеал Гельвеция от некоторых утопических наслоений, он предстает перед нами как идеализированное буржуазное общество, которое уже во времена мыслителя успело достаточно развиться в недрах феодализма и находилось на пути к своей полной победе.

Как мыслил себе Гельвеций завоевание идеального общества будущего? Он неоднократно повторяет мысль, что в политическом организме все изменения должны быть медленными, постепенными. Задача, думал он, заключается в том, чтобы «путем незаметных переходов перевести народ от его теперешнего законодательства к возможно наилучшему законодательству...»⁶⁴.

Стремление избавиться от феодального строя мирными средствами, постепенными реформами было присуще всем идеологам дореволюционной французской буржуа-

⁶² Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании, с. 301.

⁶³ Там же, с. 257.

⁶⁴ Там же, с. 341.

зии. Они имели все основания страшиться вооруженного народа, его ярости, его революционного пафоса. С полным основанием они учитывали, что удары восставших масс могут на каком-то этапе обрушиться не только на деспотическую власть, на феодалов, но и на «состоятельных людей» вообще.

И тем не менее Гельвеций не исключал насильственную борьбу, если не было иных средств для уничтожения ненавистного феодального порядка. Он был сторонником договорного происхождения государства и считал, что заключенный между народом и правителями договор предусматривает защиту последними жизненных прав народа. Если эти права попорны и нет иных возможностей восстановления утраченной справедливости, то народ может ответить на насилие насилием «Если какое-нибудь правительство, — писал Гельвеций, — становится чрезмерно жестоким, беспорядки носят тогда благотворный характер... Освобождение народа от рабства стоит иногда государству меньше людей, чем их погибает на каком-нибудь плохо организованном публичном празднестве»⁶⁵.

Попытки, делаемые, например, А. Кеймом, представить Гельвеция сторонником исключительно мирных реформ для упразднения феодализма и утверждения нового, «разумного порядка» не соответствуют действительности⁶⁶. А. Кейм явно упускает из виду, что в определении не только социально-политического идеала, но и средств его осуществления Гельвеций продвинулся значительно дальше своих учителей Монтескье и Вольтера.

Социологические и социально-политические идеи Гельвеция тесно связаны с его утилитаристской этикой. «Ключевую роль в размышлениях Гельвеция о нравственности, — пишет профессор В. Н. Кузнецов, — играло понятие интереса, через которое он определял фундаментальные этические категории добродетели и порока и стремился решить проблему морального регулирования жизни людей в обществе»⁶⁷. Всю программу коренных социальных преобразований Гельвеций и его единомышленники обосновывали с неизменной ссылкой на себя-

⁶⁵ Там же, с. 356.

⁶⁶ *Keim A. Helvétius, sa vie et son oeuvre*, p. 159.

⁶⁷ *Кузнецов В. Н. Французский материализм XVIII века*. М., 1981, с. 216.

любивую «природу человека», на его утилитаристскую мораль.

Французские материалисты XVIII века, в особенности Гельвеций, выступили последователями и продолжателями утилитаристской этики, которая в XVII веке имела таких видных представителей, как Гоббс, Локк и др. Несмотря на разногласия в понимании сущности и назначения морали, они единодушно сходились на положении, которое было сформулировано еще Эпикуром: надо, чтобы для всех существ целью служило удовольствие, ибо едва они увидят свет, как уже естественным образом и независимо от разума ищут наслаждения и противятся страданию.

Эпикурейское этическое начало — удовольствие как верховное благо — было развито и по-новому обосновано идеологами восходящей буржуазии, которые, отбрасывая религиозно-этические идеалы, ратовали за мирские интересы и отвергали стоическое презрение к плоти. Мысль о том, что стремление к счастью и собственной пользе не несет в себе ничего аморального и предосудительного, а, наоборот, является неотъемлемым свойством человеческой природы, энергично отстаивалась идеологами буржуазии уже на ранних стадиях ее формирования. Это умонастроение вытекало из самой социальной природы буржуазии и вполне соответствовало ее жизненной практике. Выражая чаяния активной, охваченной духом предпринимательства голландской буржуазии XVII века, Спиноза утверждал, что первая и единственная основа добродетели, или правильного образа жизни, есть искание собственной пользы⁶⁸.

На родине Гельвеция утилитаристские идеи имели вековую историю и таких сторонников, как Монтень, Гассенди, Ларошфуко, Вольтер и др. Не боясь огрубления вопроса, Ларошфуко заключал, что помощь другим оказывается лишь для того, чтобы обязать их в нужном случае ответить тем же; услуги, которые оказываются другим, в действительности авансом оказываются самим себе.

Гельвеций постарался подвести под утилитаристскую этику прочную теоретико-познавательную базу. Если у Ларошфуко и ряда других моралистов мысли о роли эгоизма в сознании и поведении людей не выходили за

⁶⁸ См. Спиноза Б. *Этика*. М.—Л., 1933, с. 156—157, 164—165.

рамки констатации эмпирического факта, то у Гельвеция утилитаризм превратился в достаточно стройное, логически последовательное учение, пронизанное единым философским принципом — материалистическим сенсуализмом.

Этическая концепция, защищаемая Гельвецием, была подвергнута острой критике в самом лагере просветителей. Гельвеций и в вопросах этики решительно расходился с Руссо, который стоял на позициях признания врожденности добродетели, справедливости, сострадания и т. п. Позиция Гельвеция была противоположна и позиции Вольтера, который пытался сочетать утилитаризм с учением о врожденности чувства доброжелательности.

Не отвергая утилитаристскую этику в целом, Дидро возражал против крайних выводов Гельвеция, против огрубления проблемы. Так, оценивая утверждение Гельвеция, что человек любит в добродетели лишь доставляемые ею богатство и уважение, Дидро замечает: «Это верно в общем, но в частности нет ничего более неверного, чем это утверждение»⁶⁹. Критические замечания Дидро в большинстве своем верны. Но, правильно возражая против сведения всех моральных поступков личности лишь к эгоистическому интересу, к физической чувствительности, Дидро порой грешил ошибками противоположного порядка. Пытаясь выправить крайний сенсуализм Гельвеция в этике, он иногда доходит до отрицания всех явных и скрытых, непосредственных и опосредованных связей между моральным сознанием человека и его чувственной природой, его интересами. В этой связи не мог не возникнуть вопрос: если некоторые моральные понятия и представления не коренятся в последнем счете в опыте, не имеют сенситивного происхождения, то откуда они берутся?

Защита Гельвецием утилитаристской этики со всем пылом, прямоотой, а порой и нарочитым огрублением проблемы вызвала взрыв негодования со стороны феодальной реакции, а позднее — идеологов пореволюционной французской буржуазии. Архиепископ парижский Кристоф де Бомон предавал анафеме «нечестивую систему», которая уничтожает-де естественные обязанности человека, упраздняет «всякое влияние божественного закона на сердца людские», атакует «неизменные понятия добра

⁶⁹ Дидро Д. Соч., т. II, с. 259.

и зла и открывает двери для всех пороков»⁷⁰. Кристоф де Бомон понял органическую связь, которая существовала между этическим учением Гельвеция и отрицанием феодальной системы. Архиепископ констатировал довольно точно, что этическая концепция Гельвеция «желает разрушить отношения, которые связывают слуг с их господами»⁷¹. Вскоре после революции 1789—1794 годов внутреннюю связь между революцией и утилитаристской этикой французских материалистов отмечали такие представители аристократической реакции, как Жозеф де Местр и ренегат Лагарп. Последний не переставал твердить, что французские просветители «были первыми учителями санкюлотизма»⁷². Обрушиваясь на этику Гельвеция, Лагарп заявлял, что она «освящала все покушения на природу, человечность, правду и справедливость»⁷³. Легко заметить, что под человечностью, правдой и справедливостью Лагарп подразумевал феодальные отношения и санкционировавшую их феодально-клерикальную мораль.

Все позднейшие атаки реакционных буржуазных идеологов на этику Гельвеция неизменно сопровождалась коренной ее фальсификацией. Пытались представить дело таким образом, будто бы Гельвеций выступал защитником вульгарного гедонизма, теоретиком необузданного зоологического эгоизма, отрицал возвышенные нравственные идеалы, звал назад, к войне всех против всех, и т. п. Дискредитация утилитаристской этики Гельвеция преследовала цель укрепить позиции религиозной, спиритуалистической этики, к которой буржуазия особо пристрастилась после своего превращения в господствующий класс.

Гельвецию навязывали оценки и характеристики, которые были несовместимы с его взглядами. Верно, что этика французского мыслителя начинается с провозглашения эгоизма исходной основой чувств, мыслей и действий людей, но на эгоизме этическое учение Гельвеция не кончается. Опираясь на эгоистическую «природу человека», этика Гельвеция пытается сделать человека альтруистом, заставить его, преследуя личный интерес, творить общественное благо. Гельвеций не отрицает ни одной

⁷⁰ Mandement de M. L'archevêque de Paris, portant condamnation d'un livre qui o pour titre de l'Esprit. Paris, MDCCLVIII, p. 15.

⁷¹ Там же, с. 20.

⁷² *Laharpe J. F. Réfutation du livre de l'Esprit.* Paris, 1797, p. X.

⁷³ Там же, с. 100.

из нравственных добродетелей. Он желает лишь вскрыть их истинные корни, обосновать гуманизм не вымышленными метафизическими и спиритуалистическими врожденными или боговдохновенными началами, а реальными потребностями людей. Можно смело сказать, что центральное место в этической концепции Гельвеция занимает не «апология эгоизма», а поиски путей, при которых человек, стремясь к личному благу, не только не нарушал бы интересы общества, но, напротив, содействовал бы им. «Вместе с другими буржуазными философами XVIII века, — пишет Ги Бесс, — Гельвеций разделял идеалистические и реформистские иллюзии. Но тем не менее он лучше всех осознал, что защита общественного строя, основанного на общем интересе, способна придать разумной критике действительность и обеспечить ее успех»⁷⁴.

Этическое учение Гельвеция всесторонне обосновывает мысль, согласно которой правильно понятое счастье требует обуздания чувства себялюбия. Безудержное стремление только к личному благу, использующее для этого любые средства, неминуемо должно привести к столкновению человека со множеством других людей и к поражению узкого эгоиста. Сам принцип пользы должен убедить индивида в необходимости сочетания своего интереса с интересами других людей. В этом, согласно Гельвецию, заключается правильное понимание личностью своего интереса. Критерием добра, критерием истинно нравственного может быть не узкоэгоистический интерес, а тот поступок, который, преследуя личный интерес, совпадает с интересом общественным.

Поступки, преследующие выгоды личности или отдельных сообществ в ущерб интересам всего общества, расцениваются Гельвецием как безнравственные. Если общественное благо включает в себя благо каждого, то оно является высшим критерием нравственности. «Если хочешь поступать честно, — утверждает Гельвеций, — принимай в расчет и верь только общественному интересу...»⁷⁵ Но Гельвеций идет еще дальше. Если общественный интерес превыше всего, если *salus populi suprema lex est*⁷⁶, то во имя целого, во имя народа справедливо подавлять интересы отдельных лиц и отдельных

⁷⁴ *Helvétius*. De l'Esprit. Paris, 1959, p. 63.

⁷⁵ Гельвеций К. А. Соч. в двух томах, т. 1, с. 204.

⁷⁶ Спасение народа должно быть высшим законом (лат.).

сообществ, противоречащие общему интересу. Общественная польза, пишет Гельвеций, «есть принцип всех человеческих добродетелей и основание всех законодательств. Она должна вдохновлять законодателя и заставлять народы подчиняться законам, и этому принципу следует жертвовать всеми своими чувствами, даже чувством гуманности»⁷⁷. Антифеодалная направленность учения Гельвеция об общественном благе как о высшем нравственном законе и критерии добродетели совершенно ясна. Из этики Гельвеция со всей очевидностью следовало, что во имя блага народа законно и добродетельно подавлять интересы господствующих феодальных сословий как противоречащие счастью большинства. Под общественным благом Гельвеций подразумевал благо возможно большего числа людей.

Этика Гельвеция объективно служила идейной подготовке и теоретическому обоснованию революции 1789—1794 годов. В этом нетрудно убедиться, читая высказывания Гельвеция о законности и справедливости насилия, даже кровавого, во имя спасения народа.

Гельвеций отвергает наличие каких-нибудь принципиальных помех для сочетания личного интереса с общественным. Но какими мерами осуществимо это сочетание? Казалось бы, что утверждение о том, что правильно понятый интерес толкает человека к добродетели, к взаимопомощи, к уважению интересов других, должно было привести Гельвеция к типичному просветительству, к призыву отличать с помощью разума правильно понятый интерес от неправильно понятого, т. е. к той же абстрактно-моральной проповеди, которая подвергалась осмеянию в работах мыслителя.

Говоря о всемогущей роли воспитания, Гельвеций не забывал каждый раз указывать, что первейшими наставниками людей являются господствующие законы, политический строй. Сочетание личных интересов с общественными не может быть осуществлено уговорами⁷⁸. Действующие во вред общественному интересу эгоистические побуждения могут быть парализованы такими реальными мерами, которые задевали бы интересы узкого эгоиста и убеждали его в невыгодности его поведения с точки зрения его же собственных интересов. «...Только тогда,—

⁷⁷ Гельвеций К. А. Соч. в двух томах, т. 1, с. 206.

⁷⁸ См. Тангян С. А. Педагогические идеи Гельвеция. М., 1954.

пишет Гельвеций, — можно надеяться изменить взгляды народа, когда будет изменено его законодательство, и... реформу нравов следует начать с реформы законов...»⁷⁹

Мы уже отметили чрезмерное подчеркивание Гельвецием роли политики, государственных деятелей в историческом процессе. И в вопросах совершенствования нравственных норм Гельвеций подчеркивает роль законодателей, будучи не в состоянии по достоинству оценить решающую роль социально-экономических отношений, общественных классов в формировании всех социальных явлений, в их числе и нравственности. Но в условиях XVIII века точка зрения Гельвеция знаменовала шаг вперед в развитии этической мысли.

Считая людей, их нравственное сознание продуктом политического строя, Гельвеций отвергал мысль о врожденности порока, осмеивал утверждения о его наследственно-фатальной обусловленности, о несправимости преступников, разоблачал всю сумму реакционных, мистических, человеконенавистнических идей, которые позднее получили свое дальнейшее развитие в писаниях Ломброзо и его сторонников, а ныне возведены в ранг «непреложных» истин многими идеологами империализма. Достоинно упоминания, что основная идея трактата известного итальянского просветителя, основоположника прогрессивной для своего времени уголовной юриспруденции Чезаре Беккариа «О преступлениях и наказаниях», — идея о необходимости уничтожения общественных условий, порождающих преступность и преступников, по признанию самого Беккариа, вытекала из социологической и этической концепции Гельвеция⁸⁰.

Заканчивая краткую характеристику этических взглядов Гельвеция, следует сказать о некоторых других исторически и классово обусловленных недостатках учения французского мыслителя о нравственности.

Гельвецию казалось, что выдвигаемое им этическое учение носит общечеловеческий характер. В действительности он отстаивал этическую концепцию, заостренную против феодализма и в защиту «разумного строя», который оказался не чем иным, как буржуазным обществом. Совершенно реальный буржуазный индивидуализм и эгоизм, имевшие своей экономической основой капиталисти-

⁷⁹ Гельвеций К. А. Соч. в двух томах, т. 1, с. 261.

⁸⁰ См. Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях. М., 1939, с. 41.

ческую частную собственность, Гельвеций хотел сочетать с абстрактным, иллюзорным в условиях буржуазного строя «общественным» интересом. Этот мнимый общественный интерес, который не может быть в действительности ничем иным, кроме классового интереса буржуазии, объявлялся Гельвецием критерием нравственного поведения личности, справедливого и несправедливого, добра и зла.

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс вскрыли классовый характер утилитаристской этики Гельвеция и Гольбаха как выражения окрепших буржуазных отношений, буржуазного мировоззрения. «Представляющееся совершенно нелепым сведение всех многообразных человеческих взаимоотношений к *единственному* отношению полезности, — писали Маркс и Энгельс, — эта по видимости метафизическая абстракция проистекает из того, что в современном буржуазном обществе все отношения практически подчинены только одному абстрактному денежно-торгашескому отношению»⁸¹.

Взаимная польза, взаимное использование рассматривались Гельвецием и Гольбахом как единственное реальное средство для связывания и гармонического сочетания частных интересов. Но само собой разумеется, что в условиях буржуазного общества эти идеализированные и столь облагороженно представляемые отношения взаимной пользы и использования не могли быть ничем иным, как отношениями классовой эксплуатации. Из сказанного не следует, конечно, что Гельвеций и Гольбах выступали как сознательные сторонники капиталистической эксплуатации. Напротив, они искренне верили, что отстаиваемая ими теория полезности обосновывает и добивается «всеобщей пользы», что она призвана развязать творческую инициативу человека вообще. Понятно, что это были иллюзорные представления, хотя и имевшие под собой определенные исторические основания. Нельзя забывать, что тогда буржуазия шла во главе трудящихся масс и общие интересы борьбы против феодализма затушевывали до поры до времени классовые противоречия внутри самого «третьего сословия».

Объективное изучение жизни и творчества Гельвеция со всей очевидностью показывает необоснованность и тенденциозность многих суждений реакционной буржуазной

⁸¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 409.

истории философии об этом выдающемся французском философе. Перед нами глубокий и проницательный мыслитель, сыгравший выдающуюся роль в создании и пропаганде передовых идей века, в содействии победе более прогрессивного общественного строя.

Все основные мероприятия победившей буржуазной революции 1789—1794 годов, направленные на уничтожение феодальных отношений, были теоретически обоснованы и предсказаны в произведениях французских просветителей, и в частности в трудах Гельвеция. Так, один из основных принципов философии Гельвеция — принцип необходимости сочетания личного и общественного интересов, утверждающий, что общественное благо является верховным законом, фигурировал в мотивировочных частях решений якобинского Конвента, Комитета общественного спасения и был декларирован верховным законом, определяющим как деятельность общественных организаций, так и поведение каждого гражданина. Значительной была роль воинствующего материализма Гельвеция в идейной подготовке атеистического и антиклерикального движения в период французской буржуазной революции.

Изучение творчества Гельвеция полностью подтверждает указание Маркса об исторической и логической связи между материализмом XVIII века и утопическим социализмом XIX века. Не будучи сторонником социализма, отвергая возможность социального равенства, рассматривая частную собственность как единственную основу человеческого общежития, Гельвеций вместе с тем своим учением о решающей роли среды в формировании личности, о необходимости гармонического сочетания личного и общественного интересов, о равенстве интеллектуальных способностей людей и другими положениями много сделал для подготовки утопического социализма и утопического коммунизма XIX века.



Гольбах

† Одним из выдающихся представителей французского Просвещения XVIII века был Поль Анри (Пауль Генрих Дитрих) Гольбах (1723—1789).

Гольбах родился в городе Эдесхайме (Пфальц) в семье немецкого барона. Университетское образование он получил в Лейдене. Вскоре переехал из Германии во Францию и поселился в Париже, где и провел всю остальную часть своей жизни.

К середине XVIII века обострение классовых противоречий между господствующими сословиями дворян и духовенства, с одной стороны, и широкими народными массами, возглавляемыми буржуазией, — с другой, привело к широкому распространению во Франции идей Просвещения. К концу первой половины века были созданы такие важнейшие литературные произведения эпохи, как «Персидские письма» и «О духе законов» Монтескье, «Философские письма» и «Трактат о метафизике» Вольтера, «Естественная история души» и «Человек-машина»

Ламетри. В 1750 году Руссо написал свою известную работу «Содействовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов». В рассматриваемый период Гельветий и Дидро в своих ранних произведениях уже совершали переход от деизма к материализму и атеизму. К началу 50-х годов организующим центром передовых идей века стала знаменитая «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел», задачей которой была теоретическая переоценка всех областей знания с позиций нового, в то время революционного буржуазного мировоззрения.

Вскоре после переезда в Париж Гольбах присоединился к просветительскому движению и стал одним из наиболее деятельных сотрудников «Энциклопедии». Им было написано и отредактировано большое количество статей по вопросам естествознания. В совместной работе сложилась прочная дружба между Дидро и Гольбахом, продолжавшаяся до самой смерти великого основателя и редактора «Энциклопедии». Дом Гольбаха в Париже стал штаб-квартирой просветителей.

Оценивая роль и значение салона Гольбаха в Париже, на улице Сен-Рош, Дидро писал: «Здесь собираются наиболее честные и дельные люди столицы. Чтобы переступить порог этого дома, недостаточно иметь титулы или быть ученым, нужно еще обладать добротой. Вот где устанавливаются надежные связи! Здесь обсуждаются вопросы истории, политики, финансов, литературы, философии. Люди достаточно уважают друг друга, чтобы вступить в открытые споры. Хозяин дома — подлинный гражданин мира. Он знает, как с толком использовать свое состояние. Он является хорошим отцом, другом, супругом. Всякий иностранец, который сколько-нибудь известен и обладает некоторыми заслугами, может рассчитывать на доступ в этот дом, на самый сердечный и учтивый прием»¹.

В доме Гольбаха действительно обсуждались самые животрепещущие проблемы века. В обстановке горячих споров здесь рождались и отшлифовывались важнейшие идеи французского просветительства, которые попадали затем на страницы нелегальных книг, наводнявших Францию, приводивших в содрогание господствующие сосло-

¹ Oeuvres complètes de Diderot, t. 10. Paris, 1876, p. 379.

вия, королевскую власть и идейно вооружавших антифеодальный лагерь.

В 60-х годах Гольбах помимо статей в «Энциклопедии» пишет большое количество работ, в которых с позиций материализма вскрывает антинаучную сущность религии, ее роль в политическом закабалении народа: «Разоблаченное христианство» (1761), «Священная зараза» (1768), «Письма к Евгении» (1768), «Карманное богословие» (1768) и многие другие. С особой остротой Гольбах разоблачает в этих произведениях церковь и духовенство, показывает их роль в освящении феодального порядка и королевского деспотизма. Кроме того, Гольбах переводит и перерабатывает ряд произведений английских вольнодумцев, направленных против христианства и христианской церкви. Вне всякого сомнения, созданные Гольбахом в этот период материалистические и атеистические произведения относятся к той бойкой, живой, талантливой, остроумно и открыто нападающей на господствующую поповщину публицистике старых атеистов XVIII века, о которой всегда так положительно отзывались классики марксизма-ленинизма².

Гольбах был одним из наиболее образованных людей XVIII века. Жозеф де Местр, который не разделял материалистических и атеистических взглядов Гольбаха, вынужден был, однако, признать: «Ни разу в жизни я не встречал более ученого, и притом универсально ученого, человека, чем Гольбах»³.

Неисчерпаемые и глубокие знания, способность к широким обобщениям, умение приводить в стройную систему научные факты различного порядка позволили Гольбаху создать труд, обобщивший достижения материалистической и атеистической мысли XVIII века. Мы имеем в виду «Систему природы», которая вышла в свет в 1770 году в Амстердаме. В конспиративных целях в качестве автора книги был указан секретарь Академии Мирабо, скончавшийся за десять лет до выхода книги. Появление «Системы природы» вызвало шумные протесты со стороны реакционных кругов, что было обусловлено не только политическим и философским радикализмом произведения, но и особенностями переживаемого времени.

² См. Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 45, с. 26.

³ Correspondance litteraire, philosophique et critique, Grimm, Diderot etc. Paris, 1881.

Катастрофические последствия растущего экономического хаоса, развала государственной финансовой системы, частых и тяжких войн легли на плечи трудящихся масс, утративших сколько-нибудь существенные стимулы к труду. Обреченный историей феодальный строй вынуждал многомиллионные массы народа влачить полунищенское, голодное существование. По словам одного из историков, «в течение всего 1770 года сельские жители питались исключительно только бобами, отрубями, овсом и травами. По всей Франции раздавался *общий и громкий крик* о дороговизне хлеба. Возмутительные плакарды появлялись в Париже все в большем числе; в одной из них говорилось: «Если хлеб не станет дешевле и дела страны не будут упорядочены, мы должны будем сами взяться за дело и *против каждого штыка нас будет двадцать человек*»⁴.

В этой обстановке королевская власть тщетно пыталась суровыми репрессиями подавить антифеодальное движение и остановить поток революционных идей. Книга Гольбаха была осуждена парижским парламентом на сожжение вместе с его «Разоблаченным христианством», «Священной заразой» и другими произведениями просветительского характера. Выражая страх господствующих сословий перед натиском «мятежных идей», генеральный прокурор парламента Сегье, требуя осуждения «Системы природы», говорил: «Философы. . . сделали наставниками человеческого рода. Свобода мыслить — вот их возглас, и этот возглас слышится с одного края мира до другого. Одной рукой они стремятся пошатнуть престол, а другою хотят опрокинуть алтарь»⁵. Сегье был особенно обеспокоен распространением «опасных мыслей» среди широких слоев населения: «Красноречие, поэзия, история, романы, даже словари — все было заражено. Едва эти сочинения появляются в столице, как с силой потока они распространяются по всем провинциям. Зараза проникла в мастерские и даже в хижины!»⁶

Появление «Системы природы» значительно углубило политические и теоретические расхождения, существовавшие в самом лагере просветителей. Правое крыло просвети-

⁴ Рокэн Ф. Движение общественной мысли во Франции в XVIII веке, с. 294—295.

⁵ Там же, с. 298—299.

⁶ Там же, с. 299.

тителей было недовольно резким антиправительственным тоном книги, ее воинствующим материализмом и атеизмом. Вольтер даже нашел возможным выступить против «Системы природы» со специальным произведением «Бог, или Ответ на «Систему природы»» и с деистических позиций подвергнуть критике исходные принципы произведения Гольбаха. Что касается Дидро и других материалистов, то они встретили «Систему природы» с большим удовлетворением, рассматривая ее как программный документ передовых мыслителей своего времени. И действительно, эта книга, по общему признанию, явилась библией материализма и атеизма XVIII века. В обобщенной форме в «Системе природы» были изложены социал-политические, социологические и этические принципы всей школы французского материализма XVIII века. Не случайно при создании книги Гольбаху неизменно оказывали помощь Дидро, Нэжон и другие единомышленники.

В течение многих десятилетий «Система природы» являлась объектом нападков врагов материализма и атеизма не только во Франции, но и в других странах. Изложенные в ней идеи подверглись резкой критике со стороны немецкого идеализма конца XVIII — начала XIX века. Эти нападки не прекращались и позднее. Реакционная буржуазия все больше и больше тяготела к религии, иррационализму, мистике, что побуждало ее идеологов к новым, еще более рьяным попыткам «развенчать» идеи Гольбаха и его единомышленников. Ф. Ланге, Ж. Сури, Ф. Маутнер, Д. Робертсон и другие авторы книг по истории материализма и атеизма стремились принизить роль великих просветителей XVIII века, представить их «примитивными реалистами». Во многих современных буржуазных трудах по истории философии Гольбаху едва уделяется несколько десятков строк. На страницах католических и других религиозных журналов и книг развигается мысль, что все бедствия человеческого рода связаны якобы с утратой веры и религиозной нравственности. Гольбах фигурирует в числе тех, кто «рассорил» человека с богом, духовно «опустошил» людей, переключил их внимание с вопросов «вечного и абсолютного» на «суетные» вопросы земного бытия. В этих грубых и поистине примитивных измышлениях «Ла круа» и других церковных изданий нетрудно увидеть попытку скрыть истинную причину бедствий и страданий народов, коренящуюся в человеконенавистнической природе империализма.

... Вслед за «Системой природы» Гольбах написал большое количество работ, из числа которых достойны особого упоминания «Галерея святых» (1770), «Здравый смысл» (1772), «Социальная система» (1773), «Естественная политика» (1773), «Универсальная мораль» (1776), «Этократия, или Правительство, основанное на морали» (1776). Здесь уместно отметить несостоятельность выдвинутой Жозефом де Местром и подхваченной рядом буржуазных историков философии версии, согласно которой работы Гольбаха, написанные после «Системы природы», якобы в значительной степени утратили свой революционный, наступательный дух. Что и говорить, «Система природы» является вершиной творчества Гольбаха, лучшим его произведением. Однако и последующие работы, в частности сравнительно недавно опубликованные на русском языке труды Гольбаха «Основы всеобщей морали» и «Естественная политика», пронизаны ненавистью к феодальным отношениям, абсолютизму, религии, религиозной нравственности и отстаивают передовые идеи своего века.

Гольбах умер в 1789 году, за шесть месяцев до начала французской буржуазной революции, в идейной подготовке которой он сыграл значительную роль⁷.

Целью своих философских исследований Гольбах делает отыскание всеобщих начал, лежащих в основе всех явлений мира. Это обусловлено его пониманием предмета философии. Предметом философии, по мнению Гольбаха, является мир в его целостности, единые законы существования и изменения мира. Вот почему мыслителя интересуют прежде всего не отдельные физические, химические, биологические и тому подобные явления и не закономерности этих частных явлений, а универсальные законы целого, имеющие всеобщий характер. Этим всеобщим, единым, с точки зрения материалиста Гольбаха, является материя и ее наиболее общие свойства. Делая шаг вперед по сравнению с представителями французского материализма более раннего периода, Гольбах отказывается рассматривать природу как совокупность разрозненных конкретно-чувственных вещей. Он воспринимает

⁷ Подробнее о жизни и трудах Гольбаха см.: *Naville P. D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^{me} Siècle. Nouvelle édition. Paris, 1967; Кузнецов В. Н. Французский материализм XVIII века. М., 1981; Кочарян М. Т. Философия Гольбаха. Ереван, 1980.*

природу в качестве великого целого, где объективностью обладает не только единичное, но и общее. Он отходит от узкоэмпирического, номиналистического понимания общего как продукта лишь абстрагирующей деятельности мышления. Гольбах далек, конечно, и от мысли понимать общее независимо от отдельного. Он не ищет какой-то первоматерии, из которой «отлиты» все конкретно-чувственные вещи. Он отстаивает материалистически понятую субстанцию, в которой общее и отдельное неразрывно слиты и взаимообусловлены. Сближаясь в решении этого вопроса с Дидро, Гольбах значительно отходит от Гельвеция, который избегал определять материю как субстанцию, считая ее не более чем простым словом для обозначения общих свойств вещей.

Воспроизвести систему природы означает, по Гольбаху, воспроизвести картину развивающейся материи, являющейся единственной субстанцией. Наличие этой единственной субстанции делает возможным существование монистической философии, монолитной, логически последовательной и цельной, никогда не апеллирующей к вымышленным, сверхъестественным началам и причинам. Гольбах стремится создать философскую систему, основанную на материалистическом монизме, подобно системе Спинозы, но свободную от теологической оболочки и исторически обусловленных недостатков материализма голландского мыслителя. При построении такой системы он исходит из данных современной ему науки, всячески стараясь сблизить естествознание и философию в противовес оторвавшейся от наук идеалистической метафизике XVIII века.

Однако порой это приводит его к смешению собственно философской и естественнонаучной проблематики. Так, исходя из естественнонаучного понимания материи, Гольбах относит к числу всеобщих философских законов законы притяжения и отталкивания, инерции и т. д. Нетрудно заметить, что в понимании Гольбаха философия и естествознание еще не полностью размежевались. Частные законы механики рассматриваются мыслителем в качестве всеобщих, универсальных законов, определяющих все явления мира. Система философии и система природы в значительной степени совпадают. Приведенная в порядок совокупность естественнонаучных представлений о мире в целом и есть, с точки зрения Гольбаха, содержание здоровой философии. Следует помнить при этом, что

законы общественной жизни ошибочно рассматривались Гольбахом как модификация всеобщих законов природы. Итак, предмет философии в современном его понимании четко не отграничен Гольбахом от предмета естественных и общественных наук. Но из этого неоспоримого факта нельзя делать выводы о «позитивизме» Гольбаха, об отсутствии у него подлинно философской концепции и т. п. В действительности исторически обусловленные ошибки Гольбаха в понимании предмета философии не помешали ему сформулировать основные положения материализма XVIII столетия, дать четкое решение основного вопроса философии, осветить целый ряд важнейших проблем теории познания, социологии и этики.

У Гольбаха, как и у всех других французских материалистов XVIII века, вопросы теории познания занимают сравнительно небольшое место. В какой-то степени это явилось реакцией на присущие многим течениям идеализма тенденции свести философию преимущественно к схоластически извращенной гносеологии и сделать абстрактную мысль, сознание, «божественное начало» главным предметом своих бесплодных исканий. При этом, отвергая идеалистическое понимание активности мышления, приводившее к превращению мысли в демиурга материальной действительности, французские материалисты впадали в противоположную крайность, оставляя в тени активную природу сознания. Это не могло не снизить их интерес к гносеологическим проблемам.

Из сказанного, однако, нельзя сделать вывод о принципиально отрицательном отношении французских материалистов, и в том числе Гольбаха, к теоретико-познавательным вопросам. Они со всей отчетливостью ставили и разрешали основной вопрос философии. Нужно помнить при этом, что если идеализм снимал вопрос о материальных источниках сознания, занимаясь преимущественно формами познания, а не его содержанием, то совершенно иначе подходили к этому вопросу французские материалисты. Последние уделяли главное внимание проблеме содержания познания. Всестороннее доказательство той истины, что возникновение идей обусловлено материальными вещами, занимает очень большое место в философии французских материалистов XVIII столетия. Гольбах также уделяет очень большое внимание этому исходному положению материалистической философии. По его мнению, для решения вопроса о происхождении идей необхо-

димо выяснить прежде всего природу человеческого сознания.

С позиции материализма Гольбах отвергает как объективный, так и субъективный идеализм, расценивая их как плод грубого извращения подлинных взаимоотношений между материей и сознанием. В то время как оба направления идеализма исходят из возможности существования сознания вне и независимо от материи, превращают мировой дух или индивидуальное сознание в творца материально-чувственного мира, Гольбах со многих сторон атакует ложную, антинаучную идеалистическую мысль о субстанциальной природе сознания и доказывает, что последнее является лишь одним из свойств особо организованной материи. Свойство вещи не может предшествовать самой вещи. Точно так же сознание не может предшествовать материи. Душа, по определению Гольбаха, составляет часть тела. Ее можно отличить от тела лишь в абстракции. «...Она есть то же тело, только рассматриваемое в отношении некоторых функций, или способностей, которыми наделила человека особенная природа его организации»⁸.

Гольбах правильно замечает, что допущение существования мысли вне и независимо от материи роднит идеализм с религией, с миром религиозной фантастики, где полностью отсутствуют грани, отличающие вымысел от факта. В связи с этим он подвергает резкой критике субъективно-идеалистическую систему Беркли. Конечно, эта критика не лишена серьезных недостатков. Домарксовский материализм, не имея правильных представлений о социальных и гносеологических корнях идеализма, не понимая значения общественной практики как критерия истины, не мог со всей убедительностью и до конца раскрыть реакционность и антинаучность субъективно-идеалистических софизмов. Это, однако, не мешало Дидро, Гольбаху и их единомышленникам решительно отвергать субъективный идеализм как утонченную поповщину. Гольбах считает, что субъективно-идеалистические софизмы непосредственно вытекают из ложных представлений, согласно которым душа будто бы является чистым духом, нематериальной субстанцией и принципиально отлична от материи. Из этой ложной посылки следует, что

⁸ Гольбах П. А. Избранные произведения в двух томах, т. I. М., 1963, с. 134.

душа, являясь самостоятельной сущностью принципиально иной природы, чем материальный мир, не может черпать свои идеи из этого мира. В таком случае остается лишь допустить, что душа черпает свои идеи из самой себя, что идеи конкретно-чувственных вещей не порождены воздействием последних на наши органы чувств и что, наблюдая конкретно-чувственные вещи, душа наблюдает не что иное, как рожденные ею идеи.

Показывая несовместимость подобных взглядов с повседневным опытом людей и «здравым смыслом», Гольбах заключает, что «идеи могут являться к нам лишь от внешних предметов, которые, действуя на наши чувства, модифицируют наш мозг, или же от материальных объектов, которые, находясь внутри нашего организма, составляют некоторые части нашего тела испытывать сознаваемые нами ощущения и доставляют нам идеи, правильно или неправильно относимые нами к воздействующей на нас причине»⁹.

Борясь против идеализма, Гольбах указывает, что всякая идея представляет собой некоторое следствие. И как бы ни было трудно добраться до ее причины, мы не имеем права допускать, что этой причины не существует. Мы не можем также отождествлять причину со следствием. Это значит, что идея не может быть первопричиной идеи. Остается согласиться, что идеи порождаются материальными вещами.

Прочно опираясь на учение о первичности бытия и вторичности сознания, Гольбах подвергает обстоятельной критике теорию врожденных идей. Всякая идея, с точки зрения Гольбаха, имеет опытное, эмпирическое происхождение. Так называемые врожденные идеи в действительности имеют свою историю, они приобретены и подвергаются изменениям. Мы считаем врожденными, указывает Гольбах, те идеи, происхождение которых забыли. Эта критика врожденных идей была заострена против идеалистического априоризма и схоластики. Гольбах ратовал за опытное познание, за философию, имеющую прочный эмпирический фундамент, глубокие корни в реальной действительности. Борьба с априоризмом была также борьбой против религии с ее метафизическими, «сверхчувственными» и «сверхопытными» мистическими «истинами». Отвергая теорию врожденных идей и все

⁹ Там же, с. 185.

разновидности априоризма, Гольбах и его единомышленники расчищали место для утилитаристской этики. Нужно помнить, что исторически прогрессивное и весьма плодотворное учение французских материалистов о роли среды в формировании интеллектуального и морального облика человека имело своим философским основанием материалистический сенсуализм, противостоящий идеалистическому априоризму.

Признав внешние материальные предметы источником возникновения ощущений, Гольбах прослеживает дальнейшие видоизменения последних. Ощущения, согласно Гольбаху, производят в мозгу такие новые модификации, как мысль, воображение, память, желание и т. п. Говоря о мыслительном процессе, он выделяет три состояния: ощущение, восприятие, идею. Мыслитель подчеркивает, что все эти состояния обусловлены внешним воздействием¹⁰. Пытаясь проанализировать эти три звена единого мыслительного процесса и вскрыть их особенности, Гольбах во многом подходит к ним иначе, чем Гельвеций, и учитывает критику крайнего сенсуализма, данную Дидро. Известно, что острая реакция на абстрактно-рационалистический отрыв разума от чувств и противопоставление этих двух форм познания приводили Гельвеция к другой метафизической крайности — отрицанию качественных граней между ощущением и мышлением, сведению мышления к его чувственной основе. Разорвав диалектическое единство общего и единичного, Гельвеций вслед за Локком пытался представить абстрактные понятия и суждения как простую совокупность ощущений, руководствуясь методом метафизического сведения целого к сумме частей, качественно своеобразного синтеза — к сумме составляющих его элементов.

В отличие от Гельвеция Гольбах пытается уловить качественные особенности ощущения, представления и идеи. Имея в виду изменения, которые происходят в душе под воздействием внешних предметов, Гольбах пишет: «Эти изменения, рассматриваемые сами по себе, называются *ощущениями*; когда внутренний орган замечает их или предупрежден о них, они называются *восприятиями*; когда внутренний орган относит эти изменения к производящему их предмету, они называются *идеями*»¹¹. Очевидно

¹⁰ Там же, с. 147.

¹¹ Там же.

не удовлетворенный приведенной дефиницией, Гольбах дополняет ее следующим определением: «...всякое *ощущение* представляет собой лишь сотрясение, полученное нашими органами, всякое *восприятие* представляет собой это сотрясение, распространившееся до мозга; всякая *идея* — это образ предмета, от которого происходят ощущение и восприятие»¹². Нетрудно заметить, что оба этих определения — как в отдельности, так и вместе — не раскрывают качественного своеобразия ступеней познания, не улавливают скачка при переходе от одного к другому. Таким образом, правильные поиски Гольбахом качественного своеобразия различных ступеней познания не завершились (и не могли завершиться) ощутимыми результатами. Это было обусловлено как в основном метафизическим методом исследования Гольбаха, так и низким в то время уровнем развития физиологии и психологии.

При всем своем несовершенстве теория познания Гольбаха имела большое прогрессивное значение в силу последовательной защиты им идеи адекватного отражения человеческим сознанием внешнего материального мира. По мнению Гольбаха, внешние предметы не просто вызывают идеи, но отражаются в этих идеях. Идеи суть образы внешних вещей. Отсюда вытекает, что истина есть не что иное, как соответствие идеи вещи самой вещи. «...Истина, — пишет Гольбах, — это постоянное согласие, или соответствие, с помощью опыта обнаруживаемое нашими нормально функционирующими чувствами между познаваемыми нами предметами и качествами, которые мы им приписываем. Одним словом, истина — это правильная и точная ассоциация наших идей»¹³. Соответственно заблуждение, по мнению Гольбаха, — ложная ассоциация идей, благодаря которой человек приписывает вещам качества, отсутствующие у них. Что же отличает истину от заблуждения, иллюзию от реального факта? Опыт, отвечает Гольбах.

Следует отметить, что, говоря об опыте как критерии истины, Гольбах далек от правильного и глубокого понимания опыта как общественной практики, в основе которой лежит материально-производственная деятельность народных масс. Под опытом Гольбах часто подразумевает лишь один из элементов общественной практики —

¹² Там же.

¹³ Там же, с. 162.

научный эксперимент. Нередко, говоря об опыте, Гольбах имеет в виду индивидуальный опыт личности, осознание ею результатов своей деятельности. «В каждый момент жизни, — пишет Гольбах, — человек производит опыты; каждое испытываемое им ощущение является фактом, запечатлевающим в его мозгу идею, которую память воспроизводит с большей или меньшей точностью и достоверностью. Эти факты связываются, эти идеи объединяются, и цепь их составляет *опыт и науку*»¹⁴. Вполне очевидно, что в данном определении опыт совпадает с умственной деятельностью, которая сама нуждается в критерии для обнаружения своей истинности. Но при всей неудовлетворительности этого определения оно не имеет ничего общего с идеалистическим пониманием опыта, потому что для материалиста Гольбаха сама умственная деятельность отражает внешние материальные предметы и отношения.

Теоретико-познавательные взгляды Гольбаха, как и других французских просветителей XVIII столетия, характеризуются глубоким оптимизмом, верой в могущество человеческого интеллекта. Вот почему отдельные имевшиеся в историко-философской литературе попытки приписать французским материалистам феноменалистские, агностические взгляды лишены основания. Гольбах и его единомышленники порой подчеркивали трудности познания некоторых явлений, но в своих окрашенных легким скепсисом мыслях никогда не доходили до принципиального отрицания возможности познания сущности явлений. Напротив, одной из важных исторических заслуг французского материализма XVIII века было решительное отрицание религиозной веры, мистической интуиции, алогизма и иррационализма во имя человеческого разума.

Гольбах отстаивал познаваемость мира в последовательной борьбе против рационалистического принижения роли чувственного познания. По его мнению, отдельные ощущения могут ввести человека в заблуждение, но человек всегда в состоянии проверить одно ощущение с помощью других ощущений, а также с помощью разума и опыта. Гольбах считал, что адекватное отражение действительности, начинаясь с ощущений, кончается идеями. Он постоянно настаивал на той простой и неопровержимой истине, что неадекватность, ошибочность человече-

¹⁴ Там же.

ского познания должна была бы привести человеческий род к гибели. То, что человечество успешно развивается, с точки зрения Гольбаха, — лучшее подтверждение правильности человеческого мышления, доказательство того, что, имея объективное содержание, оно дает человеку возможность правильно ориентироваться в окружающей его внешней среде.

Из единства материи и сознания Гольбах делает вывод о способности сознания постигнуть подлинную суть всех модификаций материи. Агностицизм, с точки зрения Гольбаха, является преимущественно достоянием идеализма, который разрывает сознание и материю, превращает их в принципиально разнородные начала. Идея непознаваемости мира возникает, согласно Гольбаху, из попыток познать мир, используя негодные средства и идя неправильными путями. К числу последних он относит схоластику, абстрактный рационализм, априорно-дедуктивный подход к предмету познания, в принципе исключая индуктивный метод. Совместными усилиями науки в состоянии познать самые сложные явления, которые идеалисты объявляют непостижимыми для человеческого разума. «Пусть физики, анатомы, врачи, — писал Гольбах, — объединят свои опыты и наблюдения и покажут нам, что следует думать о субстанции, которую хотели сделать непознаваемой»¹⁵.

Тот факт, что люди придерживаются различных, порой несовместимых друг с другом взглядов на одни и те же вещи, по мнению Гольбаха, отнюдь не свидетельствует о внутренне присущих интеллекту пороках. Гольбах развивает интересную мысль Гельвеция о том, что противоречия во взглядах людей обусловлены не слабостью их интеллекта, а непримиримыми противоречиями их интересов. Вслед за Гельвецием Гольбах пытается применить утилитаристские принципы к теории познания.

Все это показывает необоснованность и беспочвенность мнения о наличии агностических тенденций у Гольбаха. Напротив, для него характерна наивная вера в возможность абсолютного, окончательного, исчерпывающего познания. Метафизический в основном подход к явлениям мира и познания не давал ему возможности рассматривать открытие истины как процесс, а познание — как сложное и противоречивое восхождение от относительных

¹⁵ Там же, с. 138.

истин к истинам абсолютным. Неисторический в целом подход к познанию предопределял стремление французских материалистов, в том числе Гольбаха, к открытию вечных, абсолютных истин в политике, философии, этике и т. п.

Заканчивая краткую характеристику теоретико-познавательных взглядов Гольбаха, нельзя не отметить присущие им черты созерцательности, в той или иной степени свойственные всему домарксовскому материализму. Эта созерцательность проявилась в уже отмеченном нами непонимании роли общественной практики в теории познания. Представители домарксовского материализма рассматривали познающий субъект как существо, пассивно отражающее воздействия внешней среды. отождествляя сознание с чистой доской, на которую наносят свои знаки предметы внешнего мира, они утверждали, что познающий субъект испытывает воздействие объекта, но не оказывает на него активного обратного воздействия. Созерцательная природа теории познания представителей домарксовского материализма, включая Гольбаха, проявлялась в непонимании активности мышления, непонимании той истины, что сознание не только отражает мир, но и активно действует на объекты и преобразует их. Непонимание активности сознания выражалось в эмпирической недооценке роли абстрактного мышления. Как мы уже отметили, Гольбах, подобно Дидро, не разделял крайнего эмпиризма Гельвеция, но не мог правильно решить вопрос о единстве чувственного и логического познания, раскрыть роль верных научных абстракций в познании сущности явлений. Игнорирование активности мышления у Гольбаха и его единомышленников выражалось и в том, что они оставляли в тени вопрос о переработке данных ощущений в представления, а последних — в понятия.

И тем не менее, несмотря на исторически обусловленные недостатки теории познания метафизического материализма, и в том числе гносеологических взглядов Гольбаха, последние сыграли очень важную роль в борьбе против идеализма и религии.

Большое место в трудах Гольбаха уделено основной категории материалистической философии — материи и ее свойствам. Приближаясь к классическому философскому пониманию материи, Гольбах определил ее как объективную реальность, которая способна действовать на органы чувств и вызывать ощущения. Он писал: «...по

отношению к нам материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства»¹⁶. Это определение было в первую очередь направлено против субъективного идеализма епископа Беркли, желавшего ниспровергнуть атеистические учения и пытавшегося лишить объективного содержания понятие материи, лежащее в основе этих учений, превратив материю в комплекс ощущений, возбуждаемых в познающем субъекте богом.

Резко и принципиально отмежевавшись от идеализма в понимании материи, Гольбах переходит к определению наиболее общих физических свойств материи. К числу этих свойств он относит протяженность, подвижность, делимость, твердость, тяжесть и силу инерции. Из общих и первичных свойств Гольбах выводит другие свойства — плотность, фигуру, цвет и т. п. Следует особо отметить, что Гольбах в отличие от английских материалистов XVII века не делает вывода об объективности первичных и субъективности вторичных качеств. Все качества материи, согласно Гольбаху, существуют независимо от человеческого сознания.

По мнению Гольбаха, все существующее является конкретной формой бытия материи. Материя вечна во времени и бесконечна в пространстве. Материя никогда не возникла и никогда не перестанет существовать. Опираясь на учение Спинозы о субстанции, Гольбах, подобно Дидро и Гельвецию, рассматривает материю как свою собственную причину. Нет ничего до материи и наряду с ней. Утверждать, что материя имеет начало, — значит согласиться с абсурдным утверждением о возможности возникновения нечего из ничего.

Гольбах последовательно отстаивает мысль, согласно которой пространство и время являются формами существования материи. Он исключает возможность рассмотрения времени и пространства как субъективных категорий. Время и пространство, по его мнению, так же объективны, как и материя, формами существования которой они являются. Вслед за Декартом, рассматривая мир как движущуюся материю, Гольбах утверждает, что материя должна двигаться во времени и в пространстве. Французские материалисты несколько отошли от грубо метафизических и механистических представлений, согласно кото-

¹⁶ Там же, с. 84.

рым пространство является вместилищем материи, а время — внешней для материи «чистой» длительностью, в течение которой совершается изменение материи. Вплотную подойдя к правильному решению вопроса, они утверждали неразрывное единство материи со временем и пространством. «Я не могу, — писал Дидро, — отделить, даже в абстракции, пространство и время от существования. Значит, оба этих свойства существенно характерны для него»¹⁷. Гольбах отстаивал аналогичное понимание вопроса. Как и Дидро, он считал время и пространство общими свойствами всей материи в отличие от Гельвеция, который с узкоэмпирических позиций сводил пространство к протяженности единичных тел.

Как и другие представители французского материализма, Гольбах уделял исключительно большое внимание вопросу о единстве материи и движения. Он боролся с вековыми заблуждениями, с идеалистическим пониманием материи, согласно которому материя в отличие от породившего ее духа является косной, неподвижной массой; лишенной внутренних импульсов к развитию, изменению. Отвергая эти представления о материи, французские материалисты опирались на идеи Толанда о неразрывном единстве материи и движения и развивали их дальше. Они сделали существенный шаг вперед по сравнению со Спинозой, который не рассматривал движение как атрибут материи и считал его лишь бесконечным модусом. Гольбах рассматривал движение как способ существования материи. Он неразрывно связывал понятие материи с понятием движения. С его точки зрения, без движения нет материи, как и без материи нет движения. Движение — существенное свойство материи, такое свойство, от которого нельзя освободить материю даже в абстракции. «...Идея природы, — пишет Гольбах, — необходимым образом заключает в себе идею движения. 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. Мы скажем, что движение — это способ существования (*façon d'être*), необходимым образом вытекающий из сущности материи; что материя движется благодаря собственной энергии»¹⁸.

По мысли Гольбаха, все в мире находится в процессе

¹⁷ Дидро Д. Собр. соч., т. II, с. 342.

¹⁸ Гольбах П. А. Избранные произведения в двух томах, т. I, с. 75.

постоянного изменения и развития, возникновения и уничтожения. Распространяя на нашу планету учение о вечном движении материи, Гольбах вслед за Дидро приходил к эволюционистским взглядам, согласно которым Земля и находящиеся на ней живые организмы имеют длительную историю своего становления¹⁹. Эволюционистские взгляды Гольбах распространял также на космические явления.

Движение в понимании Гольбаха есть преимущественно механическое движение — перемещение тел в пространстве. Точнее, согласно Гольбаху, движение — это усилие, с помощью которого какое-нибудь тело изменяет или стремится изменить свое местоположение. Руководствуясь таким механистическим пониманием движения, мыслитель при объяснении разных явлений оперирует главным образом понятиями притяжения и отталкивания, уплотнения и разжижения, действия и противодействия, увеличения и уменьшения — одним словом, исходит из тех форм движения, которые не изменяют качественной характеристики вещей и вызывают лишь их количественные модификации. Говоря о всеобщих законах мира, Гольбах подразумевает под ними законы классической механики, которые, как мы уже отметили, абсолютизируются им, возводятся в ранг всеобщих философских законов. С помощью этих законов он пытается познать все явления мира, включая психические явления, общественную жизнь и т. д.²⁰

В тесной связи с механистическим пониманием движения находится учение Гольбаха о всеобщем круговороте. Изменения, происходящие в мире, по Гольбаху, представляют собой не развитие по восходящей линии, по спирали, устремленной в бесконечность, а движение по вечному кругу, «который вынуждено описывать все существующее». Отсюда нетрудно было прийти к мысли о том, что в природе не возникает ничего принципиально нового. И действительно, мы встречаем эту мысль у Гольбаха. «Строго говоря, — заявляет он, — ничто не рождается и не умирает в природе»²¹.

Общая концепция движения у Гольбаха является ме-

¹⁹ См. там же, с. 127.

²⁰ См. там же, с. 100.

²¹ Там же, с. 91.

тафизической и механистической. Достаточно вспомнить, что ни Гольбах, ни кто-нибудь другой из французских материалистов еще не был в состоянии познать противоречивую природу движения, понять его как результат борьбы внутренних противоположностей. Попытка Дидро и частично Гольбаха объяснить движение, исходя из гетерогенности материи, не привела к последовательным, осознанным диалектическим выводам.

Отмечая метафизичность и механистичность гольбаховского понимания движения, нельзя обойти молчанием тот факт, что философ развивал ряд идей, которые не укладывались уже в рамки традиционных механистических и метафизических концепций развития. Так, сводя движение в основном к пространственному перемещению, Гольбах одновременно говорил о скрытом движении, которое обусловлено действием и противодействием невидимых молекул материи. Мы знаем, что еще дальше шел Дидро, утверждавший, что перемещение тел в пространстве есть не движение, а лишь следствие последнего. С точки зрения Дидро, подлинное движение происходит внутри материи; это движение атомов и молекул, которое обуславливает процесс вечного изменения вещей. Вслед за Дидро Гольбах уделяет значительное внимание понятию «*pisus*», т. е. усилию, обнаруживаемому каким-либо телом по отношению к другому телу без пространственного перемещения. Глубокие для своего времени познания Гольбаха в области химии порой приводили его к противоречию с основной механистической концепцией движения, приближали к пониманию движения как изменения вообще, к пониманию качественного многообразия мира. При всех своих недостатках защищаемое Гольбахом учение о единстве материи и движения было заострено против религиозно-идеалистической мысли о «внешнем толчке» — боге, который приводит в движение материю.

Гольбах уделяет значительное внимание рассмотрению причинности, необходимости, случайности, свободы и других философских категорий.

Со всей последовательностью он отстаивает материалистическое понимание причинности, признавая объективность этой категории и отмежевываясь от юмистского ее истолкования. Все явления находятся в причинно-следственной зависимости. Нет причины без следствия, как и следствия без причины. «...Все связано во вселенной: последняя есть лишь необъятная цепь причин и след-

ствий, непрерывно вытекающих друг из друга»²². Учение Гольбаха об обусловленности всех явлений естественными причинами было направлено против понятия чуда, лежащего в основе религиозного мировоззрения. Это учение подрывало также одно из основных религиозно-идеалистических положений об индетерминированности человеческой воли. В самом деле, если все причинно обусловлено, а человеческая воля — один из естественных феноменов, то она тоже должна быть причинно обусловленной. «Человеческая воля, — пишет Гольбах, — испытывает воздействие извне и скрытым образом определяется внешними причинами, производящими изменения в человеке. Мы воображаем, что эта воля действует сама собой, так как не видим ни определяющей ее причины, ни способ, каким она действует, ни органа, который она приводит в действие»²³. Отрицание индетерминированности человеческой воли явилось исходным началом учения французских материалистов о единстве человека и социальной среды, об активной роли внешней среды в формировании интеллектуального и морального облика человека.

Метафизическая и механистическая ограниченность понимания причинности Гольбахом выразилась в поляризации им причины и следствия. Он хорошо понимал, конечно, что то или иное явление, будучи следствием, само выступает причиной другого явления, ведь об этом свидетельствовало все механическое движение. Но Гольбах исключал мысль о тождестве причины и следствия, взаимопереходе причины и следствия на протяжении одного и того же отрезка времени. Он не понимал диалектики взаимодействия, при котором причина не только порождает свое следствие, но и испытывает активное воздействие последнего. Порой же, когда логика вещей заставляла Гольбаха констатировать факт взаимодействия, он пытался объяснить этот факт, но оказывался в заколдованном круге. Так, он, с одной стороны, утверждал, что среда определяет духовный и моральный облик личности, а с другой — считал, что внешняя среда, форма правления, существующие законы определяются идеями законодателей. Воспринятое Гольбахом у Спинозы диалектическое учение о *causa sui*, бесспорно, вступало в противоречие с этой метафизической концепцией причинности.

²² Там же, с. 99.

²³ Там же, с. 70.

Из причинной обусловленности всех явлений, а также из того, что все причины могут действовать лишь согласно своему способу бытия или своим существенным свойствам, Гольбах выводит необходимость всех явлений. Это значит, что всякое существо в природе при данных обстоятельствах и данных его свойствах не может действовать иначе, чем оно действует. Необходимость Гольбах определяет как «постоянную и ненарушимую связь причин с их следствиями»²⁴.

Отождествляя причинную обусловленность с необходимостью, Гольбах, как и другие французские материалисты, пришел к отрицанию случайности как объективной категории. Все причинно обусловлено, все необходимо, следовательно, нет случайных явлений. Случайность есть слово, применяемое для обозначения явлений, причины которых еще не открыты. Когда-нибудь будут раскрыты причины всех без исключения явлений, и тогда, согласно Гольбаху, в природе и в мышлении не останется места для случайности. В вихре пыли, в ужаснейшей грозе, вздымающей волны, нет, по Гольбаху, ни одной молекулы пыли или воды, которая была бы расположена случайно. Точно так же «во время страшных судорог, сотрясающих иногда политические общества и часто влекущих за собой гибель какого-нибудь государства, у участников революции — как активных деятелей, так и жертв — нет ни одного действия, ни одного слова, ни одной мысли, ни одного желания, ни одной страсти, которые не были бы необходимыми, не происходили бы так, как они должны происходить, безошибочно не вызывали бы именно тех действий, какие они должны были вызвать сообразно местам, занимаемым участниками данных событий в этом духовном вихре»²⁵. Нетрудно заметить, что при подобной постановке вопроса стирались грани между существенным и несущественным, необходимым и случайным, иначе говоря, желание покончить со случайным приводило к тому, что необходимость низводилась до уровня случайности. И действительно, очень часто Гольбах превращал важнейшие исторические события в следствия незначительных, случайных причин.

Отрицание случайности, вызванное стремлением Гольбаха и его единомышленников нанести удар теологии и

²⁴ Там же, с. 99.

²⁵ Там же, с. 100.

мистике, приводило к фатализму; обоснованию которого Гольбах посвятил специальную главу в «Системе природы». Правда, фатализм Гольбаха не имеет ничего общего с провиденциализмом и основан на отрицании существования бога, но тем не менее он потенциально способен был породить мистические выводы. С полным основанием Маркс утверждал, что «история носила бы очень мистический характер, если бы «случайности» не играли никакой роли»²⁶. Мир, который воспроизводится фатализмом, является именно таким освобожденным от случайностей миром. В «Системе природы» Гольбах пытается отрицать ту истину, что фаталистический взгляд на мир неизбежно приводит к отрицанию роли сознательной и организованной деятельности людей в истории. Но эти границы, посвященные отрицанию квиетистских выводов из фатализма, являются наименее убедительными и аргументированными.

С метафизических позиций Гольбах трактует и другие категории материалистической философии. Борясь против абсолютизации сущности и ее отрыва от явлений, отвергая утверждения о непознаваемости сущности, Гольбах приходит к отождествлению сущности и явлений; исключает необходимость различения сущности и явления. Неправильное решение вопроса о необходимости и случайности, ведущее к отождествлению необходимого и не необходимого, приводит к отождествлению существенного и несущественного. Так, не отличая необходимое от случайного, существенное от видимого, причину от повода, Гольбах полагает, что незначительные физиологические изменения в организме правителя могут привести к огромным социальным потрясениям.

Неправильно решалась Гольбахом и проблема взаимоотношения формы и содержания. Борясь против аристотелевской абсолютизации формы и превращения ее в демиурга содержания, Гольбах оставлял в тени вопрос об активности формы, ее влиянии на содержание. Он рассматривал форму в качестве чего-то внешнего по отношению к содержанию и пассивного по своей природе. Метафизический подход к данной проблеме приводил его к разрыву внутренних необходимых связей между формой и содержанием, к отождествлению формы как типа связей элементов содержания с внешней формой.

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 33, с. 175.

Философские взгляды Гольбаха были органически связаны с его атеизмом; с критикой религии и духовенства. Опираясь на материалистическое положение о первичности природы и вторичности духа, Гольбах пришел к отрицанию религиозного учения о сотворении материального мира богом-духом. Принципы материалистического сенсуализма были заострены Гольбахом против идеи бога и сверхъестественного вообще. Он утверждал, что если все идеи имеют чувственное происхождение и отражают в сознании людей реально существующие вещи и явления, то идея бога, которая, по признанию самих ее защитников, является сверхчувственной и не имеет материального прообраза, просто признак воображения. Мы уже видели, какие решительные атеистические выводы вытекали из защищаемого Гольбахом учения о единстве материи и движения.

Отбросив идеалистическое учение о субстанциальном характере сознания, или духа, Гольбах утверждал, что душа возникает и умирает вместе с **телом** и, следовательно, идея бессмертия души является химерической. Тем самым он показывал фантастичность религиозного **учения** о загробном воздаянии, являющегося опорой религиозной нравственности. Утверждать, что душа после смерти тела будет продолжать существовать, чувствовать, мыслить, писал Гольбах, все равно что утверждать, будто разбитые на тысячи кусков часы смогут продолжать бить и отмечать время.

Материалистическая философия послужила той теоретической базой, основываясь на которой Гольбах со всей убедительностью опроверг доказательства бытия божьего, используемые современными ему теологами. В частности, материалистическое понимание причинности явилось философской основой критики так называемого телеологического доказательства бытия бога. Материалистическая теория отражения была использована Гольбахом для опровержения онтологического доказательства бытия бога и т. п.

Гольбах уделял много внимания вопросу о происхождении религии. Он правильно утверждал, что познать истинные причины возникновения религии — значит прознать пути освобождения человека от религиозных цепей. Мы уже видели, с какой решительностью Гольбах выступал против теории врожденных идей. Он отрицал также утверждения о врожденности религиозного чувства и

религиозных представлений. Отвергая существование бога, Гольбах, естественно, отбрасывал также утверждения о божественном происхождении религии. Как и всякие идеи, утверждал он, религиозные идеи имеют опытное происхождение. Все, что возникает в общественной жизни, порождается какими-то реальными человеческими потребностями. Возникновение религиозных фантазий, по мнению Гольбаха, обусловлено стремлением человека к самосохранению, стремлением избавиться от зла и достигнуть счастья, а также неудовлетворенностью людей условиями своей жизни.

Страх перед грозными и неведомыми силами природы порождает, по Гольбаху, представления о чудесном, сверхъестественном. Слабость и невежество предрасполагают человека к суевериям, заставляют его преклоняться перед вымышленными самим человеком сверхъестественными существами, просить их о помощи и пощаде. Глубоко неудовлетворенный условиями своей жизни, человек выдумывает рай в виде царства абсолютно удовлетворенных людских потребностей. Всемогущий бог выступает как сверхчеловек, как существо, наделенное силами и способностями тысячекратно превосходящими силы и способности обыкновенного, земного человека. Важную роль в возникновении религиозных представлений, по мнению Гольбаха, играет также сознательный обман масс жреческой кастой. Итак, невежество, страх и обман являются теми силами, которые, согласно Гольбаху, порождают и сохраняют религиозное мировоззрение, объясняющее все непонятные и угрожающие существованию человека явления сверхъестественными причинами.

Гольбах, как и другие домарксовские атеисты, видит главное средство борьбы против религии в распространении просвещения. «Такой взгляд, — писал Ленин, — недостаточно глубоко, не материалистически, а идеалистически объясняет корни религии»²⁷. Догадки Гольбаха об обусловленности возникновения религии материальными условиями жизни людей, их интересами не были развиты и обоснованы, остались догадками и потонули в общей идеалистической концепции, согласно которой на первый план выдвигались гносеологические, психологические и прочие идейные причины возникновения религии. Ограниченный условиями эпохи и уровнем развития науки, Голь-

²⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 17, с. 419.

бах, естественно, не мог подойти к религии как к одной из форм общественного сознания, обусловленной социально-экономическими отношениями. Классовая и историческая ограниченность атеизма Гольбаха выразилась также в отсутствии веры в возможность окончательного преодоления религии. «Спросят, быть может, — писал Гольбах, — можно ли рассчитывать на то, чтобы когда-нибудь вытравить из сознания целого народа его религиозные представления? Я отвечаю, что подобное предприятие кажется совершенно невозможным и не следует ставить такую цель. . . Атеизм, подобно философии и всем серьезным абстрактным наукам, не по плечу толпе и даже большинству людей»²⁸. Как показала история, уничтожение социальных корней религии, классового эксплуатации, установление социалистических отношений, открывающих неисчерпаемые возможности для народа приобщиться к науке и культуре, уже привели в ряде стран социалистического лагеря, и прежде всего в СССР, к отходу многомиллионных масс от религии. Нет сомнения, что в ходе строительства коммунистического общества в этих странах будет достигнуто полное преодоление религиозных пережитков.

При всех своих недостатках защищаемая Гольбахом теория происхождения религии была пронизана непримиримой враждой к религии, стремлением разоблачить ее научную несостоятельность и глубокую реакционность. Религия, подчеркивает Гольбах, была рождена стремлением людей к счастью, но она не только не содействовала облегчению участи человека, но и ослабляла его в борьбе за существование, за улучшение своей жизни. Обещаниями иллюзорного счастья она приучала человека пассивно приспособляться к земным цепям, к рабским условиям существования. Эта усыпляющая сущность религии, писал Гольбах, была высоко оценена всеми деспотами, которые хотели безнаказанно для себя поработать народ. С максимальной ясностью Гольбах сформулировал политическую роль религии, ее значение в угнетении народа. «Религия, — писал он, — это искусство одурманивать людей с целью отвлечь их мысли от того зла, которое причиняют им в этом мире власть имущие»²⁹.

²⁸ Гольбах П. А. Избранные произведения в двух томах, т. I, с. 658—659.

²⁹ Гольбах П. А. Священная зараза. Разоблаченное христианство. М., 1936, с. 336.

Гольбах убедительно разоблачает фантастическую и лживую религиозную мораль, ее развращающее влияние на народ, ее значение в отвлечении людей от борьбы за свое земное счастье, за освобождение из-под гнета деспотизма. В заключительной части «Системы природы» Гольбах утверждает, что преодоление религиозной нравственности — важнейшее условие, необходимое для того, чтобы внушить человеку мужество, придать ему энергию, научить уважать свои права.

В многочисленных философских и атеистических произведениях Гольбах подверг сокрушающей критике церковь и духовенство, религиозный фанатизм, выступил с блестящей защитой научного познания и свободы совести. Атеистическое наследство Гольбаха сыграло видную роль в период французской буржуазной революции 1789—1794 годов, когда началась острая борьба за разгром феодальных отношений, феодальной церкви и религиозного мировоззрения.

Изгнав из природы сверхъестественное, мистическое начало, Гольбах вслед за этим объявляет человека частью природы и полностью подчиняет его действия ее законам. Это был решительный разрыв с идеалистическими и религиозными традициями, которые всегда стремились сохранить в человеке что-нибудь несводимое к материальному миру, отстаивали трансцендентность, сверхъестественное происхождение, некую независимую от материи сущность человеческой души. Так, современник Гольбаха Иммануил Кант рассматривал человека как средоточие противоположных начал, как существо, одновременно принадлежащее к сверхчувственному, непознаваемому миру ноуменов и миру чувственного опыта, представляющему собой совокупность феноменов. Отсюда Кант заключал, что человек, принадлежа к миру явлений, подчинен строгому детерминизму, но, как носитель сверхчувственного начала, обладает свободой. Французские просветители XVIII века, и в их числе Гольбах, отвергли традиционное религиозное и идеалистическое совмещение в человеке земного и сверхчувственного начал. Они встали на путь решительного и бескомпромиссного отрицания последнего. Гольбах и его единомышленники стремились до конца очистить «человеческую природу» от всех посторонних, мистических примесей. По их глубокому убеждению, безмерные страдания человечества были обусловлены ложными принципами спиритуалистической, рели-

гнозной этики и основанной на них политикой. Вот почему французские материалисты с такой страстностью отстаивали взгляд, согласно которому человек есть часть природы и подвластен лишь законам природы. «Какими бы чудесными, скрытыми, сложными ни были как видимые, так и внутренние способы действия человеческой машины, внимательно исследуя их, мы увидим, что все действия, движения, изменения этой машины, ее различные состояния, совершающиеся с ней катастрофы постоянно регулируются законами, присущими всем существам...»³⁰

Гольбах был склонен думать, что все законы жизнедеятельности человеческого организма сводимы к законам механики. Как и другие представители домарковского материализма, Гольбах не освоил ту истину, что человек, будучи частью природы, подчинен специфическим общественным закономерностям и является продуктом общества, общественного труда. Идеалистическое понимание общественной жизни выразилось у Гольбаха и его единомышленников в том, что они начинали изучение общественных явлений с изучения изолированного индивида, его биолого-физиологических особенностей. Подмена понятия конкретно-исторического общественно-го человека понятием биологической особи должна была привести и привела представителей домарковского материализма к выводу, что сущность человека вечна и неизменна. Французские материалисты XVIII века видели свою задачу в том, чтобы, познав эту вечную и неизменную человеческую природу, создать в соответствии с нею вечные и неизменные законы управления людьми в будущем «идеальном обществе».

Пытаясь раскрыть подлинную сущность человеческой природы, Гольбах вслед за Гельвецием и другими утилитаристами приходит к выводу, что существенной особенностью человека, как и всякого живого существа, является стремление к самосохранению, к личному благу, к удовлетворению своих эгоистических интересов. В основе всех чувств, мыслей, страстей, поступков человека, утверждает Гольбах, лежит непреодолимое стремление к личному благу. «Человек, — пишет он в «Основах всеобщей морали», — никогда не теряет из вида цель самосохранения и достижения счастья. Поэтому он всегда действует

³⁰ Гольбах П. А. Избранные произведения в двух томах, т. I, с. 116.

в своих интересах»³¹. Нетрудно убедиться в том, что этот неизменный, всегда себе равный, абстрактный человек был в действительности не чем иным, как идеализированным буржуа, чувства, мысли и нормы поведения которого буржуазные идеологи воспринимали в качестве общечеловеческих.

Мы уже отметили, что защищаемые французскими просветителями XVIII века принципы утилитаризма имели в свое время исторически прогрессивный характер. Отвергая лицемерные аскетические идеалы феодально-клерикального мира, разоблачая отстаиваемые религией и идеализмом нравственные «истины», которые игнорировали человека, его земные интересы, гасили энергию людей, мешали проявлению инициативы и пытались подавить их страсти, Гольбах в числе других развивал прогрессивные традиции гуманизма эпохи Возрождения, содействовал подъему значения личности.

Следует отметить также, что вопреки многим ошибочным утверждениям французские материалисты выступали за разумный эгоизм, лелеяли мечту о создании такого общества, где личные интересы будут гармонически сочетаться с общественными интересами. Утилитаризм у Гольбаха и его друзей носит еще гуманистический характер. Так, в «Основах всеобщей морали» Гольбах, отвергая традиции религиозной морали, пытается обосновать необходимость человеколюбия, исходя из реальных, земных интересов людей. Гольбах и его единомышленники не могли, конечно, предвидеть, что буржуазное общество, идущее на смену феодальному, будет преисполнено глубоких, непримиримых противоречий, не оставит места для подлинных общественных интересов и будет способствовать развитию эгоизма и индивидуализма.

Принцип личного интереса, по мнению Гольбаха, вполне достаточен для того, чтобы объяснить общественную жизнь, не прибегая к сверхъестественным вымыслам. И действительно, попытки объяснить важнейшие исторические события исходя из реальных интересов людей, из их стремления к пользе, идейно подготавливали научные представления об общественной жизни и были несравненно более глубокими и плодотворными, чем встречающиеся у самого Гольбаха рассуждения о движении «шаль-

11

³¹ Гольбах П. А. Избранные произведения в двух томах, т. II, с. 42.

ного атома» в мозгу правителя, исходя из которого можно якобы объяснить важнейшие исторические факты.

Вслед за Гельвецием Гольбах попытался перенести принцип материалистически понятого сенсуализма на область общественных отношений. Исходя из этого принципа, французские материалисты пришли к выводу о важной роли внешней среды в формировании интеллектуального и морального облика людей. Какова социальная среда, таков и человек, его идеи, его нормы поведения. Природа, учил Гольбах, не создает людей ни добрыми, ни злыми. Они становятся таковыми в силу существующей формы правления, законов, воспитания. Отсюда следовало, что моральное усовершенствование людей требует не моральных проповедей, а уничтожения деспотизма, феодальных законов, религиозного воспитания.

Отстаивая учения о роли интересов в общественном развитии, о формирующей роли среды по отношению к человеку, французские материалисты, как мы видели, внесли важный вклад в развитие социологической мысли. Но тем не менее они не вышли за пределы идеалистического понимания истории. Как и Гельвеций, Гольбах не мог даже предположить, что материальные потребности зависят от исторически определенного способа производства. Оставаясь в пределах знаний своей эпохи, Гольбах и его единомышленники не могли выработать научные представления о классовой структуре общества и понять, что в антагонистическом обществе личные интересы людей выступают в форме классовых интересов.

Точно так же, утверждая роль социальной среды в формировании человека и человеческих идей, Гольбах и другие французские материалисты, как уже отмечалось, понимали под социальной средой не исторически обусловленный способ производства материальных благ, а в первую очередь форму политического правления. Иначе говоря, они пытались объяснить с помощью одного из элементов надстройки общества возникновение и развитие других надстроечных элементов. Но даже в пределах такого подхода французские материалисты, и в их числе Гольбах, сталкивались с упомянутой нами антиномией: с одной стороны, среда формирует личность, с другой — сама эта среда есть реализация человеческих идей. В конечном счете это противоречие решалось ими с идеалистических позиций: общественная жизнь представлялась не чем иным, как воплощением в действительность воли

и сознания законодателей. Точно так же история казалась французским материалистам хаосом событий, не связанных единой закономерностью. Свое же призвание они видели в том, чтобы открытием и реализацией мудрых законов придать истории закономерность, которой ей не хватало раньше. И все же вклад Гольбаха и его друзей в развитие передовых социологических идей был велик. Значение их как идейных предшественников материалистического понимания истории трудно переоценить.

Гольбах наряду с Гельвецием сыграл важную роль в идейной подготовке утопического социализма XIX века. Правда, Гольбах, как и Гельвеций, не разделял социалистических взглядов и считал немислимым существование общества, основанного на общественной собственности и имущественном равенстве граждан. Но защищаемые Гельвецием и Гольбахом идеи о решающей роли среды в формировании личности, о необходимости гармонического сочетания личных и общественных интересов и т. д. идейно подготовили возникновение утопического социализма XIX столетия. Не случайно, выдвигая в «Святом семействе» тезис о логической и исторической связи материализма XVIII века с утопическим социализмом XIX века, Маркс использует для обоснования своей мысли большие выписки не только из работ Гельвеция, но и из «Системы природы» Гольбаха.

Во многих произведениях Гольбах подверг острой критике феодальные отношения, деспотическую форму правления, сформулировал основные черты будущего «идеального строя» и указал пути его достижения.

Гольбах отвергал мысль о вечности каких-либо социальных институтов, в том числе и тех, которые возникли в эпоху феодализма. В «Естественной политике», как и в других произведениях Гольбаха, мы встречаемся с попыткой истолковать общественную жизнь как нечто развивающееся: «Подобно живым организмам, общества переживают кризисы, моменты безумия, конвульсий, революции, изменения форм своей жизни; они рождаются, растут, умирают, переходят от здоровья к болезни, а от болезни — к здоровью, наконец, как и все существа человеческого рода, они имеют детство, юность, зрелый возраст, дряхлость и смерть. . .»³²

!!! Законы не могут быть вечными, неоднократно повто-

³² Там же, с. 383—384.

ряет Гольбах. Они являются порождением определенных условий, которые претерпевают непрерывные изменения. Гольбах предостерегает от чрезмерной приверженности к существующим нормам социально-политической жизни, от канонизации законов, установленных предками. Он призывает преодолеть косность и рутину в общественной жизни, учесть, что самые необходимые установления рано или поздно вступают в противоречие с изменившейся действительностью.

Идея изменчивости социальных отношений и институтов тесно переплетается с мыслью, что одни и те же законы не могут быть пригодны для всех народов, поскольку последние находятся на различных ступенях общественной жизни. Управлять различными народами, руководствуясь одними и теми же законами, по Гольбаху, равноценно попытке лечить все болезни, пользуясь одними и теми же лекарствами.

Стремление построить динамическую картину мира, обосновать необходимость отказа от законов, которые никогда не имели рационального смысла или утратили его, — эти важные тенденции философии истории Гольбаха были непосредственно связаны с его антифеодальной программой.

Все творчество Гольбаха пронизано непримиримой ненавистью к феодализму. Утверждение феодальных порядков Гольбах объяснял насильственным навязыванием обществу нелепых и несправедливых законов, приносящих интересы нации в жертву своекорыстным интересам малочисленной касты привилегированных. Не будучи в состоянии постигнуть объективные, необходимые экономические предпосылки возникновения феодальной формы собственности, философ считал ее основанной лишь на завоеваниях, грабеже и насилии³³. В феодальной собственности Гольбах отказывался видеть что-нибудь правомерное и законное. Для него законна лишь та собственность, которая приобретает личным трудом (к числу такой «нравственно оправданной» собственности философ относил буржуазную форму собственности, разделяя иллюзии относительно «трудового» происхождения капитала, характерные для многих буржуазных мыслителей того времени).

Гольбах отмечал, что феодально-цеховая регламента-

³³ См. там же, с. 122, 252.

ция производства, бесчисленные феодальные повинности и тяжкие налоги лишают промышленников и коммерсантов стимулов к деятельности, разоряют крестьянское хозяйство, отнимают у страны возможность нормального экономического развития. Воспроизводя по существу положение дел во Франции второй половины XVIII века, Гольбах писал: «Мы увидим здесь плохо обработанные поля; нас ужаснет картина жизни изнуренного земледельца, которому преждевременная старость уже приготовила могилу. В этих странах слабые, исхудалые, с колыбели обреченные на нищету дети напрасно просят хлеба у изнуренной нуждой матери; жалкая хижина едва защищает здесь от холода и зноя земледельца, страдания которого усугубляет зрелище оскорбляющих его взор роскошных домов угнетателей, обладающих преимуществами власти, и богачей, нажившихся за счет его нищеты»³⁴.

Гольбах вслед за Гельвецием и Дидро становится на путь отрицания сословного деления общества, подвергает острым нападкам особые права и привилегии господствующих феодальных сословий. В «Естественной политике» имеется отдельный параграф, посвященный критике сословных преимуществ. Гольбах доказывает, что сословный дух всегда был и будет противоположен духу солидарности общества. Исключительное положение и права отдельных лиц он считает неиссякаемым источником бедствий народа, нарушением справедливости, увековечением социального неравенства. «Допускать, чтобы от закона уклонялись великие мира сего, пользоваться законом для подавления простых людей — не значит ли это заставлять презирать и ненавидеть его? Что за понятие о справедливости должны себе составить в тех странах, где дворянство, состоящее из самых богатых граждан, освобождено от уплаты налогов, в то время как бедные люди обременены ими?»³⁵

Критика феодальной системы сочеталась у Гольбаха со смелым разоблачением деспотической королевской власти. Автор «Естественной политики» отлично понимал, какую роль играла королевская власть в сохранении феодальных отношений, в уничтожении демократических свобод, в жестокой расправе с теми, кто поднимал голос протеста против отжившего социального порядка и анти-

³⁴ Там же, с. 368—369.

³⁵ Там же, с. 192—193.

народной власти. Гольбах безоговорочно отрицал абсолютную монархию. Он опровергал и осмеивал попытки обожествления личности и прав монарха. Опираясь на теорию естественного договора, Гольбах доказывал земное происхождение государственной власти, ответственность правителей перед народом. Государственная власть, писал он, возникла в силу формального или молчаливого договора, заключенного людьми для охраны их коренных интересов. Во имя осуществления этой цели общество выбирает доверенных людей, которых делает выразителями своей воли, и вручает им власть, необходимую для того, чтобы заставить выполнить ее. «Таково происхождение всякого правительства, являющегося законным лишь тогда, когда оно основывается на добровольном согласии общества. Без такого согласия правительство осуществляет лишь насилие, узурпацию, разбой»³⁶. Отсюда, как увидим ниже, Гольбах заключает, что народ имеет право свергнуть власть, которая действует в ущерб его интересам.

Итак, подобно многим другим французским просветителям, Гольбах отрицал правомерность феодального строя и абсолютной монархии. Что же являлось его социально-политическим идеалом и какие средства он считал необходимыми для его осуществления? Что подразумевал он под разумно организованным обществом, которое должно прийти на смену феодализму? В первую очередь нужно отметить, что Гольбах, как и другие французские просветители XVIII века, был далек от коммунистических идеалов, носителями которых в дореволюционной Франции выступили Мелье и несколько позднее и в другом плане Мабли и Морелли. Критика феодальной формы собственности отнюдь не означала для французских материалистов отрицания частной собственности вообще. Объективный смысл этой критики сводился к утверждению буржуазной собственности. Французские материалисты рассматривали право на обладание собственностью как неотъемлемое и священное право человека и не мыслили существование общества без частной собственности. В «Естественной политике», открыто полемизируя со сторонниками коммунистических идей, Гольбах пытается доказать вечность и неуничтожимость частной собственности, ее благотворное влияние на судьбы общества и лич-

³⁶ Там же, с. 172.

ности. Как теоретик буржуазии, он относил право на собственность к числу наиболее существенных прав человека и само возникновение гражданского общества объяснял желанием людей обеспечить право частной собственности. Только собственник, утверждал он вслед за Дидро, является истинным гражданином.

Отвергая все формы сословно-политического неравенства, утверждая, что все люди должны быть равны перед законом, Гольбах одновременно не отрицал необходимости и неизбежности имущественного неравенства. Он не разделял эгалитаристских взглядов Руссо, требовавшего перераспределения собственности и ее уравнивания. Отрицая учение Гельвеция о природном равенстве умственных способностей, Гольбах из факта различной одаренности людей, из факта наличия у них различных задатков ошибочно заключал о неизбежности социальных различий между ними. Больше того, неравенство умственных и физических способностей он считал важнейшим условием существования общества, полагая, что люди с равными способностями и задатками не нуждались бы друг в друге³⁷. В «Естественной политике» философ утверждает, что собственность имеет свою основу в человеческой природе и, поскольку природа создала людей неодинаковыми, размеры собственности должны быть у них неодинаковыми. В этих и сходных рассуждениях Гольбаха наиболее явно обнаруживается классовая природа его мировоззрения. Мысли Гольбаха о природной основе социального неравенства показывают, как далек он от научных представлений о подлинных источниках возникновения частной собственности, имущественного неравенства и классовой дифференциации. Но так же, как и Гельвеций, Гольбах страшился чрезмерного имущественного неравенства, понимал его опасность для общества. Вот почему, расходясь с физиократами, Гольбах полагал, что государство должно регулировать имущественные отношения, чтобы не допустить чрезмерного роста имущественного неравенства и поляризации граждан одного и того же общества³⁸.

Мысли Гольбаха о необходимости более равномерного распределения частной собственности между гражданами будущего общества носили явно утопический харак-

³⁷ См. там же, с. 100—101.

³⁸ См. там же, с. 519.

тер. Это был неосуществимый проект ослабления социальной поляризации, внутренне присущей всякому, и в особенности буржуазному, эксплуататорскому обществу.

Из всего сказанного нетрудно заключить, что искомым Гольбахом идеальный общественный строй был не чем иным, как идеализированным буржуазным обществом, которое давно уже складывалось и развивалось в недрах феодализма.

Остается выяснить, что понимал Гольбах под наиболее целесообразной формой политического правления. Отвергая абсолютную монархию, он отмечал ряд неоспоримых достоинств республиканского строя, но, подобно многим другим французским просветителям XVIII века, считал его осуществимым лишь в малых государствах.

Как идеолог революционной буржуазии, Гольбах, конечно, не мог разделять барски пренебрежительного отношения феодальной знати или даже верхушечных слоев буржуазии к народу. Он неоднократно констатирует, что народ — самая многочисленная часть общества, что он составляет основу нации, создает все материальные блага, своим тяжким трудом обеспечивает защиту страны от иноземного нашествия, в нем заключена вся сила общества⁵⁹. Вместе с тем Гольбах не свободен от буржуазных предубеждений по отношению к народу, когда идет речь о роли последнего в политической жизни общества, о его участии в государственном управлении. В «Естественной политике» и в других произведениях философ не скрывает своего отрицательного отношения к народоправию, к сосредоточению власти непосредственно в руках народа. Глубоко расходясь с идеологом мелкобуржуазных слоев дореволюционной Франции Руссо, Гольбах с нескрываемым чувством настороженности и опасения относится к власти, которая была бы властью самого народа.

Симпатии Гольбаха были на стороне конституционной монархии, которая, по его мнению, способна наиболее эффективно и в строгом соответствии с законами управлять обществом людей с противоречивыми интересами. Совершенно естественно, что в условиях XVIII века Гольбах должен был с большой симпатией говорить об английской конституционной монархии. Однако достаточно прозорливый мыслитель не разделял весьма положительного в целом отношения к английской форме правления Мон-

⁵⁹ См. там же, с. 243.

тескье и Вольтера. Вслед за Гельвецием, но несколько более сдержанно он указывает на теневые стороны английской конституционной монархии и на ее возможное перерождение в силу роста влияния денег и связанную с этим коррупцию. Достижимым идеалом для Франции Гольбах считал конституционную монархию во главе с просвещенным монархом.

В «Системе природы», «Естественной политике» и других произведениях Гольбах уделял большое внимание обоснованию буржуазной демократии, защите свободы слова и печати, свободы совести и т. п.

Гольбах не мог предвидеть, что идущий на смену феодализму капиталистический строй доведет до крайних пределов угнетение колониальных народов, но он достаточно точно предсказал неизбежность отпадения колоний от метрополии и превращения их в самостоятельные и независимые государства. По мнению Гольбаха, метрополия, которая ведет себя как злая мачеха, должна ожидать, что жители колоний станут для нее мятежными детьми. Размышляя о судьбах Индии, Гольбах писал: «...быть может, в один прекрасный день индийцы, самими европейцами обученные военному делу и приученные к войне, изгонят со своих берегов людей, жадность которых сделала их ненавистными для жителей Индии»⁴⁰.

С установлением разумного общественного строя Гольбах связывал свои надежды на прекращение войн между народами, считая их страшным бичом человечества. С позиций идеалистического понимания общественной жизни философ, конечно, не мог вскрыть подлинные причины войны как социального явления. Тем не менее страницы «Естественной политики», на которых резко осуждается решение споров и конфликтов между различными странами с помощью насилия, до сих пор читаются с большим интересом. Гольбах ратует за неукоснительное соблюдение международного права и верность заключенным договорам. Точно так же как в отдельно взятом обществе каждый гражданин во имя своего интереса должен соблюдать интерес другого гражданина, взаимоотношения между государствами должны строиться на основе разумного эгоизма с мудрым соблюдением интересов другого государства во имя собственного спокойствия и про-

⁴⁰ Там же, с. 423.

цветания, утверждает философ. «Война, — пишет он, — является справедливой и неизбежной только в том случае, если ее ведут, чтобы отразить нападение несправедливого захватчика, обуздать ярость какой-нибудь безумствующей нации, остановить кровожадного и жестокого грабителя, стремящегося к завоеваниям, или подавить заговор завистников-соседей»⁴¹.

Очень современно звучат предупреждения, адресованные Гольбахом государствам, которые в безумном порыве хотели бы добиться гегемонии в мире, попирая жизненные права других народов (и недооценивая силу их сопротивления). Имея в виду современную ему Англию, Гольбах писал: «Существует народ, который в приливе жадности словно задумал захватить в свои руки торговлю всего мира и стать собственником морей — план несправедливый и безумный, осуществление которого, если бы оно и было возможно, очень скоро привело бы руководствующую этим планом нацию к верной гибели»⁴².

Познакомившись с социально-политическим идеалом Гольбаха, мы смогли убедиться, что это был идеал буржуазного демократа, смело выступавшего против феодального строя. Но как представлял он себе осуществление своих заветных идей? Выбирал путь реформ или путь насильственной революции?

Внимательное изучение работ Гольбаха, как и других французских просветителей XVIII века, показывает, что они хотели бы осуществления своей социально-политической программы путем просвещения правителей и народа. Все их симпатии были на стороне мирных реформ, осуществляемых сверху. Просветители боялись революционной активности народа. Многие страницы «Естественной политики» посвящены осуждению попыток насильственного изменения существующей формы правления со стороны отдельных лиц или групп людей. Судьбы общества, неустанно повторяет философ, должны быть решены самим обществом, и притом по возможности мирными средствами. В «Естественной политике» Гольбах в отдельном параграфе доказывает «опасность волнений»⁴³.

Тем не менее идея насильственного ниспровержения тиранической формы правления Гольбахом полностью не

⁴¹ Там же, с. 459.

⁴² Там же, с. 422—423.

⁴³ Там же, с. 183—185.

исключается. Если исчерпаны все мирные средства оздоровления общества, если существующая власть в необузданном порыве угрожает существованию нации, если есть уверенность, что восстание может быть победоносным, тогда общество вправе мерами насилия вернуть утраченную свободу и должно сделать это. «Революция и революционные потрясения, конечно, являются для общества бедствиями, и потому оно может прибегать к ним только для достижения достаточно значительного, прочного и продолжительного благополучия, возмещающего временное нарушение спокойствия...»⁴⁴

Возвращаясь к поставленному нами вопросу о том, как представлял себе Гольбах осуществление разумного строя, мы можем, следовательно, ответить: не исключая насильственной революции как опасного средства избавления от феодализма и феодального абсолютизма, он рассчитывал на эволюционное и мирное развитие общества. Слова Гольбаха о том, что более совершенная политика может возникнуть только как медленно созревающий плод опыта веков и что только такая политика постепенно оздоровит человеческие учреждения, сделав людей более разумными и счастливыми⁴⁵, выражают его подлинные желания. Субъективно ни Гольбах, ни его единомышленники не были революционерами, хотя объективно их учения играли весьма революционную роль, идейно подготовив французскую буржуазную революцию 1789—1794 годов. Идея, изложенные в «Системе природы» и «Естественной политике», содействовали формированию важнейших лозунгов этой революции.

В течение двух столетий Гольбах вызывал и вызывает к себе чувство непримиримой ненависти со стороны всех ретроградов и реакционеров, со стороны всех поборников идеализма, мистики, человеконенавистничества. Тем более дорог он тем, кто борется за науку, научное мировоззрение, за подлинные гуманистические принципы, за общественный прогресс.

⁴⁴ Там же, с. 158—159.

⁴⁵ См. там же, с. 86.



Вольней

Один из видных мыслителей периода французской буржуазной революции конца XVIII века и последовавших за ней господства Наполеона и реставрации династии Бурбонов, Константин Франсуа Буажире (Шасбёф), известный под псевдонимом Вольней, сыграл заметную роль в развитии атеистического мировоззрения. Опираясь на творчество предреволюционных философов-просветителей Гельвеция, Дидро, Гольбаха, он в ряде вопросов развил их критику религии и церкви, выдвинул дополнительные аргументы в защиту атеизма, в новых исторических условиях боролся за дальнейшее развитие научного познания. Этого было вполне достаточно, чтобы не только вызвать к себе ненависть феодально-клерикальных кругов, но и испытать весьма сдержанное отношение со стороны тех буржуазных деятелей, которые осознали, насколько пришедшая к власти буржуазия нуждается в религии и церкви для укрепления своего классового господства. Как правило, буржуазная

историография отмечала заслуги Вольнея в области истории, лингвистики, востоковедения, но замалчивала его роль и значение в критике религиозно-идеалистического мышления.

Вольней родился в 1757 году в Кране в семье судейского чиновника. В 1774 году, после окончания коллежа, он переехал в Париж для изучения медицины, но больше увлекался философией, историей, исследованием древних и восточных языков. Еще в студенческие годы он написал серьезную работу о хронологии Геродота. Талантливым молодым ученым заинтересовался Гольбах и ввел его в салон вдовы Гельвеция. Таким образом Вольней получил доступ в один из умственных центров Парижа, где встречались виднейшие оппозиционные по отношению к феодальному строю и абсолютной монархии философы, историки, писатели, политические деятели.

Франция была накануне буржуазной революции, которая в своем поступательном движении покончила с феодализмом, абсолютной монархией, правами и привилегиями церкви и открыла широкие просторы для развития прогрессивного для той эпохи капиталистического строя. Обреченные на гибель защитники феодализма с помощью королевской власти прибегали к репрессиям, чтобы отстоять существование феодальных порядков, искоренить «опасные» идеи, подавить народные волнения. Но репрессии приводили к обратным результатам: росла ненависть к сословному неравенству, к феодальным формам эксплуатации, к идеям и учениям, которые были призваны именем бога оправдывать вопиющую социальную несправедливость, безмерные страдания большинства нации.

Вольней формировался как ученый и мыслитель в этой предгрозовой обстановке, когда идеологи передовой буржуазии в основном осуществили переоценку всех феодально-религиозных «ценностей». Уже были опубликованы многие работы Монтескье, Вольтера, Ламетри, Гельвеция, Дидро, Гольбаха, Руссо и других просветителей. Вольней имел возможность пользоваться выдающимся литературным памятником эпохи — знаменитой французской «Энциклопедией», где, хотя и с вынужденными предосторожностями и оговорками, были воспроизведены взгляды передовых мыслителей на все суще-

ственные вопросы, волновавшие французское общество незадолго до падения старого порядка.

Желая глубоко изучить историю древних народов, Вольней в 1783 году выехал в Египет и Сирию. Как сообщает Адольф Босанж, биограф Вольнея, последний восемь месяцев жил среди друзей в монастыре в горах Ливана и изучал арабский язык, без которого не мог бы осуществить свои исследования. Уже из бесед с монахами Вольней составил представление о нравах местного населения, об образе политического правления, о взаимоотношениях между людьми. «Здесь, как и в Европе, он видел лишь деспотизм, присвоение народных средств; здесь, как и в Европе, он видел небольшое число привилегированных лиц, которые нагло захватывали плоды тяжкого труда большинства народа...»¹ Три года Вольней общался с арабскими племенами, изучал их нравы и обычаи. Воспитанный в гуманистических традициях просветителей, он был проникнут глубоким сочувствием к этим племенам и пользовался симпатией многих их представителей.

Вернувшись на родину, Вольней в 1787 году издал «Путешествие Вольнея в Сирию и Египет», восторженно принятое в научном мире. Екатерина II, которая выдавала себя за покровительницу наук и искусств, не замедлила наградить Вольнея медалью. Несколько лет спустя в знак протеста против враждебной деятельности царской России по отношению к новой Франции Вольней демонстративно вернул Екатерине эту медаль.

Незадолго до начала французской буржуазной революции 1789—1794 годов Вольней был назначен главным управляющим земледелием и торговлей на Корсике. Революция втянула Вольнея в водоворот важнейших политических событий. Он был избран депутатом в Генеральные штаты от «третьего сословия» города Анжу. Не оставляя научных занятий, Вольней принимал довольно активное участие в революционных преобразованиях Франции. В Учредительном собрании он выступал как враг дворянства и духовенства, настаивал на ограничении власти короля.

Сохранились данные, показывающие, каким убежденным противником войн был Вольней. Так, в своем выступлении 16 мая 1790 года он настойчиво и убедительно

¹ Oeuvres complètes de V.-F. Volney, t. 1. Paris, 1821, p. VII.

требовал лишить короля права объявлять войну. Вольней заявлял, что войны, затеваемые королевской властью, оплачиваются кровью народов. Он был автором проекта декрета Национального собрания, где провозглашалось братское содружество всех народов, исключение войны как средства решения споров между государствами. В этом проекте имелись знаменательные слова: «Французский народ отныне отказывается вести какую бы то ни было войну, которая преследует цель расширения французской территории». В работе «Руины, или Размышления о расцвете и упадке империи» (1791) Вольней выражает уверенность, что со временем между народами установятся отношения доверия и дружбы, «а это приведет к отказу от варварского обычая вести войны и заставит их, подчинившись необходимости, встать на путь мирного решения своих споров»².

В Национальном собрании Вольней не отличался большой радикальностью в постановке и решении ряда важнейших экономических и политических вопросов. При всем своем отрицательном отношении к королевской власти и к личности Людовика XVI он оказался в числе тех, кто был против казни короля. Политическая умеренность сказывалась у Вольнея в понимании путей и темпов уничтожения феодальных отношений, в оценке роли революционной деятельности народных масс, в боязни углубления революции. Не случайно в период якобинской диктатуры Вольней за свои критические выступления подвергся тюремному заключению. Переворот 9 термидора вернул ему свободу. Вскоре он был избран профессором Нормальной школы — нового центра научной мысли Франции.

В 1795 году Вольней предпринял поездку в Америку, увлеченный непомерно раздутыми рассказами об «абсолютной» демократии, якобы царившей там. Покидая Францию, он был склонен противопоставить своей бурлящей событиями родине спокойную Америку с утвердившимися, как он полагал, демократическими порядками, строгой справедливостью и законностью. Но его ожидало глубокое разочарование. Известный химик Пристли, в прошлом умеренный материалист, а ко времени приезда Вольнея в Америку ставший одним из руководителей секты квакеров, обрушился в памфлете «По по-

² Вольней. Избранные атеистические произведения. М., 1962, с. 87.

воду развития неверия» на автора «Руин», в весьма резких выражениях осуждая его атеистические взгляды. Pamфлет Пристли создал для Вольнея невыносимую обстановку. Совершенно безосновательно обвиненный кроме того, в шпионаже в пользу Франции, Вольней был вынужден покинуть Америку.

В 1799 году, после переворота, совершенного Бонапартом, Вольней был предложен пост министра внутренних дел, от которого он отказался. Вообще отношения между двумя этими деятелями сложились довольно интересно. Вольней познакомился с Бонапартом на Корсике в 1792 году, когда тот был еще скромным артиллерийским офицером. Несколько лет спустя Вольней отговаривал Наполеона от поездки в Турцию, где тот хотел сделать военную карьеру. Историки утверждают, что Вольней использовал свои связи, чтобы рекомендовать Наполеона Баррасу. Придя к власти, Наполеон попытался отблагодарить Вольнея: последний был назначен членом Сената, удостоился графского титула и т. д. Однако Вольней сохранил свои республиканские идеалы, неприязнь к личной диктатуре, к заигрыванию с религией и церковью, к захватническим войнам. Этого было достаточно, чтобы вызвать раздражение Наполеона. Вынужденный оставить политику, Вольней целиком посвятил себя науке.

Он был свидетелем падения наполеоновского режима и реставрации Бурбонов. На коронавание Людовика XVIII он ответил резким атеистическим и антимонархическим памфлетом «История Самуила». Умер Вольней в 1820 году.

Продолжая дело французских просветителей XVIII века уже в условиях буржуазной революции, Вольней атакует феодализм, сословное деление общества, феодальные формы собственности и эксплуатации. Он выступает против абсолютизма и ратует за принципы буржуазной демократии, за буржуазно понятое свободу, равенство и справедливость. Мыслитель восторженно приветствует революцию, отмечая ее значение для расшатывания феодально-монархической системы в других странах. Устами Духа руин Вольней провозглашает: «Да, мой слух уже улавливает доносящийся сюда издалека глухой шум. Это — требование свободы, провозглашаемой на берегах далекой реки, отголосок которой слышен и на древнем материке. При этих возгласах тай-

ный ропот против угнетения поднимается из недр великого народа. Вся нация охвачена спасительным волнением, народ бьет тревогу по поводу своего тяжелого положения. Он спрашивает, чем он является и чем он должен быть. Изумленный своей слабостью и нищетой, он ищет средств и путей осуществления своих прав, обсуждает поведение своих властителей. Пройдет еще день, день размышлений... и родится великое движение несметного множества людей, наступит новый век! Это будет век, который вызовет изумление и восторг простого человека, век неожиданностей и ужаса для тиранов, век освобождения для великого народа и надежд для всего человечества!»³

Вольней, конечно, далек от политического радикализма якобинцев. Его позиция ближе к жирондизму. Даже в «Руинах», наиболее революционном по духу произведении, он рассматривает деление общества на богатых и бедных как нечто само собой разумеющееся. Бедняки, по Вольнею, должны сопротивляться соблазну, не зариться на чужое добро. Правда, он одновременно советует богачам умерить жажду наживы, необузданное корыстолюбие.

«Идеальное общество», о котором вслед за Гельвецием, Гольбахом и другими мечтает Вольней, — это общество, освобожденное от феодальных пут, от абсолютизма, общество буржуазное, где имущественное неравенство — по искреннему, но утопическому желанию философа — не должно заходить слишком далеко и нарушать гармонические взаимоотношения людей. Вольней полагал также, что с исчезновением феодализма исчезнут неравенство между народами, порабощение одного народа, одной расы другими народами, другой расой. Он со всей убежденностью доказывал равенство рас и народов, их одинаковые права на независимость и самоуправление. В «Руинах» мы находим гневные выпады против порабощения отсталых наций великими державами. Имея в виду угнетающие нации, Вольней писал: «...эти народы, называющие себя цивилизованными, — разве не они вот уже в течение трех столетий творят несправедливость во всех концах нашей планеты? Разве не они под предлогом развития торговли опустошили Индию? Разве не они истребили население Африки, при-

³ Там же, с. 88.

вели к обезлюдению новый материк и еще и в настоящее время держат Африку в состоянии самого варварского порабощения?»⁴ Вольней, конечно, не мог предвидеть, что господствующая буржуазия доведет до крайних пределов не только угнетение человека человеком, но и порабощение слаборазвитых народов.

Очень большое место в творчестве Вольнея занимает критика религии и церкви, выступавших фанатичными защитниками феодальной реакции.

В литературном наследии Вольнея нет специальных трудов, посвященных разработке проблем материалистической философии — этой основы научного атеизма. Однако он, целиком опираясь на принципы школы Дидро, исходит из первичности материи, тела и вторичности мышления, сознания. Во всех сферах бытия Вольней ищет материальное начало, которое обуславливает возникновение и развитие психических и, более широко, моральных явлений. Интеллектуальное развитие человека он ставит в прямую связь с воздействием внешней материальной среды. «...Впечатления, — пишет он, — которые человек получал от каждого предмета, пробуждали его способности, постепенно развивали его рассудок, силу его мышления; он начал приобретать знания, медленно, шаг за шагом выходя из состояния полного невежества»⁵.

Вольней настаивает на том, чтобы из области познания были исключены всякие вымышленные сверхчувственные предметы, которые прямо или косвенно не способны воздействовать на органы чувств человека. По Вольнею, следует провести резкую линию, отграничивающую вещи, которые могут быть проверены человеком, от вещей, которые можно признать существующими лишь по велению слепой веры. Он требует отделить нерушимой преградой мир фантастических существ от реального мира.

Воспроизводя сильные и слабые стороны сенсуализма французских материалистов XVIII века, Вольней провозглашает истиной соответствие наших ощущений качествам вне нас существующих вещей. «...Всякий раз, — пишет философ, — когда вы воспринимаете предметы такими, каковы они в действительности, вы дости-

⁴ Там же, с. 90.

⁵ Там же, с. 49.

гаете согласия друг с другом и с самим собой. Вот сходство между вашими восприятиями и способом существования предметов и есть то, что составляет для вас истину»⁶.

Бесспорно, сенсуализм, защищаемый Вольнеем, как и всякий сенсуализм, логически несколько принижает роль теоретического мышления, понятий и научных абстракций. Но бесспорно также, что сенсуализм Вольнея заострен против идеализма и схоластики, против мистического и иррационального. Важно подчеркнуть, что, считая ощущение первой ступенью познания, Вольней во всех своих научных трудах был далек от мысли ограничить познание сферой чувственного знания.

Мыслитель признавал не только первичность материального мира, но и возможность его познания. В «Руинах» мы читаем следующие восторженные слова в честь человека и его интеллекта: «Человек — творец! Воздаю тебе хвалу и дань уважения! Ты измерил пространство небес, вычислил массу звезд, обуздал бороздящую тучи молнию, укротил моря и грозы, подчинил себе стихии»⁷.

Теоретико-познавательные вопросы не занимают сколько-нибудь значительного места в работах Вольнея. Как и Гельвеций, он был увлечен задачей рационального объяснения человеческой истории, выяснением реальных причин, которые обусловили возвышение и падение государств, возникновение, развитие и гибель тех или иных социальных институтов и явлений. Свое призвание в этой области Вольней видит в том, чтобы, продолжая дело просветителей-материалистов, создать новую, анти-теологическую концепцию философии истории. В «Руинах» он считает своим долгом ответить на вопросы: что способствует возвышению или падению империй, какими причинами порождаются процветание и несчастья народов, на каких принципах должны быть основаны мир и счастье людей?

Вольней стремится показать, что в истории, как и в природе, действуют лишь естественные силы. Здесь нет места ни року, ни слепой судьбе, ни божественному провидению. Какими бы таинственными, загадочными и иррациональными ни казались те или иные исторические события, явления, они все же поддаются строго при-

⁶ Там же, с. 196—197.

⁷ Там же, с. 49.

чинному объяснению, ибо подготовлены всем ходом предшествующего развития. «Чудовищные происшествия, на которые жалуется человек, вовсе не являются причудами божества. Тьма невежества, в которой заблудился человеческий разум, вовсе не является затмением божьим. Источник общественных бедствий находится не на небесах, — он здесь, на земле, рядом с человеком. Этот источник не скрыт в лоне божества, — он в самом человеке и заключен в его сердце»⁸.

Человек, утверждает Вольней, как и весь мир, частью которого он является, подвластен естественным законам. Эти законы действуют со строгой последовательностью и правильностью, приводя к одним и тем же последствиям. Эти законы, представляющие собой источник благ и бедствий человека, «вовсе не начертаны где-то далеко на звездах и не скрыты в таинственных правилах религий, а внутренне присущи природе земных существ»⁹.

Изгоняя идею бога из истории, Вольней обращается к «природе человека», к той сумме казавшихся мыслителю вечными и неизменными качеств человеческой души, которые, как он считал, способны объяснить исторические события. Идя по этому пути, Вольней, как и Гельвеций, останавливает свое внимание на принципе себялюбия. В основе всех мыслей и действий людей, утверждает Вольней, лежит стремление к удовлетворению личного интереса. Все действия людей, войны, перевороты и другие общественные явления имеют своей причиной чувство эгоизма, желание приобрести богатства, власть, удовлетворить неутомимое честолюбие. Человек наделен чувством отвращения ко всем вещам, которые могут быть источником неприятных ощущений. Напротив, он тянется ко всему, что может доставить ему удовольствие, радость, счастье.

Любовью человека к самому себе Вольней объясняет возникновение общества, его совершенствование, а также противоречивое развитие через кровавую борьбу племен, народов, наций, сословий. Задолго до историков времен Реставрации Вольней, вслед за Гельвецием указал на такое постоянное явление, как борьба сословий, порожденная материальными интересами, но объяснял эту борьбу все тем же чувством себялюбия.

⁸ Там же, с. 39.

⁹ Там же, с. 46.

«Не довольствуясь благами,— писал Вольней, — которые давали им земля и их мастерство в труде, люди стали с жадностью накапливать предметы потребления, покушаясь на то, чем владели их ближние. Сильный человек поднялся против слабого, чтобы насильственно завладеть плодами его труда. Слабый призвал на помощь другого слабого, чтобы оказывать сопротивление насилию. Тогда сильные сказали друг другу: «Зачем нам утруждать себя производством предметов потребления, которые находятся в руках слабых? Объединимся между собой и ограбим их. Они будут выполнять для нас утомительную работу, а мы будем наслаждаться, не трудясь».

«И сильные объединились, чтобы угнетать, а слабые — чтобы сопротивляться. Люди стали мучить друг друга, и на земле установился всеобщий губительный раздор...»¹⁰

Легко заметить наивный, донаучный характер представлений Вольнея о происхождении классов и классовой борьбы. Но нельзя отрицать враждебное теологии и спиритуализму направление его мысли, его стремление истолковать такое существенное явление классово-антагонистического общества, как борьба классов, с помощью естественных аргументов. В условиях XVIII века это было все же шагом к научному познанию общественной жизни.

Опираясь на наследие дореволюционных просветителей, Вольней отвергает вымыслы о божественном происхождении государственной власти, законов, привилегий господствующих феодальных сословий. Источник власти одной части общества над другой — не веление мифического бога, а результат все того же эгоизма, утратившего всякую разумную меру, всякую связь с общим интересом.

У Вольнея еще не могло быть научных представлений об экономических основах возникновения классов, классового неравенства и эксплуатации. Но он отбрасывает теологические версии происхождения неравенства и порабощения большинства граждан незначительным числом тунеядцев. Возникновение социального неравенства он объясняет чисто политическими актами, насилием, обманом невежественных людей и т. п.

¹⁰ Там же, с. 51—52.

Государство, созданное для удовлетворения интересов всех, утверждает Вольней, со временем стало достоянием самых алчных, жестоких, деспотичных членов общества, орудием для удовлетворения их узкоэгоистических интересов. Мысли Вольнея о происхождении государства в свете современной науки наивны, но они были направлены против феодально-клерикальных учений о божественном происхождении государства и содействовали росту антимонархического движения.

Общий вывод из «Руин» Вольнея сводится к тому, что вопреки утверждениям религиозных учений в общественной жизни невозможно усмотреть и следа божественного разума, божественной воли. Если бы история человечества являлась осуществлением предначертаний разумного, всемогущего и милосердного бога, то она не была бы столь хаотичной и жестокой. Нескончаемые войны, руины некогда цветущих городов и империй — всего этого более чем достаточно, чтобы отказаться от идеи бога. Таким образом, смутная и противоречивая идея бога опровергается не только законами природы, но и реальной картиной человеческой истории. Отвергая бога, Вольней, однако, вовсе не исключает закономерность, необходимость развития общества.

Вольней выразил глубокую веру в восходящее развитие человечества. Он указывает на огромный путь, проделанный человечеством от наиболее примитивных форм социальной жизни к современному Вольнею европейскому обществу. Совершенствуются не только отдельные индивиды, указывает философ, но и общество в целом. Нет деградации ни человека, ни человеческого общества. Чтобы доказать наличие этой мнимой деградации, пришлось бы опровергнуть свидетельства фактов и здравого смысла. Социальный прогресс Вольней видит в смягчении нравов, росте культуры и просвещения, гуманности, в обмене материальными и духовными ценностями между народами, росте свободы личности и т. п. Достигнутый уровень просвещения философ считает основанием для дальнейшего продвижения к высшим формам человеческого общежития.

В истолковании исторического прогресса Вольней, хотя и далек от материалистического понимания проблемы, тем не менее со всей решительностью отвергает ссылки на сверхъестественные начала, на принципы телеологизма, имманентную цель и т. п. Социальный

прогресс он объясняет все тем же чувством эгоизма. «...Человека, — пишет Вольней, — с такой же непреодолимой силой влечет к счастью, с какой огонь стремится вверх, камень падает, повинувшись закону тяжести, или вода принимает один уровень»¹¹. Человек становится разумным и добрым, ибо это соответствует его правильно понятым интересам.

Дальнейший исторический прогресс Вольней обуславливает гармоническим сочетанием личных и общественных интересов. По его представлению, люди все больше начинают понимать, что крайний эгоизм, вступающий в противоречие с интересами других людей, рано или поздно терпит поражение. Во имя собственных интересов люди должны стать гуманными. Сочетание личных и общественных интересов Вольней по примеру Гельвеция связывает с наличием разумного законодательства, несовместимого с законами феодального общества.

Говоря о последующем естественном прогрессе общественной жизни, Вольней наивно полагает, что строй общественной жизни, идущий на смену феодализму, несет упразднение социальных конфликтов, войн. В действительности капитализм привел к новому обострению всех социальных противоречий, породил войны куда более страшные, чем все предыдущие. Вольней, как и другие буржуазные просветители, не в состоянии был понять, что сохранение частной собственности исключает строй свободы, равенства, справедливости.

Основная заслуга Вольнея в истории атеистической мысли выразилась в попытке освободить представления об обществе от религиозных вымыслов. Временами Вольней оперирует аргументами деистов. Так, рассуждения Духа руин пронизаны ссылками на деистического бога. Мы знаем, что в рассматриваемую эпоху деизм был вежливым способом изгнания идеи бога из реальной жизни. Тем не менее следует указать, что рассуждения, которые ведутся от имени самого автора, свободны даже от этой деистической ограниченности.

Вольней подверг острой критике религиозное мировоззрение, религиозную нравственность, реакционную, человеконенавистническую роль духовенства, его попытки разжечь фанатизм, подавить революционный порыв масс к новым, более прогрессивным формам жизни.

¹¹ Там же, с. 85.

Вслед за французскими материалистами Вольней доказывает, что религия — не просто ложное, антинаучное мировоззрение, она приспособлена к тому, чтобы оправдывать права и привилегии господствующих феодальных сословий, примирять народные массы с их жалкой участью, отнимать у них веру в собственные силы, в возможность счастья на Земле.

В «Руинах» Вольней не только прославил французскую революцию как начало новой эры в истории человечества, но и в ярких красках обрисовал вражду феодального духовенства к революции, показал священников и религию как силы, враждебные интересам восставших народных масс. Характерна в «Руинах» сцена встречи людей из народа с аристократами и духовенством. Вся защита аристократами своих прав оказалась блестяще опровергнутой. Для них осталось только одно спасение — запугать народ именем бога и религии. На арену выступили священники, и между ними и народом завязался такой разговор:

Священники. Дорогие братья! Дети наши!.. Господь бог повелел нам управлять вами.

Н а р о д. Докажите нам небесное происхождение вашей власти.

Священники. Вы должны иметь веру, разум обманывает вас.

Н а р о д. Разве вы правите нами не размышляя?

Священники. Господь желает мира среди людей. Поэтому религия предписывает послушание.

Н а р о д. Сохранение мира предполагает осуществление справедливости. Чтобы быть послушным, человек должен быть убежден, что выполняет этим свой долг.

С в я щ е н н и к и. Человек рождается здесь, на земле, только для того, чтобы страдать.

Н а р о д. Покажите нам пример.

Священники. Уж не думаете ли вы жить без бога и королей?

Н а р о д. Мы хотим жить без угнетателей¹².

Обращаясь к идеологам христианства, Вольней заявляет: «Ваша столь хваленая заповедь — если тебя ударили по одной щеке, подставь другую — не только противоречит всем нормальным человеческим чувствам, но противна вообще всякой идее справедливости. Она

¹² Там же, с. 96.

придает смелости злодеям, так как обещает им безнаказанность. Она унижает добрых людей, обрекая их на рабство. Она предает мир бесчинствам и тирании...»¹³

Тонко и остроумно Вольней вскрывает стремление религиозных систем обосновать необходимость безропотного повиновения бедняков богачам, бесправных рабов — своим властителям. Религия «объясняет» и оправдывает все, что в интересах правителей. Словами утешения, сочувствия, сострадания она проникает в сознание подавленного, униженного, чтобы внутренне смирить его, убить в нем волю к сопротивлению, к защите своих законных прав.

Обобщая многовековой опыт истории, Вольней со всей прямотой и отчетливостью формулирует социально-политическую роль религии в защите интересов привилегированных классов. «Религия, — пишет он, — цель которой — затуманивать рассудок, стала служить средством политического господства над простыми легковверными людьми. При этом властью завладевали либо люди, которые сами были легковверны и являлись жертвами своих собственных бредовых выдумок, либо люди отчаянные и полные энергии, ставившие перед собой властолюбивые цели»¹⁴.

Особое место в атеизме Вольней занимает разоблачение религиозной нетерпимости, попыток духовенства натравить друг против друга людей различной веры.

Вольней изображает собрание народов, созданное для того, чтобы добиться их братского содружества во всем мире. Всеми восторженно принимается выступление представителя революционной Франции. Но вот появляются богословы различных религий и нарушают достигнутое было единство. Каждый из священников расхваливает свою религию и чернит другие. Всех охватывает крайнее возбуждение. Собрание грозит превратиться в арену ссор и столкновений людей против различных вероисповеданий. Тогда вновь выступает представитель Франции. Он призывает защитника каждой религии доказать истинность своей веры.

Начинается диспут. Первым говорит мусульманин. Он заявляет, что мусульманская вера наилучшая, ибо она дана в откровении самим богом. Со всех сторон

¹³ Там же, с. 188.

¹⁴ Там же, с. 173.

слышны возгласы представителей других религий о том, что и их вера дана богом. «Наше вероучение, — продолжает мусульманин, — доказано многочисленными фактами, множеством чудес, воскрешением мертвых, иссушением потоков, перемещением гор и т. д.». Но этим нельзя никого удивить. «И у нас то же самое, — закричали все остальные, — у нас тоже совершенно множество чудес». И каждый рассказывает самые невероятные происшествия. Среди мусульман возникает раскол. Они не в состоянии договориться между собой.

Диспут продолжается. Потерпевший поражение мусульманин тем не менее остроумно и умело разоблачает христианство, показывает нелепости, которым верят христиане. Христиане, как и мусульмане, делятся на многочисленные секты и толки. Среди них нет согласия. Католики, кальвинисты, лютеране и т. п. — все по-своему понимают учение Христа.

Нет ничего удивительного в том, что Вольней уделил особое внимание критике христианства, которое выступило одним из ярых врагов французской революции 1789—1794 годов, собирало все свои силы, чтобы вернуть утраченные позиции, реставрировать феодальный строй и абсолютную королевскую власть.

Вот на арене представитель христианского богословия. В руках у него Библия. Он начинает с рассказа о том, как бог, проведя целую вечность без дела, вздумал из ничего сотворить мир. Вольней в сатирическом духе перечисляет главные деяния этого почитаемого христианами бога. В его делах нет ни логики, ни последовательности, ни элементарного разума. Вот он, бог-отец, творит первых людей, помещает их в рай, но из-за одного съеденного запретного плода изгоняет и проклинает своих любимцев. Он знает все, что было, что есть и что будет, но тем не менее ошибается на каждом шагу. В его воле было удержать людей от греха, но он этого не сделал, предоставив себе возможность безжалостно их покарать, а потом послал своего единственного сына, чтобы искупить своей смертью грехи людей¹⁵. Вольней не упускает случая показать несуразность, противоречивость рас-

¹⁵ В другой связи, разоблачая нелогичность религиозных представлений о боге и его действиях, Вольней отмечает, что люди перенесли на творца свойственные им самим непоследовательность и противоречивость в мыслях и поступках.

сказов о рождении, жизни и смерти Христа. Выдавшие виды мистики, проповедники абсурда и те временами отказываются разобраться в совершенно неожиданных, умопомрачительных утверждениях христианского богословия.

Представитель ислама заявляет: «Если вы отвергли наше учение, как утверждающее невероятные вещи, можете ли вы признать христианское учение? Разве оно не противоречит еще больше здравому смыслу и справедливости? Нематериальный бессмертный бог становится человеком! Он имеет сына того же возраста, как и он сам! Этот богочеловек превращается в хлеб, который вкушают и переваривают в желудках люди!»¹⁶

Введенные из терпения христианские богословы желают заменить аргументы логики «огненными аргументами». Они предлагают совершить «акт веры» над нечестивцами, т. е. сжечь их во славу Божию. В момент, когда они разжигают костер, один из участников диспута говорит им: «Так вот она, ваша христианская кротость и нравственность добрых дел, которой вы перед нами только что похвалялись! Так вот в чем состоит ваше евангельское милосердие, борющееся против неверия в бога одной только добротой и отвечающее на оскорбления одним только терпением?! Лицемеры!»¹⁷

Вольней идет дальше и доказывает, что большинство догм, религиозных сказаний, которые выдаются за специфически христианские, существовали задолго до возникновения христианства. Установление преемственной связи между христианством и религиозными учениями, которые третируются отцами церкви как «языческие», «идолопоклоннические», «варварские» и т. п., срывает с христианства фальшивый ореол святости, боговдохновенности и т. п.

Подробно рассматривая вопрос об историчности Христа, Вольней доказывает, что мифический образ Христа уходит своими корнями в предшествовавшие восточные культы непорочно зачатых, умирающих и воскресающих богов. Как мы уже отметили, Вольтер, Дидро и другие передовые мыслители высказывали сомнения в существовании Христа. Никто из современников Христа, подчеркивал Дидро, ничего не знал о нем. В «Беседе с аб-

¹⁶ Вольней. Избранные атеистические произведения, с. 124.

¹⁷ Там же, с. 126.

батов Бартелеми» Дидро утверждал, что многие христианские догмы, обряды, праздники, даже черты образа Христа взяты из более ранних религий.

Вольней развил аргументацию, направленную против историчности Христа, и привел доказательства неоригинальности христианской мифологии. В «Руинах», в описании религиозного диспута, он прибегает к остроумному приему. Когда представитель буддизма говорит о рождении, деяниях и смерти Будды, христианские богословы, потрясенные сходством рассказов о Будде и Христе, прерывают оратора и заявляют, что буддизм есть извращенное христианство, что Будде приписывают качества, сходные с качествами Христа. Но этот выпад был легко отбит ссылкой на то, что буддизм возник задолго до христианства. Устами ламы Вольней заявляет, что христианские евангелия являются не чем иным, как книгами персидских митраистов и сирийских ессеев.

Конечно, всякая религия является фантастическим отражением специфических условий жизни людей и, следовательно, не может быть просто выведена из другой религии в порядке филиации идей. Поэтому к тенденции Вольнея чрезмерно сблизить, отождествить в существенных частях христианство с предыдущими религиями следует проявить необходимую осторожность. Но вместе с тем его стремление найти преемственные связи христианства с дохристианскими учениями, вполне научно оправданное, наносило чувствительный удар по христианской апологетике.

Вольней требует подлинных доказательств существования Христа. Устами все того же ламы он говорит: «Докажите нам наглядно его существование памятниками той исторической эпохи, на которую вы ссылаетесь. Что касается нас, то, основываясь на отсутствии каких бы то ни было достоверных свидетельств, мы решительно отрицаем его существование»¹⁸. История молчит о Христе. О нем говорят люди, которые отделены от времени возникновения христианства веками. Эти люди пытаются доказать существование Христа ссылками на евангелия, которые полны противоречий и при внимательном чтении способны лишь укрепить сомнение в его существовании.

Рассматривая книгу Вольнея, мы особо подчеркнули

¹⁸ Там же, с. 134.

его критику христианства. Но произведение французского мыслителя заострено против всех без исключения религиозных учений. Кто хочет жить в мире с разумом, логикой, фактами, должен отказаться от религиозного мышления — таков вывод Вольнея. Он заставляет ламу произнести следующие обобщающие диспут слова: «Все эти богословские вероучения... представляют собой просто фантазии. Все рассказы о природе богов, об их деяниях, об их жизни только аллегории, мифологические эмблемы, в форму которых облечены сложные по замыслу нравственные идеи и то, что нам известно о деятельности природы, об игре ее стихий и движении звезд»¹⁹. Вольней высказывает здесь верную мысль, что религия в извращенной, фантастической форме отражает реальные явления природы и социальной жизни, назревшие политические и нравственные идеи. Искажая подлинную картину действительности, религия мешает ее рациональному познанию.

Таким образом, диспут между церковниками различных вероисповеданий оборачивается против религии вообще. Вольней устами самих церковников беспощадно осмеивает основы всех религий, их противоречивый и нелепый характер, доказывает их несовместимость с наукой.

В соответствии с традициями французского атеизма XVIII века Вольней уделил большое внимание вопросу о происхождении религии. Он отлично понимал, что разработка научной теории происхождения религии есть верный путь ее разоблачения. Задача состоит в том, чтобы найти естественные, земные корни религиозного мировоззрения, развенчать все варианты богословского вымысла о боговдохновенности религиозных представлений, врожденности религиозного чувства. Человек сам создал в своем воображении образ бога. Это старое, неопровержимое исходное атеистическое положение Вольней подкрепляет достижениями научного познания своей эпохи. «...Не бог создал человека по своему образу и подобию, — пишет он, — а человек создал образ бога по своему подобию. Человек вложил в него свой разум, приписал ему свои склонности, наделил его своими суждениями...»²⁰

¹⁹ Там же, с. 135.

²⁰ Там же, с. 72.

В «Руинах» Вольней прослеживает различные этапы развития религии, от примитивного олицетворения сил природы до сложного, противоречивого образа христианского бога. В свете современной науки о религии в схеме эволюции религиозных представлений, предложенной Вольнеем, много наивного. Но правильным является его стремление объяснить возникновение религиозных представлений процессом развития условий жизни человека и его духовного мира. В конечном счете, пишет Вольней, божество превратилось в отвлеченное существо, в схоластическую субстанцию, лишенную формы, тела и личности. «Но напрасно пытаются отнять чувственный облик у божества в этом его последнем превращении. С него нельзя стереть неизгладимый отпечаток его происхождения. Все его атрибуты заимствованы либо из физических свойств вселенной, каковы, например, бесконечность, вечность, неделимость, либо из нравственных чувств человека, каковы, например, доброта, справедливость, величие и т. д.»²¹.

Вместе с тем Вольней делает попытку рассмотреть религию в ее становлении. При этом наряду с Дюпюи он одним из первых исходит из принципа, что так называемые вечные и неизменные религиозные истины — продукт длительного исторического развития. «Священные законы», утверждает Вольней, суть продукты временных обстоятельств, условий места и влияний. Они развиваются один из другого, в генеалогическом порядке, заимствуют друг у друга основные идеи. Руководствуясь историко-сравнительным методом, Вольней устанавливает преемственную связь между различными религиозными учениями. Эта общность в религиозных взглядах обусловлена общностью условий жизни народов.

Как и дореволюционные просветители, Вольней, говоря о происхождении религии, не в состоянии отказаться от идеалистического толкования этого вопроса. Он апеллирует к чувству страха, к невежеству, обману, чтобы объяснить возникновение и развитие религиозных верований. Но внимательное изучение трудов Вольнея показывает, что он не удовлетворен подобными объяснениями и ищет более глубоких причин существования религиозного мировоззрения. Опираясь на теорию формирующей

²¹ Там же, с. 172.

роли социальной среды по отношению к человеку, Вольней пытается найти корни религии в этой среде.

Подобно своим предшественникам — Дидро, Гельвецию, Гольбаху, Вольней понимает социальную среду идеалистически, полагая ее основанием не совокупность производительных сил и соответствующих им производственных отношений, а в первую очередь политическую форму правления, которая определяет форму хозяйствования, нравственность и т. п. Нетрудно увидеть, насколько велика разница между просветительским и диалектико-материалистическим, марксистским пониманием социальной среды. Но даже ограниченное, идеалистическое толкование этой среды как направляющей силы развития индивидов было в то время значительным шагом в сторону более глубокого осмысления законов общественного развития. В «Руинах» Вольней мы находим немало мыслей, не получивших научного подтверждения. Но следует подчеркнуть главное — стремление философа искать причины возникновения и развития религиозных представлений в социальной среде, хотя бы и неправильно понятой. «Когда же, — пишет Вольней, — в общественной жизни были введены сложные обычаи и церемонии, религиозный культ, *равняясь по реальной жизни* (курсив наш. — Х. М.), завел такие же обряды»²².

Признавая исключительную роль социальных условий в формировании религиозного мировоззрения, Вольней одновременно придавал огромное значение воздействию картины физического мира на происхождение и развитие религиозных иллюзий. Вольней и в данном случае хотел покончить с идеей боговдохновенности религии. «Итак, представления о боге и религии, — пишет он, — как и все другие представления, имеют своим источником физические предметы и возникают в сознании человека в результате испытанных им ощущений. Эти представления обусловлены его потребностями, обстоятельствами его жизни, зависят от степени развития человеческого познания»²³.

Вместе с Дюпюи Вольней выдвинул так называемую астральную теорию происхождения религии, согласно которой большое место в религиозном мировоззрении занимает мистификация звездного неба. По Вольнею,

²² Там же, с. 147.

²³ Там же, с. 144.

мысль о существовании многих богов возникла в человеческом сознании на основе наблюдений за движением небесных светил. Говоря об астральном культе, философ замечает, что он «также был следствием познания человеком физического мира. Кроме того, его возникновение было связано с обстоятельствами перехода людей от первобытного к общественному состоянию, а именно с ростом их потребностей и с первыми ступенями научного познания, которое явилось существенной составной частью процесса формирования общества»²⁴.

Астральная теория не представляет ныне научного интереса. Но и она была направлена против религии и содержала много правильных мыслей о связи религиозных верований с условиями жизни людей, с формами хозяйственной деятельности. Сам интерес людей к звездному небу Вольней объясняет их материальными потребностями. На определенной стадии развития хозяйства обработка земли, пишет мыслитель, могла осуществляться лишь при условии наблюдения небесных явлений.

Вольней пошел значительно дальше многих своих предшественников, указав, что развитие религиозных представлений обусловлено страхом людей не только перед силами природы, но и перед своими угнетателями. Говоря о порабощении народных масс кучкой тунеядцев, Вольней писал: «При таком режиме безнадежное отчаяние охватило народы. К случайным несчастьям, приносимым людям грозными явлениями природы, присоединились страшные общественные бедствия, и обезумевшие, потерявшие голову люди приписали их высшим скрытым силам. И подобно тому как народ имел тиранов на земле, он предположил, что на небе также существуют тираны. Эти суеверия еще больше отягчали несчастья народов»²⁵.

По Вольнею, природа вложила в сердце человека неисчерпаемую надежду. Однако человек видел, что надежды на счастье на земле обманывают его. Руководимый сладостной иллюзией, он создал в воображении другой мир, где вдали от тиранов сможет вернуть себе свои права. Но, увлеченный воображаемым миром, человек стал безразличен к реальному миру. Ради химери-

²⁴ Там же, с. 146.

²⁵ Там же, с. 66—67.

ческих надежд он не проявлял рвения в борьбе за свои интересы, в результате жизнь его становилась все невыносимее.

Вскоре после того как Вольней высказал эти мысли, французская буржуазия укрепила свои классовые позиции и, стремясь увековечить свое господство, начала заигрывать с религией, а затем превратила ее в средство оправдания буржуазной собственности и эксплуатации. Послереволюционная буржуазная интеллигенция утрачивала если не антиклерикализм, то во всяком случае свой атеистический пафос. В идейной жизни Франции «идеологи» в лице Кабаниса, Гара, Дестю де Трасси и других свертывали борьбу против религии и идеализма, шли на уступки поповщине. Вольней впоследствии также принадлежал к «идеологам». Правда, мы не можем указать ни одной работы, где он отказался бы от материалистических и атеистических убеждений, но после «Руин» он не написал ни одного труда, который дышал бы такой ненавистью к религии и церкви. Не отрицая значения «Истории Самуила» в истории атеистической мысли, мы, однако, не можем ставить ее по идейному радикализму в один ряд с «Руинами». Позже Вольней вовсе перестал писать работы, направленные против религии. Этим он, бесспорно, отдавал дань времени.

Сказанное не может умалить значения того, что было сделано Вольнеем для критики религии в годы революции. Он был в числе тех, кто пытался выйти за пределы чисто просветительской трактовки вопросов о происхождении и исчезновении религии, кто пытался связать религиозные представления с условиями жизни людей.



Марешаль

Философ, видный публицист и общественный деятель периода французской буржуазной революции 1789—1794 годов, Сильвен Марешаль занимает своеобразное место в истории философской и общественно-политической мысли Франции конца XVIII — начала XIX в. Продолжая традиции Жана Мелье, он попытался связать материалистическую философию с принципами утопического коммунизма. Убежденный сторонник дореволюционного французского материализма, позже он пришел в лагерь революционного бабувизма, стал одним из выдающихся его теоретиков и пропагандистов. Как накануне и в годы революции, так и после нее Марешаль вел активную борьбу против религии и религиозных организаций. Он известен как выдающийся воинствующий атеист своего времени.

Всего этого было более чем достаточно, чтобы Марешаль вызвал к себе лютую ненависть реакционных кругов. И действительно, его имя долго было мишенью яр-

стных нападков со стороны феодально-клерикальных и реакционных буржуазных писателей. Еще при жизни философа, в 1802 году, по случаю выхода его «Словаря древних и новых атеистов» Де Лиль де Саль выпустил большую книгу, в которой «опровергал» материалистические и атеистические взгляды Марешаля ссылаясь на тексты... Священного писания. Де Лиль де Саль пытался запугать «порядочную публику» призраком санкюлотства и террора. С выходом «Словаря», писал он, «все друзья гражданского мира почувствовали себя на миг возвращенными в царство презренной анархии времен Анаксагора Шометта и «Отца Дюшена»¹. Дамирон и другие противники материализма и атеизма приложили много усилий, чтобы представить Марешаля в самом невыгодном свете². Даже в тех скупых строках, которые уделялись Марешалю в энциклопедических и биографических словарях, противники философа вопреки элементарной объективности всячески чернили его память. Так в «Biographie Universelle» Марешаль назван «одним из самых наглых софистов XVIII в.»³.

Время не смягчило острую ненависть реакционеров к человеку, осмелившемуся выступить против бога и частной собственности. В 1936 году в Париже вышла книга А. Фюзи, посвященная опровержению взглядов Марешаля. Характерно, что если более ранние критики Марешаля направляли удар преимущественно на его материалистические и атеистические воззрения, то Фюзи главным образом «опровергал» коммунистические идеалы философа.

Литература, сообщающая более или менее достоверные сведения о Марешале, незначительна. Здесь в первую очередь нужно назвать воспоминания приятельницы Марешаля — Гаскон Дюфур, помещенные в качестве предисловия к работе философа «О добродетели», и предисловие его друга, известного астронома Лаланда, к первому изданию «Словаря». К сожалению, и Дюфур, и Лаланд дают очень мало сведений о деятельности Марешаля в период французской революции и совершен-

¹ Mémoire en faveur de Dieu. Par J. de L'Isle de Sales. Paris, 1802, p. 245.

² Damiro*n* P. Mémoire sur Naigeon et accessoirement sur Sylvain Maréchal et Delaland. Paris, 1857.

³ Biographie Universelle (Michaud), t. XXVI, p. 517.

но обходят вопрос о его участии в бабувистском движении. Несколько страниц о социальных взглядах Марешаля можно найти в работе Лихтенберже⁴ и в других книгах по истории бабувизма.

В 1950 году в Париже вышла посвященная Марешалю монография Домманже, содержащая огромный фактический материал о жизни и деятельности философа. Некоторые утверждения Домманже являются, на наш взгляд, сомнительными или неверными, но это не лишает его книгу в целом значительной познавательной ценности. Сравнительно недавно появилось новое издание книги Домманже⁵.

Сильвен Марешаль родился в Париже в 1750 году в семье торговца. Вопреки желанию отца, предназначавшего сына к коммерческой деятельности, последний, окончив среднюю школу, работал в известной парижской библиотеке Мазарини. Здесь он приобрел ту исключительную эрудицию, которая поражала всех, кто его знал. Марешаль писал, что должность библиотекаря, столь незначительная в глазах многих, принесла ему громадную пользу, ибо дала возможность сличить «великую книгу природы с лучшими книгами, созданными человеческим умом»⁶.

Литературная деятельность Марешаля начинается в 1770 году изданием сборника пасторалей («*Bergeries*»), слабых в художественном отношении, воспевающих природу и пастушескую жизнь, полных рассуждений об абстрактном добре и добродетели. В этом сборнике королевский цензор не нашел ничего, что могло бы препятствовать его опубликованию.

Вслед за первой книгой Марешаль издает сборник стихотворений⁷, написанных в подражание древнегреческому лирику Анакреонту. Характеризуя этот период своего творчества, Марешаль писал: «Желаете знать, какова моя жизнь? Если бы историк взялся описать ее, труд его не был бы объемистым. Моя наука и моя си-

⁴ *Lichtenberger A. Le socialisme et la Révolution française.* Paris, 1899.

⁵ *Dommanget Maurice.* Sylvain Maréchal. L'égalitaire «L'homme sans Dieu». Sa vie, son œuvre. Paris, 1980.

⁶ *Livre échappé au deluge, ou Psaumes nouvellement découverts.* Paris, 1784, p. VII.

⁷ *Le temple de l'hymen, dédié à l'amour (1771); Essais de poésies légères, suivies d'un songe (1775); Chansons anacréontiques du Berger Sylvain. Bibliothèque des amants, odes érotiques (1771) и др.*

стема, мои проекты и мои желания, мои наиболее значительные деяния и успехи могли бы быть выражены двумя словами: он любил»⁸. Стихи Марешаля, написанные в духе анакреонтической лирики, были лишены сколько-нибудь заметной социальной значимости. Поэт избегал социальных и политических вопросов, проявлял лояльность к существующим порядкам и даже не смог удержаться от соблазна посвятить свои стихотворения королеве Марии-Антуанетте.

Надо, однако, указать, что уже в ранний период творчества Марешаль воспеваает простых людей из народа, которые являются для него носителями чистых нравов, правды и справедливости. Достоин упоминания и тот факт, что ранние произведения Марешаля уже свободны от религиозно-мистических настроений, обнаруживают его индифферентизм к религии. Защищаемые им абстрактно-гуманистические моральные максимы не опираются на религию, хотя, если внимательно приглядеться, нетрудно заметить, что заключенная в них проповедь абстрактного человеколюбия немногим отличается от евангельской нагорной проповеди.

Однако такой чуткий и сострадательный к бедствиям народа человек, как Марешаль, не мог долго довольствоваться сочинением безобидных од и пастушеских элегий в период, когда с огромной силой нарастали классовые противоречия и социальный барометр предвещал бурю. Феодално-абсолютистский строй, обреченный на гибель всем ходом исторического развития, делал лихорадочные усилия продлить свое существование. Власти в страхе сжигали одну «опасную» книгу за другой. Тюрьмы наполнялись врагами феодального порядка. Королевское правительство стремилось суровыми репрессиями подавить революционные силы. Но все было тщетно. Феодализм превратился в реакционную социально-политическую систему, которая задерживала дальнейшее развитие промышленности и торговли, лишала миллионы людей стимулов к труду. Мысли выдающихся идеологов различных слоев дореволюционной французской буржуазии — Мелье, Вольтера, Дидро, Гельвеция, Гольбаха, Руссо и многих других вдохновляли на борьбу широкие массы.

⁸ *Maréchal S. Chansons. et poèmes. anacréontiques. Paris, 1777,* р. 47—48.

Это мощное идейное движение не могло рано или поздно не увлечь и Марешаля, выходца из оппозиционного третьего сословия, страстно мечтавшего о счастье человека, об утверждении «золотого века» свободы и справедливых отношений между людьми. Марешаль ищет контакта с оппозиционными кругами, устанавливает личные связи с рядом выдающихся в будущем деятелей революции, например Демуленом и Дантоном.

Глубокие социальные противоречия эпохи начинают привлекать внимание молодого поэта. Восторгаясь горами, долинами и реками, он не может уже пройти мимо разящего контраста между величественной природой и жалкой жизнью людей. Идеализированная в стихах Марешаля пастушеская жизнь не имела ничего общего с реальной французской деревней, о которой Руссо писал: «Истощенные лошади, издыхающие под ударами; жалкие крестьяне, изнуренные голодом, надломленные усталостью и одетые в лохмотья; развалившаяся деревушка — все это представляет глазу печальное зрелище». В этих условиях лира Анакреонта была глухим, незвучным инструментом. Марешаль откладывает ее в сторону, чтобы действовать новым оружием.

К концу 70-х годов начинается новый период в творчестве Марешаля. Он испытывает сильнейшее влияние Руссо, наиболее решительного врага социального неравенства и деспотизма, теоретика народоправия и эгалитаризма. Под влиянием руссоистских идей Марешаль дает клятву отдать свои силы освобождению народа от нищеты и несправедливости. Теперь его волнуют новые мысли и чувства. Он выступает с разоблачением деспотизма, прославляет народовластие, ратует за свободу и равенство граждан. Он стремится превратить свою позицию в средство достижения этих заветных целей. Марешаль пишет: «Лучше разбить свою лиру, чем посвятить ее честолюбию и низкой лести. Пусть твоя лира, твоя музыка никогда не станет соучастницей тирании и не пытается украсить цветами цепи, которые куются тираном для твоих сограждан. Пусть любовь к родине и истине, как священный огонь в глубине твоего сердца, вечно вдохновляет и воспаляет тебя»⁹. Оскверняя свою лиру, пишет Марешаль, он сумел бы добиться покровитель-

⁹ Le livre de tous les ages, ou le Pibrac moderne. Paris, 1779, p. 189—190.

ства богачей, но предпочитает тернистый путь борьбы за правду и добродетель. На смерть автора «Общественного договора» Марешаль в 1779 году откликается прочувствованным некрологом в стихах. Он оплакивает Руссо как верного друга угнетенного человечества. Руссо для него — знамя свободы. Имея в виду Руссо, Марешаль восклицает: «Народ, он посвятил тебе свое жгучее красноречие. Его перо ответило за тебя богачам и вельможам»¹⁰.

В работе «Книга для всех возрастов, или современный Пибрак» (*Le livre de tous les ages, ou le Pibrac moderne*), написанной в руссоистском духе, Марешаль бичует деспотизм и аристократию: «Не ищите достоинств в среде привилегированных. Они могут оказаться в этой среде лишь по недоразумению или случайности»¹¹. Богатство и роскошь, заявляет Марешаль, находятся в руках тех, кто не работает; народ — источник всех благ, и, однако, он лишен всего. «Что станет с этими бесплодными дворянами, — многозначительно спрашивает он, — если народ, который кормит господ, откажется предоставить в их распоряжение свои трудолюбивые, созидательные руки?»¹² Он защищает идею уничтожения абсолютизма, ограничения королевской власти. Король, согласно Марешалю, должен быть подчинен законам страны: «Тот, кто царствует, должен быть рабом национального кодекса. Он должен дать отрубить свою голову, если таково требование закона».

Через два года в известной своей работе «Фрагменты моральной поэмы о боге» (*Fragment d'un poëme morale sur Dieu, 1781*) Марешаль уже вплотную подошел к республиканской идее, открыто провозглашал и отстаивал право народа на революцию, на свержение монархического строя. Он обращался к королям: «Ваши права священны до тех пор, пока счастлив народ. Вы получаете свои права не от бога, а от народа. . . Ваши подданные в момент отчаяния могут занести свои руки на ваши священные головы, завладеть короной и вернуть себе свои права». Поэт-мыслитель как бы предвидел 1793 год: «Придет, придет тот день когда вы, монархи, без свиты, без побрякушек предстанете перед трибуналом законов и народы станут судить своих королей».

¹⁰ *Le tombeau de J.-J. Rousseau*. Paris, 1779, p. 4.

¹¹ *Le livre de tous les ages, ou le Pibrac moderne*, p. 8.

¹² Там же, с. 48.

В анонимной работе «Книга, уцелевшая от потопа» (*Le livre écharpe au deluge*), написанной в 1784 году, Марешаль заявляет, что все сыны матери-природы рождены равными и свободными и преспокойно могут обойтись даже без добрых царей¹³. Он отвергает иллюзии о просвещенных монархах: «...никогда цари не смогут сделать людям, себе подобным, столько добра, чтобы заставить их забыть о том, что все между собою равны...»¹⁴

Таким образом, Марешаль принадлежал к числу тех одиночек в среде просветителей и политических деятелей, которые еще до революции отстаивали республиканские идеи. Напомним, что даже Робеспьер и Марат пришли к идее республики лишь в процессе самой революции.

Уже на данном этапе своего развития Марешаль в отличие от многих просветителей XVIII века не ограничивается нападками на двор и аристократию. Он выступает против крупной буржуазии, «бесстыдных богачей», «аристократов без фамильных гербов», которые живут за счет чужого труда. Мыслитель бичует власть золота: «Есть один бог, для которого все возможно. Его редкие добродетели признаются всеми смертными. От скипетра до пастушеского посоха — все и всюду славят этого бога, являющегося отцом всех богов. Он имеет также своих мучеников и совершает чудеса. Одно его присутствие заставляет его пророков то молчать, то говорить. Тот, кто соприкасается с его алтарем, излечивается от всех своих недугов; наделенный его милостями перестает быть порочным. Наиболее любимые его фавориты могут без зазрения совести делать все. Этот бог не имел ни одного неверующего в него. Все неустанно славят это божество. Добродетель, таланты и даже красота получают свою силу от него. Без него они мало что собой представляют. Он первопричина всего сущего! Без него человек еще и теперь был бы ничем... На колени, смертные! Этот бог — золото»¹⁵.

Мечта о социальном строе, при котором нет богатых и бедных, угнетателей и угнетенных, а единственной

¹³ См. *Марешаль С.* Избранные атеистические произведения. М., 1958, с. 85.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Fragment d'un poëme moral sur Dieu.* Paris, 1781, p. 28.

властью является власть отца над семейством, в более или менее отчетливой форме пронизывают начиная с 1777 года почти все работы Марешаля. Он утверждает, что такое идеальное человеческое общество уже существовало в прошлом. Это был «золотой век», воспетый античными поэтами. Задача заключается в том, чтобы вновь к нему вернуться.

Наиболее резко высказался Марешаль против социального неравенства накануне революции, в 1783 году, в работе «Первые уроки старшему сыну короля, преподанные кандидатом в депутаты будущих Генеральных штатов» (*Premières leçons du fils aîné d'un roi par un Député, presomptif aux futurs Etats généraux*).

Работа эта была написана после того, как королевский двор, стремясь предотвратить катастрофу, решил созвать Генеральные штаты. «Хаос, — пишет Марешаль, — который якобы предшествовал творению земли, ничто по сравнению с хаосом, который господствует ныне на поверхности земного шара, и ад, которым мне угрожают, не может быть хуже, чем жизнь, которую ведут в обществе свободные и равные люди, являющиеся в действительности на три четверти рабами и на одну четверть господами»¹⁶.

Еще до революции Марешаль, говоря о равенстве, вкладывал в это понятие более радикальное содержание, чем это делали многие из якобинцев 1793—1794 годов. Опережая вождя «бешеных» Жака Ру¹⁷, Марешаль утверждал, что при наличии в обществе богатых и бедных, сытых и голодных свобода может стать лишь формальным понятием. «Нас трое против одного, нашим намерением является восстановление на земле тех порядков, которые некогда существовали, т. е. наиболее совершенного и наиболее законного равенства... Сделаем землю общим достоянием всего населения. Если найдется среди нас человек, который имеет два рта и четыре руки, было бы совершенно справедливо давать ему двойную порцию еды; но если все мы созданы по одно-

¹⁶ *Premières leçons du fils aîné d'un roi...* Bruxelles, 1789, p. 97.

¹⁷ Имеется в виду известное выступление 29 июня 1793 года на заседании Парижской коммуны, где Ру заявил: «Какая это свобода, если один класс людей может заставить голодать другого? Какое это равенство, если богачи посредством своей монополии пользуются правом распоряжаться жизнью и смертью себе подобных?»

му образцу, то давайте делить пирог поровну, и пусть каждый приложит руки к тесту...»¹⁸

Марешаль понимал, что его идеал социального равенства, уничтожение паразитического существования одних людей за счет других, превращение земли в общее достояние всего народа не могут быть осуществлены в современную ему эпоху. «Все то, — восклицал Марешаль, — что я пишу по этому вопросу (о социальном равенстве. — Х. М.), является не более как сказкой в данное время, но я утверждаю, что в будущем оно станет действительностью»¹⁹.

Как же мыслил Марешаль уничтожение социального неравенства? Ставил ли он вопрос об уничтожении частной собственности?

Внимательное изучение работ Марешаля показывает, что, продолжая оставаться на позициях руссоистского эгалитаризма, он не поднимал вопроса об уничтожении частной собственности. Напротив, право на собственность мыслитель рассматривал как «священное право» и считал его основой общественных законов. «Уважайте, — писал он, — хижину, где бедняк живет свободно. Никогда не нападайте на право собственности. Священная даже для королей, она поддерживает равновесие законов общества»²⁰.

Задача, по мнению Марешаля, заключается в том, чтобы заново перераспределить собственность (в первую очередь земельную) и сделать людей владельцами равных благ. Но нельзя забывать, что мелкобуржуазное понимание равенства, столь реакционное в наше время, накануне французской буржуазной революции было требованием наиболее передовых, радикальных слоев французского общества. «Идея равенства мелких производителей, — писал В. И. Ленин, — реакционна, как попытка искать позади, а не впереди, решения задач социалистической революции. Пролетариат несет с собой не социализм равенства мелких хозяев, а социализм крупного обобществленного производства. Но та же идея равенства есть самое полное, последовательное и решительное выражение буржуазно-демократических задач»²¹.

¹⁸ Premières leçons du fils aîné d'un roi... , p. 34—35.

¹⁹ Там же, с. 35.

²⁰ Le livre de tous les ages, ou le Pibrac moderne, p. 9.

²¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 15, с. 225—226.

Заканчивая изложение предреволюционных социально-политических взглядов Марешала, следует отметить, что ортодоксальным руссоистом он не был. Бесспорно, что в социально-политических вопросах он следовал за Руссо. Но между учителем и учеником имелось и существенное расхождение. Руссо — идеалист и сторонник деистической религии. Марешаль же еще до революции сторонник материалистической философии и воинствующий атеист. Сочетание социально-политической концепции Руссо с материалистической и атеистической философией является отличительной особенностью мировоззрения Марешала. Эта особенность делает фигуру Марешала оригинальной и в своем роде единственной среди видных деятелей французского Просвещения.

Французская буржуазная революция 1789 года не явилась для Марешала неожиданным событием. Он ждал революции, предвидел ее, боролся за ее победу. Он восторженно приветствовал наступление «царства разума», но очень скоро понял, что пришедшая к власти крупная буржуазия меньше всего заинтересована в возврате к «золотому веку», к установлению подлинной свободы, равенства и братства.

С первого же дня переворота Марешаль оказался в рядах наиболее радикальных революционных элементов. В январе 1790 года Марешаль издавал газету «*Top-neau de Diogène, ou les révolutions de clergé*», которая после 33-го номера была закрыта. В сентябре того же года, после смерти Лустало, он стал фактическим редактором одной из самых влиятельных демократических газет эпохи французской революции — «*Révolutions de Paris*». Ее издателем и официальным редактором был Жак Прюдом — человек совершенно бесцветный и тщеславный, не разрешавший сотрудникам, в том числе и Марешалю, подписывать свои статьи. А именно многочисленные статьи последнего, помещенные в «*Révolutions de Paris*», создавали славу газете, завоевывали ей авторитет в глазах читателей, оказывали большое влияние на ход политических событий.

Из номера в номер Марешаль нападал на половинчатую политику Национального собрания. Он отлично понимал, что заседавшие в Национальном собрании представители крупной буржуазии боятся дальнейшего углубления революции, революционной инициативы народных масс, что они пытаются отстранить массы от вмешатель-

ства в политическую жизнь. Разоблачая антинародную политику Национального собрания, Марешаль стремился содействовать росту классового самосознания эксплуатируемых, внушить им бодрость и веру в свои силы. Обращаясь к крестьянам, он писал: «Революция не может совершиться без вас, без вашего сочувствия...»²²

С начала 1791 года республиканец Марешаль открыто отстаивает мысль о необходимости новой революции, которая должна не на словах, а на деле осуществить принципы свободы и равенства, упразднить монархическое правление. «Граждане, — пишет он в «*Révolutions de Paris*», — нам необходима вторая революция. Мы не обойдемся без новой революции; первая уже позабыта, и мы имели до сих пор лишь предвкушение свободы. Свобода ускользнет от нас, если мы ее не закрепим. Нужно сдерживать и разбивать уже не духовенство и аристократию; на Людовика XVI и его министров должны мы перенести наш преобразующий взор»²³.

Новая революция не должна ограничиться упразднением королевской власти, ее основная задача заключается в том, чтобы обеспечить фактическое равенство людей, перераспределить собственность, сделать всех одинаково счастливыми и зажиточными — эту мысль Марешаль отстаивает в ряде статей. «Бедняки, — заявляет он, — совершили революцию, но они не извлекли из нее выгоды, так как и после 14 июля 1789 года они находятся почти в таком же положении, как и до 14 июля»²⁴.

Наиболее ярко социально-политические взгляды Марешаля в начальный период революции изложены в его работе «Природа на трибуне Национальной ассамблеи» (*Dame Nature à la barre de l'Assemblée Nationale*), изданной в 1791 году. Устами Природы Марешаль говорит депутатам Национального собрания: «Вы упразднили некоторые отвратительные и возмутительные различия, которые существовали между людьми. Вы осмелились провозгласить людей свободными и равными. Среди 25 миллионов людей, смелыми представителями которых вы являетесь, я вижу изменения разве лишь в одеяниях. Их нравы остались прежними, никакого улучшения в их общественном поведении, в их частной жиз-

²² *Марешаль С.* Избранные атеистические произведения, с. 101.

²³ *Révolutions de Paris*, 1791, N 8.

²⁴ *Révolutions de Paris*, 1791, N 82.

ни. Как и прежде, я вижу две совершенно различные касты — бедных и богатых. Как и прежде, несмотря на торжественную Декларацию прав человека, я вижу везде господ и слуг. Глухая стена отделяет тех, которые имеют много, от тех, которые имеют недостаточно. Лишь когда исчезнет это оскорбительное и прискорбное деление, я поверю в ваши прекрасные декреты и в действительность ваших усилий»²⁵.

Природа указывает на необходимость упразднения паразитических каст дворянства и духовенства, перераспределения всех благ среди семейств пропорционально количеству их членов. «Я не люблю королей, — заявляет Природа, — но еще меньше люблю богачей. Неравенство собственности еще более противно, чем неравенство сословное». Далее следует призыв к новой революции. «Я утверждаю, — говорит Природа, — что революция еще не совершена»²⁶.

В рассматриваемый период взгляды Марешаля не носят еще коммунистического характера. Он требует не упразднения частной собственности, а лишь ее уравнивания. Но и эти мысли являлись настолько мятежными, что Марешаль был вынужден скрыть авторство «*Dame Nature*», а на страницах «*Révolutions de Paris*» прикрывать свою позицию рассуждениями о недопустимости насильственной борьбы за аграрный закон, о бескровной революции и т. д.

После 10 августа 1792 года, когда была свергнута королевская власть и во Франции установился республиканский строй, Марешаль оказался в рядах левых якобинцев. По своим социально-политическим взглядам он был близок к группе «бешеных» и полностью симпатизировал антирелигиозной политике Парижской коммуны, с руководителями которой — Шометтом и Эбером — был в дружеских отношениях²⁷. Как якобинец, он боролся против жирондистского федерализма, отстаивал введение максимума и был безоговорочным сторонником казни Людовика XVI. Падение жирондистов он приветствовал как необходимое условие дальнейшего углубления революции.

²⁵ *Maréchal* S. *Dame Nature* à la barre de l'Assemblée National. — *Révolutions de Paris*, 1791, N 9.

²⁶ Там же.

²⁷ Шометту посвящен вышедший в 1793 году сборник атеистических стихотворений Марешаля «Бог и священники».

В период решительных схваток Французской республики с коалиционными силами интервентов Марешаль развил кипучую деятельность революционного публициста. Он писал статьи, полные энтузиазма и оптимизма, призывал защитников родины к бдительности и беспощадному уничтожению внешних и внутренних врагов революционной Франции. Помимо журналистской деятельности Марешаль в период якобинской диктатуры успешно занимался и иной литературной работой. Его следует считать одним из основоположников французской революционной драматургии. Марешалю принадлежит ряд революционных пьес, среди которых особой популярностью пользовалась пьеса «Последнее решение королей» (*Le jugement dernier des rois*), где пропагандировалась идея мировой революции и братского объединения народов.

Важно выяснить отношение эгалитариста Марешаля к социально-экономической политике якобинской диктатуры. Он, само собой разумеется, приветствовал мероприятия Национального конвента, направленные против крупной буржуазии и преследовавшие, как ему казалось, задачу постепенного уничтожения социального неравенства, но вскоре понял, что робеспьеристы далеки от мысли уравнивания граждан в их имущественных правах. Продолжая отстаивать мероприятия Национального конвента и политическую линию Робеспьера, Марешаль одновременно, в 1793 году, анонимно издает интересную работу «Поправка к революции» (*Correctif a la révolution*), в которой с левых позиций подвергает принципиальной критике не только феодальный строй, но и буржуазный характер якобинской диктатуры.

Марешаль вновь и вновь утверждает, что революция еще не совершена, ибо старый социальный порядок, основанный на имущественном неравенстве людей, не погиб, а лишь видоизменил свою форму. «Революция, — пишет он, — не совершена, ибо она все еще существует только в умах. Это, конечно, много, но недостаточно. Мы бросили в огонь королевский скипетр, розги духовенства и дворянские грамоты. Это очень хорошо. Но революция все же существует только на словах и в теории. Фактически она еще не осуществилась. Свобода и права человека, равенство, обязанности граждан — все это мы знаем наизусть, эти слова знакомы нам, и даже младенцы лепечут их. Но пользуются ли люди этими правами и в

точности ли их осуществляют? Стали ли мы счастливее? Увы, нет! А почему? Потому, что мы не стали лучше. А не стали мы лучше по той причине, что не сообразуем наше поведение и наши привычки с нашими принципами»²⁸. Свои рассуждения Маршалль заканчивает следующим недвусмысленным выводом: «Пока будут существовать господа и слуги, бедные и богатые... не может быть свободы, не может быть равенства. Нет, революция ничуть не завершена»²⁹.

По убеждению Маршалля, подлинное возрождение человечества связано с уничтожением социального неравенства. Люди, утверждает он, не злы от природы, они становятся таковыми по причине правового и имущественного неравенства: «Неравенство условий жизни и богатств... является причиной зла в цивилизованном обществе»³⁰.

В названной работе Маршалль изложил свой идеал человеческого общежития, основной ячейкой которого должна быть семья. Разочарованный буржуазной республикой, Маршалль утверждает, что она не менее деспотична, чем монархия. В утопическом обществе Маршалля не должно быть государства — никакой власти, кроме власти отца над членами семьи. Вся земля поровну разделена между семействами, каждое из которых представляет собой замкнутое натуральное хозяйство. Оно производит столько, сколько нужно для собственного потребления, и не вступает ни в какое хозяйственное общение с другими семействами.

Социальная утопия Маршалля несомненно является протестом против буржуазного строя, против эксплуатации человека человеком, но содержит весьма ошибочные мысли. Утопист Маршалль по существу выступает против совместной производственной деятельности людей, не принадлежащих к одной и той же патриархальной семье. Он выступает против культуры, способствовавшей, по его мнению, фактическому неравенству людей. Остатки этих неправильных взглядов мы еще встретим в написанном Маршаллем «Манифесте равных».

Преследования «бешеных» и эбертистов заставили Маршалля скрывать свои взгляды. Он не только не при-

²⁸ Correctif à la révolution. Paris, 1793, p. 306—307.

²⁹ Там же, с. 397.

³⁰ Там же, с. 307.

мирился внутренне с Робеспьером и его единомышленниками, но с еще большей убежденностью отрицал буржуазный порядок и проникался мыслью, что спасение человечества — в уничтожении частной собственности. Эти убеждения укрепились у него под влиянием Бабефа, с которым он установил связь еще в марте 1793 года. Много перенесший от ложных обвинений своих политических врагов, Бабеф 26 марта 1793 года пишет Марешалю: «С этим письмом обращается к вам гражданин, патриот, подавленный несчастьем. Он видел в ваших писаниях сострадание к несчастьям других. Стало быть, он знает заранее, что вы будете тронуты его печальным положением»³¹. Описав свои злоключения, Бабеф заканчивает следующей просьбой: «Брат мой, добейтесь для меня у Прюдома разрешения на работу в типографии. Я буду получать у него столько, сколько фактически заработаю»³². Марешаль при содействии Шометта исполнил просьбу Бабефа, и последний получил работу. Когда же его вновь арестовали, Марешаль приложил много усилий для его освобождения.

Письмо Бабефа к Марешалю от 28 февраля 1794 года свидетельствовало о единстве их взглядов. Прочитав с большим интересом «*Dieu et les prêtres*», Бабеф писал Марешалю: «Я вновь прочту этот труд и дам прочитать сыну... Я представляю его воодушевление и заранее наслаждаюсь его восторгом при виде нового катехизиса, который вместо обмана будет показывать людям и заставит их видеть истину...»³³ Восторженный отзыв Бабефа вполне понятен, если вспомнить, что в вышеназванной работе Марешаль отчетливо излагал свои мысли о переустройстве жизни на началах социальной справедливости. Эти мотивы были дороги сердцу Бабефа, который успел к тому времени в основном выработать свои коммунистические принципы.

Между Бабефом и Марешалем установился полный контакт. И тот и другой, не распознав сразу контрреволюционного характера термидорианского переворота, приветствовали падение Робеспьера. Как и Бабеф, Марешаль писал статьи о павшем «тиране», расценивая

³¹ *Advielle Victor*. Histoire de Gracchus Babeuf et de babouvisme. Paris, 1884; p. 105.

³² Там же.

³³ *Fusil A. Sylvain Maréchal, ou l'homme sans Dieu*. Paris, 1936, p. 151.

якобинскую диктатуру как покушение на народный суверенитет, как уничтожение демократических свобод и т. д. Но эти заблуждения не могли долго продолжаться. Вскоре термидорианская контрреволюция показала свое истинное лицо. Вполне понятно, что такие люди, как Бабеф и Маршалль, должны были выступить против термидорианцев.

Как сообщает Буонарроти, «Бабеф, Феликс Лепелетье и Сильвен Марешаль составили тайный союз, имевший вначале только одну цель: определять темы и характер своих политических сочинений»³⁴. В дальнейшем эта организация переросла в центр по подготовке восстания против Директории. По поручению тайной Директории Марешаль написал знаменитый «Манифест равных», который является одним из основных теоретических документов бабувизма. «Манифест» провозглашал: «**Р а в е н с т в о!** первое требование природы, первая потребность человека и основное звено всякого законного товарищества. Французский народ! тебе повезло не больше, чем другим народам, прозябающим на этом злосчастном земном шаре. Всегда и везде бедный человеческий род, отданный во власть более или менее ловких людоедов, служил игрушкой всяческому честолюбию, пищей всяческой тирании. Всегда и везде людей убаюкивали красивыми словами, но никогда и нигде не получали они вместе со словом дела»³⁵.

Марешаль критикует буржуазно ограниченное понимание равенства. Французская революция, заявляет он, ограничилась лишь провозглашением формального равенства, равенства людей перед законом. Французская революция сохранила имущественное неравенство, вот почему она явилась однобокой, ограниченной революцией, вот почему необходима новая революция. «Французская революция — только предтеча другой, более великой и более величественной революции, которая будет уже последней... Народ раздавил объединившихся против него королей и священников; то же будет и новым тиранам, и новым политическим лицемерам, усевшимся на месте старых. Чего еще надо нам, кроме юридического равенства?.. Нам нужно это равенство, не только за-

³⁴ Буонарроти Ф. Грахх Бабеф и заговор равных. М.—Пг., 1923, с. 67—68.

³⁵ Там же, с. 70.

писанное в Декларации прав человека и гражданина; мы хотим, чтобы оно было среди нас, под кровлей наших жилищ»³⁶.

Все эти утверждения не новы для Марешаля. Мы их встречали и в более ранних его произведениях. Но далее идут мысли, которые свидетельствуют о новом этапе в развитии его воззрений, знаменуют переход от позиции руссоистского эгалитаризма к коммунизму. Переход этот был обусловлен дальнейшим ухудшением положения пролетарских и полупролетарских элементов и выражал разочарование угнетенных масс результатом буржуазной революции. Бесспорно также влияние коммуниста Бабефа на дальнейшее идейное развитие Марешаля. Если раньше фактическое равенство мыслилось Марешалем как наделение всех граждан одинаковой собственностью, то сейчас он отвергает аграрный закон и прямо ставит вопрос об уничтожении частной собственности³⁷.

«Манифест» не скрывал, что осуществление социального переустройства общества мыслимо лишь методами революционного насилия. «...Мы намерены жить и умирать равными, какими мы родились; мы желаем или действительного равенства, или смерти; вот чего нам надо. И мы добьемся его, этого действительного равенства, какой бы то ни было ценой. Горе тем, кто заградит нам путь к нему. Горе тому, кто станет противиться желанию, провозглашенному таким образом». Немного далее говорилось: «Мы готовы снести все до основания, лишь бы оно (равенство.—Х. М.) осталось у нас».

Как свидетельствует Буонарроти, тайная Директория под влиянием Бабефа решила не опубликовывать «Манифеста». Вместо него было напечатано и распространено краткое «Содержание учения Бабефа». Буонарроти сообщает, что тайная Директория не одобрила содержавшихся в «Манифесте» следующих выражений: «Если надо, пусть погибнут все искусства, лишь бы у нас осталось действительное равенство» и «Пусть исчезнет, наконец, возмутительное деление на правящих и управляемых». Наличие этих выражений в «Манифесте» свидетельствует, что Марешалю не удалось полностью преодолеть руссоистское отношение к культуре, а также

³⁶ Там же, с. 70—71.

³⁷ Там же, с. 70.

свои былые анархические взгляды на государство³⁸. Можно полагать, что имелись и другие причины, которые заставили отказаться от опубликования «Манифеста». Так, в «Манифесте» акцентировалось внимание на упразднении частной собственности лишь на землю и ничего не было сказано о других формах частной собственности, в то время как в «Содержании учения Бабефа» было записано: «Никто не может присвоить земельную или промышленную собственность исключительно себе, не совершая тем самым преступления»³⁹. В остальном «Манифест» правильно выражал принципы бабувистского движения.

Идеи, изложенные в «Манифесте», Марешаль пропагандировал и в своих песнях. В дни организации заговора особой популярностью пользовалась написанная Марешалем «Новая песня для предместий».

Деятельность Марешаля не ограничивалась пропагандой бабувизма. Как один из вождей заговора, он занимался практической подготовкой восстания.

Как известно, «Заговор равных» провалился вследствие предательства Жоржа Гризеля. 21 мая 1796 года Бабеф и некоторые его соратники были арестованы. Марешаль, как и Дебон, избежал ареста, потому что при Гризеле их имена не были произнесены. Следует отметить, что Марешаль не проявил достаточно мужества в публичной защите своих единомышленников, как это было, например, сделано Лепелетье, Пашом и др. Он не принял участия и в попытке поднять восстание в Гренельском военном лагере под Парижем 23 августа 1796 года. До конца жизни Марешаль тщательно скры-

³⁸ Морис Домманже в работе «Sylvain Maréchal» (Paris, 1950) с позиций так называемого «демократического социализма» берет под защиту глубоко ошибочные утверждения автора «Манифеста равных» о возможности утверждения коммунистического строя без наличия революционной государственной власти. Расширяя и углубляя неверные высказывания Марешаля, искажая историческую правду, Домманже пытается представить дело таким образом, будто всякое государство враждебно свободе личности (см. с. 315—316 названной работы). Домманже пытается отождествить основы утопического коммунизма Марешаля с научным коммунизмом Маркса и Ленина. Давая общую оценку автору «Манифеста равных», Домманже пишет: «...он в общих чертах, соответственно тону, стилю и аргументации своей эпохи говорит то, что скажут в общем Маркс и Ленин 50, 100 лет спустя» (с. 321—322).

³⁹ *Буонарроти Ф.* Грахх Бабеф и заговор равных, с. 182.

вал свою причастность к «Заговору равных». Ни в одной из его последующих работ, в том числе и в «Словаре атеистов», мы не находим даже упоминания имени Бабефа.

Разгром бабувистского движения и последовавшая за ним политическая реакция вынудили Марешаля отойти от практической-политической борьбы и посвятить себя литературной деятельности, направленной преимущественно против усиления церкви и роста влияния религии в период Консульства и империи Наполеона ⁴⁰.

Большой интерес представляют антирелигиозные произведения Марешаля как одного из представителей народно-демократического течения во французском атеизме XVIII века. Развивая тенденции атеизма Мелье, Марешаль еще в первых своих работах сочетал критику религии не только с критикой феодального строя, но часто и с разоблачением социального неравенства, угнетения бедных богатыми. Уже это обстоятельство должно определять особое внимание марксистского историка атеизма к трудам Марешаля.

В своих дореволюционных сочинениях Марешаль предугадывал ряд мероприятий будущего Национального конвента, направленных против религии и церкви. Так, в «*Le livre de tous les ages, ou le Pibrac moderne*» (1779) он развил идеи, которые предвосхитили культ Разума, как бы явились его черновым наброском. Уже в эти годы Марешаль увлекается мыслью о создании дворца «добрых нравов» и дает его описание, напоминающее собор Парижской богородицы, в 1793 году превращенный в храм Разума. На алтарь Марешаль помещает мраморную статую Добродетели. Здесь же выставлены бюсты мудрых людей и выписаны их высказывания и биографии, которые читаются на «молениях». Вместо псалмов поются гимны в честь Добродетели. Каждый день года посвящен тому или иному мыслителю. Марешаль в своей книге поместил сочиненный им гимн Добродетели.

В упомянутой уже «Книге, уцелевшей от потопа», посвященной главным образом критике социального неравенства и деспотизма, Марешаль выступил не только

⁴⁰ Следует отметить, что Марешаль одним из первых распознал в лице Бонапарта будущего диктатора и заговорил об этой опасности (см. *Maréchal S. Correctif à la gloire de Bonaparte, ou lettre à ce général. Venis, l'an V.*).

против духовенства, но в замаскированной форме и против религии в целом. В целях мистификации своих противников и пропаганды антифеодальных, антимонархических идей в форме «псалмов» Марешаль на каждой странице своей работы ссылается на бога. Но читателю нетрудно было заметить, что бог, привлеченный автором для разоблачения ненавистных социальных порядков, имеет мало общего со спиритуалистическим библейским творцом Вселенной. Бог, к которому взывает Марешаль, сливается, отождествляется с идеей истины, справедливости, добродетели и т. п. Нужно согласиться с Домманже, когда он, характеризуя это произведение Марешаля, пишет: «Естественное состояние, первоначальное равенство, мудрая умеренность, тирания королей, узурпация со стороны богатей, обман священников, противоречия, которые XVIII век любил устанавливать между естественным человеком и человеком цивилизации, идеи, которые были высказаны Руссо и Мабли, освоены и в некоторых пунктах существенно развиты дальше Марешалем, — все это мы находим в рассматриваемых псалмах. И в этой работе Марешаль часто присовокупляет к понятию бога и провидения различные определения: Истина, Природа, Мир, Справедливость, что не оставляет никаких сомнений относительно его подлинных мыслей, несмотря на тогу, в которую он рядится»⁴¹.

В 1788 году Марешаль издал свой «Альманах честных людей» (*Almanach des honnêtes gens*). Если в «*Le livre de tous les ages*» мыслитель развил идеи, легшие в основу будущего культа Разума, то в «Альманахе» он предвосхитил основные идеи введенного Национальным конвентом республиканского календаря, заменив имена «святых» именами «честных людей»: Демокрита, Аристотеля, Шекспира, Кампанеллы, Декарта, Спинозы, Вольтера, Гельвеция, Руссо и других мыслителей и писателей.

На «равных правах» с другими Марешаль предоставил в своем «Альманахе» место Моисею, Христу и Магомету. Устанавливая новое летосчисление, он обозначил 1788 год, год выхода «Альманаха», первым годом царства Разума, переименовал месяцы, разделив каждый на три декады: В последние пять-шесть дней года, названные «Эпагоменами», он предполагал устраивать празд-

⁴¹ *Dommanget M. Sylvain Maréchal*, p. 105.

ники, посвященные Любви; Бракосочетанию, Признательности, Дружбе и Великим людям.

«Альманах» вызвал бурю негодования. В нем реакционеры с полным основанием увидели не только нападки на религию и церковь — явление обычное в конце XVIII века, но и практический шаг к разрушению религиозного культа. Особое внимание они обратили на то обстоятельство, что Моисей, Христос и Магомет перечислялись Маршалем как равнозначные величины. В этом усматривалось стремление к свободе вероисповедания, для господствующего католического духовенства, быть может, более страшное, чем десяток трактатов против доказательств бытия бога. Один из «верных сынов» церкви писал советнику парламента: «Я испытал те же чувства, что и вы. Имя Иисуса Христа перечисляется вместе с именами Парацельса, Спинозы, Сент-Евремона, вместе с именами Вольтера, Пиррона, Буланже, Коллинза — одним словом, с именами тех, кто вызывает смуту и в принципах, и в поведении людей. Что может быть более возмутительным?»⁴²

7 января 1788 года по докладу аббата Тандо парламент осудил «Альманах» и вынес решение об аресте Маршала. Его посадили в тюрьму Сен-Лазар, где содержались нарушители общественной нравственности. Через четыре месяца его выслали из Парижа.

В дальнейшем «Альманах» в дополненном и измененном виде переиздавался неоднократно. Многие из того, что в нем намечал Маршал, не нашло отражения в республиканском календаре. Известно, что в последнем месяцы были названы по-иному. Однако как «Альманах», так и республиканский календарь преследовали одну и ту же цель: отменой старого, грегорианского календаря нанести удар по религии, по ее господству в быту.

Еще раньше, в 1781 году, как уже было отмечено, появилось произведение Маршала «Фрагменты моральной поэмы о боге» — одно из самых воинствующих атеистических произведений французского Просвещения XVIII века. В дальнейшем названная работа была с дополнениями переиздана под названиями «Бог и священники» (1793) и «Французский Лукреций» (1797).

⁴² Monin H. L'État de Paris en 1789. Etudes et documents sur l'ancien régime. Paris, 1889, p. 221.

Здесь Марешаль открыто отвергает спиритуалистическое мировоззрение, обрушивается на все формы религии, разоблачает паразитическое духовенство, его моральный облик, его антинародную, антикультурную роль. Во «Фрагментах» содержатся все главные положения материализма и атеизма Марешаля, которые затем легли в основу других его антирелигиозных работ.

«Французский Лукреций» — основная философско-атеистическая работа Марешаля. В ней он в духе материализма решает вопрос об отношении мышления к бытию, заявляя, что материя первична и вечна и в своем развитии порождает неисчислимое богатство своих форм. «Разве для того, чтобы существовать, — пишет Марешаль, — мир нуждается в хозяине? Вот этот сосуд был глиной, прежде чем попасть в руки горшечника, ибо материал предшествует форме и мастеру. Раз природа существует — она возникает из самой себя. Ее формы могут меняться, но она вечна. Если, черпая все из самого себя, мир не имеет творца, он сам является собственным двигателем»⁴³. Нелишне отметить, что ту же исходную материалистическую мысль Марешаль выразил и в одной из наиболее поздних своих работ — «Путешествия Пифагора».

Марешаль руководствуется убеждением, что вечная, неуничтожаемая материя находится в процессе непрерывного изменения. «Все существующее, — пишет он, — неизбежно подвержено постоянным изменениям. В разное время материя, различно расположенная, произрастает в растениях; в человеке живет мысль. Все привлекает друг друга, все друг друга отталкивает. В одном и том же предмете мы находим одновременно и причину и следствие. В своем развитии природа воздействует на самое себя и непрерывно принимает все новые формы. Стихии, одновременно родственные и противоположные, стремятся к одинаковой цели противоположными путями»⁴⁴.

Нетрудно заметить, что материалистическому мировоззрению Марешаля не чужды элементы диалектического мышления. Вслед за Дидро он приближается к пониманию истины, что борьба противоположных начал, тенденций в одном и том же предмете является внут-

⁴³ Марешаль С. Избранные атеистические произведения, с. 53.

⁴⁴ Там же, с. 48.

ренным источником развития. Само собой разумеется, что мысль о саморазвитии в результате борьбы противоположностей у Марешаля, как и у Дидро, выражена в еще достаточно примитивной форме и продолжает уживаться в границах метафизической и механистической методологии. Марешаль говорит об изменениях, обусловленных борьбой противоположных явлений, которые одновременно составляют единство, об элементах, которые в каждый данный момент притягиваются и отталкиваются. Эта внутренняя, имманентная борьба является естественной силой, которая создает динамическую картину мира, где все подчинено закону вечного обновления. Все стареет, изменяется, пишет Марешаль, и разрушающее время возвышает, чтобы низвергнуть, уничтожить, чтобы возродить.

Всю силу материалистической философии Марешаль обращает против идеи бога, против религии. Если материя вечна, если она постоянно движется и развивается по имманентным, ей присущим законам, то идея бога теряет всякое разумное значение. Эта идея не более как фикция, химерическое понятие, возникшее в те отдаленные времена, когда человечество находилось на низкой ступени своего развития. Правильное понимание материи делает излишним понятие бога. Марешаль полемизирует с теистом: «Выбирай: либо Вселенная движется сама собой, либо и ее создатель был кем-то создан. «Нет, — отвечает теист, — существуя сам по себе, необходимый и абсолютный верховный распорядитель, богатый своей внутренней сущностью, дает существование всему, не получая существования ни от кого». Непоследовательный теист, почему ты не относишь эти качества к материи? Бог, привлекаемый тобою с таким усилием, лишь сгущает мрак, который нужно рассеять. И почему Вселенная — это великое целое, полное жизни, — не может существовать своей собственной энергией? Знаешь ли ты материю и ее свойства? Она пассивна и безжизненна лишь в твоих помутневших глазах. Прежде чем судить о ней и давать ей творца, о недалекий богослов, нужно познать ее»⁴⁵. Итак, природа едина и бесконечна. Вне и над ней нет и не может быть никакой силы, никакого существа.

В поэме Марешаля **Природа** в следующих словах

⁴⁵ Там же, с. 49.

отстаивает свои прерогативы: «Кто этот творец, эта первопричина, этот всевышний, всеблагий бог, который будто бы породил меня? Когда и где я обязана ему этим благодеянием? Кто он, сотворивший все из ничего? Моя мощь, правда, ограничена существованием, но права мои вечны. Я есть и буду, ибо я была всегда. Нет ничего вне меня, я заполняю собой все пространство. Я есть все, а что есть бог? Какое существо превосходит меня? Твой бог — это я, только ты, о невежественный смертный, называешь меня разными именами. Почему же ты захотел отличать меня от меня самой? Природа едина. Так зачем же в своем представлении ты даешь мне творца, который сам взят из моей груди? Не подобно ли это поискам начала и конца в окружающей? Вернись, неблагодарное, забывшее свою мать дитя! Вернись к природе и рассея свои химеры!»⁴⁶

В духе спинозизма Марешаль утверждает, что если и можно говорить о боге, то лишь полностью отождествив его с природой. Бог — не что иное, как излишний, запутывающий людей псевдоним природы. В основе фантастических качеств и свойств, приписываемых богу, лежат реальные качества и свойства материального мира. Так внутренне присущая материи способность к движению и развитию приписана божественной воле.

Опровергая идею бога, Марешаль опирается на принципы материалистического сенсуализма. Все реально существующее, утверждает он, должно прямо или косвенно воздействовать на органы чувств человека. Нечто, в принципе лишенное этой способности, есть химерический плод сознания. Оно существует только в мысли и поэтому не обладает объективностью. «Недоступный ни осязанию, ни обонянию, ни глазу, ни слуху, бог ускользает от наших чувств и скрывает, что он такое»⁴⁷. Однако уже этого обстоятельства, согласно Марешалю, достаточно, чтобы считать идею бога фикцией.

Используя декартовские критерии истины — ясность и самоочевидность, Марешаль утверждает, что бог, чтобы избежать разоблачения, нуждается, как и всякий вымысел, в запутанных и противоречивых суждениях. Существой бог — все свидетельствовало бы о нем. Разве теоремы Эвклида кем-либо ставились под сомнение?

⁴⁶ Там же, с. 50.

⁴⁷ Там же, с. 49.

«Разве нужно было прибегать к угрозам, чтобы доказать, что треугольник имеет три стороны или что дважды два — четыре?»⁴⁸

В духе атеизма своего времени важнейшим аргументом против бытия бога Марешаль считает друг друга исключаящие утверждения относительно божественной сущности. Во многих работах, особенно в книге «За и против Библии» (*Pour et contre la Bible*, 1801), он убедительно показал, что идея бога как бы соткана из противоречий. Этот всемогущий бог, иронизировал Марешаль, не сумел добиться даже того, чтобы различные народы имели о нем одинаковые представления. Вслед за дореволюционными французскими атеистами Марешаль полагал, что наличие социального зла — важнейшее свидетельство против существования «всемогущего и всеблаготворного» бога.

Нетрудно видеть, что в критике религии Марешаль отталкивается от атеизма Дидро и Гольбаха. Известно, что теоретической основой этого атеизма является все тот же метафизический материализм XVIII века. Однако атеизм Марешаля имеет своеобразный колорит и своеобразную направленность. Своеобразие состоит, как мы уже отмечали, в том, что атеистическое учение Марешаля переплетается с его радикально-демократическими социальными и политическими взглядами.

В критике религии Марешаль исходит из критики не только феодального строя, как это было у Дидро и Гольбаха, но и всякого эксплуататорского общества. Уже возникновение религии Марешаль связывает главным образом с социальным неравенством. Не случайно также, что, не отказываясь от взгляда на религию как на результат сознательного обмана, он вместе с тем придает огромное значение чувству страха как источнику религии. «Страх создал богов» — это положение античного атеизма пронизывает мысли Марешаля о происхождении религии. При этом он имеет в виду не только страх людей перед силами природы, но и страх перед силами неразумного, несправедливого общества с его делением на богатых и бедных, господ и слуг.

Религия существовала не всегда, утверждает Марешаль. «Бесспорно, было время, называемое «золотым

⁴⁸ Там же, с. 50—51.

веком», когда человек в лице природы имел своего единственного бога»⁴⁹. Развивая эту мысль, он писал в одной из своих последних работ: «Понятие бога существовало не всегда. Было время, когда человек, живя в семье и для семьи, не знал иного авторитета, кроме авторитета своего отца. . . его руки и его сердце составляли все его достояние и все его наслаждение. Не подозревая о существовании чего-либо над звездным сводом неба и под плодородным слоем почвы, который он обрабатывал, человек жил в то время, не зная ни наук, ни пороков, ни социальных добродетелей, ни преступлений. Он жил в полной простоте, слившись с природой. . . В те времена человек, кругозор которого был ограничен поверхностью земли и небом, не имел и не мог иметь ни малейшего представления о какой-либо силе, кроме той, которая его породила и взрастила. Разве думают о том, в чем не испытывают никакой нужды? И разве ощущаешь необходимость в боге, когда имеешь отца, жену, детей, друга, когда имеешь руки, глаза и сердце?»⁵⁰

В «золотой век» в религии не было никакой надобности. Бог, заявляет Маршалль, — это порождение человеческого несчастья. Когда люди были счастливы, они не подозревали о существовании бога и довольствовались только семейными обязанностями. Но с исчезновением первоначального равенства возникло гражданское общество, появились угнетатели и угнетенные. Тогда и была придумана религия как средство обмана и порабощения. Маршалль следующим образом описывает ее возникновение: «Люди жили среди удовольствий, их семьи находились под одной общей кровлей, и все были друзьями. Но интерес разорвал эти благородные узы — друзья стали гражданами. Самый смелый и честлюбивый из них стал во главе всех. Подчинившись праву сильного, некогда равные сограждане увидели в нем хозяина, а вскоре — тирана. Одни, еще не привыкшие к игу и оскорбленные, другие, завидуя его положению, стали роптать и — увы, слишком поздно! — взывать к законам природы. «Бунтовщики, молчите, трепещите! — кричит им самозванец. — Там, наверху, есть бог: он мстит за

⁴⁹ Le *Lucrèce français*. Paris, l'an IV, p. 45.

⁵⁰ *Маршалль С.* Избранные атеистические произведения, с. 193—194.

властителей. Небо — его обитель, земля — его творение... Повинуйтесь же!»⁵¹

Маршалль, подобно другим просветителям XVIII века, не поднялся до понимания религии как формы общественного сознания, как продукта определенных социально-экономических отношений. Но важным является то обстоятельство, что в отличие от других просветителей он связывал возникновение религии не только с наличием деспотов и священников, но и с наличием эксплуататоров и эксплуатируемых, с существованием частной собственности и социального неравенства. К этому тезису Маршалль возвращается в одной из более поздних своих работ. «Установление гражданского общества, — пишет он, — породило религию»⁵².

Нужно помнить, что под гражданским обществом Маршалль подразумевал эксплуататорское общество, где нет социального равенства, где немногочисленная каста порабощает народные массы. Возникнув в результате гибели «золотого века», религия продолжает существовать вследствие неудовлетворенности людей условиями жизни на земле. «Уже много веков, — говорит Маршалль, — народы почти всех стран не удовлетворены своей судьбой. Они ждут помощи от сверхъестественного существа, которое должно сойти на землю, чтобы изменить или по крайней мере улучшить положение вещей... Евреи все еще думают о своем Моисее. Христиане верят во второе пришествие Иисуса в грозном образе строгого и неумолимого судьи»⁵³.

Если Дидро и Гольбах, разоблачая политическую роль религии, подчеркивали главным образом услуги, оказываемые религией деспотизму, то Маршалль ставит вопрос значительно шире. Он обрушивается на религию за оправдание ею социального неравенства, порабощения человека человеком. «Это религии, — заявляет он, — люди обязаны наличием униженного неравенства состояний, которые они малодушно терпят в своей среде»⁵⁴. И далее: «Религия есть не что иное, как оправдание великой несправедливости, которая уже множество веков подчиняет свыше трех четвертей людей горсточке

⁵¹ Там же, с. 55.

⁵² *Correctif à la révolution*. Paris, 1793, p. 290.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же, с. 173.

им подобных. И нужно сказать, что это *утверждение справедливо не только по отношению к монархическому строю*»⁵⁵.

Читая строки Марешала, разоблачающие политическую роль религии, следует иметь в виду, что термин «деспотизм» он понимает в самом широком смысле слова. Деспотами мыслитель называет не только абсолютных монархов, но и богачей, власть имущих вообще, всех, кто держит в повиновении бедняков. «Рабу говорят: чем больше ты будешь страдать на земле, тем больше будешь наслаждаться на небе; позволь себя связать, высесть, колесовать, истощай свою жизнь на службе у тиранов. И чем более безропотным будет твое повиновение здесь на земле, тем более великим будет торжество, которое готовится для тебя на небесах. Счастливы те, которые один миг плачут на земле, ибо вечно будут смеяться на том свете». Эту убийственную характеристику христианской морали (и не только христианской) Марешаль заканчивает словами: «Позор! Нашлись рабы, которые не распознали этот неуклюжий обман»⁵⁶.

Марешаль вплотную подошел к пониманию религии как опиума народа. В предисловии к «Словарю атеистов» он писал: «Один из новейших законодателей осмелился сказать в дружеском разговоре: «Семью восьмыми человечества можно управлять только при помощи опиума». Пусть эти слова рассеют ваш долгий сон! Они вполне соответствуют правде. До сих пор людьми управляли, прописывая им сильнодействующие наркотики — религию и подобные ей средства»⁵⁷. Немного ниже Марешаль замечает, что государство довольно, когда толпа постоянно смотрит на небо, ибо в это время она не замечает того, что происходит на земле. Мысль о боге, вознаграждающем в ином мире за мучения, перенесенные на земле, давно запечатлелась в умах подчиненных. Правителям эта мысль дает возможность чувствовать себя спокойно.

Один из главных аргументов, выдвигаемых Марешалем против бытия бога, — существование зла на земле, и в частности социального зла. «Если бы был бог, — пишет он, — счастливые дни золотого века еще сияли

⁵⁵ Там же, с. 290 (курсив наш. — Х. М.).

⁵⁶ Там же, с. 175—176.

⁵⁷ *Марешаль С.* Избранные атеистические произведения, с. 209.

бы на неутешной земле. А теперь под взором бога порок облагорожен, а мудрец, одинокий, прозябает в забвении!.. А теперь под взором бога все направляется корыстью, а скромная добродетель внушает отвращение!.. Если бы был бог, разве многочисленные грязные фанатики могли бы шататься, подобно шарлатанам, по нашим площадям и продавать от его имени свои талисманы, затемняя разум людей своими измышлениями, обманывая доверчивый народ и заставляя его ползать у своих ног в страхе наказаний?.. Если бы был бог, разве преступный богач смел бы мерить наглым взором униженного праведника, мудреца, оружием которому служат лишь собственное сердце, невинность и слезы?»⁵⁸

Бедствия и страдания народных масс — вот что, согласно Марешалю, заставляет мудреца отрицать существование бога: «Легко верит он в бога, этот беспечный Мидас. От стола к кровати и обратно проходит он по ковру из роз без шипов. Он хорошо вознагражден за свою веру в благость божью. Он не видит зла — все прекрасно для него, и никогда не знал он ни одного несчастного. Но меня, ближе стоящего к страждущим, беспомощного очевидца бедствий мне подобных, — меня охватывает при виде их нечестивый гнев, и если я думаю о боге, то только с проклятием»⁵⁹.

Наиболее развращающую роль религии Марешаль видит в том, что она обезволивает человека, заставляет его склоняться перед злом, примиряться со своими бедствиями, с властью господ. Обращаясь к человеку, опутанному религиозными измышлениями, Марешаль говорит: «Поднимись, человек! Встань в позу господина! Поднимись! Уважай себя! Познай цену себе! Не поклоняйся какому-то богу. Пред тобою — только равные тебе... Нет, ты не рожден для рабства! Подними, наконец, голову и разбей свои оковы. Вновь обрети свое достоинство, смертный! Открой глаза: Без содрогания взгляни на небеса. Там нет господина, вооруженного молнией и готового в гневе своем испепелить тебя. Вне этого мира существует лишь *небытие*»⁶⁰. Свобода несоместима с религией. Идея бога — рабская идея. «Для чего искать нам господина в небесах? — пишет Маре-

⁵⁸ Там же, с. 51.

⁵⁹ Там же, с. 54.

⁶⁰ Там же, с. 62.

шаль. — Мы и без того имеем достаточно господ на земле»⁶¹.

В противовес религиозному принижению человека Марешаль в духе гуманизма поднимает человека на недосягаемую высоту. Человек — высшее существо. В нем выражается все величие природы. Поклоняясь могучему богу, человек поклоняется своему собственному могуществу. «Человек сказал: «Сотворим бога по образу и подобию нашему». Бог был создан, и человек преклоняется перед своим творением». «Народ, — пишет Марешаль, — всегда творил своих богов соответственно своему образу»⁶². «Боги неба — всегда дети земли»⁶³. На вопрос, что такое бог, Марешаль отвечает: «Смертные, приблизьтесь без страха. Осмельтесь хладнокровно созерцать изображение, которому скульпторы по велению ловких попов придали нужные черты. Ведь в этом храме вы видите лишь свой собственный образ. Хвала, воздаваемая какому-то старцу и какому-то младенцу, — это хвала в вашу честь. О смертные, какое торжество для вашей гордыни! Ведь вы воскуряете фимиам своим собственным изображениям. . .»⁶⁴

Развивая и углубляя старое атеистическое положение о том, что люди творят богов по своему образу и подобию, Марешаль близко подошел к идее, которая стала позднее исходной для фейербаховского атеизма: поклоняясь богу, люди поклоняются своей собственной сущности, оторванной от них и обоготворенной. И, подобно Фейербаху, Марешаль наряду с защитой традиционной атеистической мысли XVIII века, согласно которой религия есть результат обмана со стороны власть имущих, был склонен рассматривать ее как продукт самообмана. Мы видели, насколько интересны и плодотворны были попытки Марешаля искать причины этого религиозного самообмана в условиях жизни людей, в частности в возникновении и существовании гражданского общества с присущими ему социальным неравенством и порабощением большинства привилегированным меньшинством.

Все сказанное дает основание отметить, что Марешаль, не порвав окончательно с традициями просвети-

⁶¹ Там же, с. 55.

⁶² *Le Lucrèce français*, p. 65.

⁶³ Там же.

⁶⁴ *Марешаль С. Избранные атеистические произведения*, с. 62.

тельского атеизма, все же в объяснении происхождения религии и причин ее существования развивает мысли, которые значительно отличают его от многих представителей современной ему атеистической мысли. Продолжая традиции народно-демократического атеизма Мелье, Марешаль, подобно автору «Завещания», не случайно упразднение религии связывает с утопически понятным коммунизмом.

В этой связи нужно указать на значительные расхождения между Марешалем и Гольбахом в понимании вопроса о возможности полного преодоления религии. Как было уже сказано, Гольбах полагал, что атеизм не может стать достоянием всего народа. На вопрос, возможно ли изжить в целом народе его религиозные представления, Гольбах отвечал, что «подобная вещь кажется совершенно невозможной и что не ее следует ставить своей целью»⁶⁵. Атеизм, по его мнению, подобно философии и всем серьезным абстрактным наукам, не по плечу большинству людей: «... не для толпы должен писать или предаваться размышлениям философ»⁶⁶.

Еще в дореволюционный период своего творчества Марешаль, как представитель народно-демократического атеизма, исходил из совершенно иных принципиальных позиций. Освобождать от пут религии следует весь народ, ибо все следует делать в первую очередь для счастья народа. «Чтобы поднять народ, нужно спуститься к нему... чтобы рассеять его химеры». Опровергая мысль, что для обуздания народа нужна религия, Марешаль писал: «Зачем этот вечный обман? Он не нужен народу. Дорогой зла можно ли достигнуть доброй цели? Положим конец этому подлому обману. В наше время простолыдину пора стать человеком»⁶⁷.

Это утверждение Марешаля тесно связано с его социально-политическими взглядами, о которых было сказано выше. Народность атеизма Марешаля должна была в период революции привести его в лагерь наиболее решительных борцов против религии. И действительно, в лице Марешаля просветительский материализм и атеизм соединились с практической революционной деятельностью, направленной на преодоление религии. В годы

⁶⁵ Гольбах П. Система природы. М., 1940, с. 427.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Марешаль С. Избранные атеистические произведения, с. 66.

революции Марешаль не только писал воинственные антирелигиозные произведения, но и принимал (в отличие, например, от Нежона) самое активное участие в борьбе против контрреволюционного духовенства, в борьбе за уничтожение религии. Из номера в номер в газете «*Révolutions de Paris*» Марешаль разоблачал монархическую поповщину, ее связи с аристократией, с зарубежной контрреволюцией, ее демагогические маневры, имевшие целью настроить массы против нового социального порядка.

В 1790 году в ряде городов вспыхнули мятежи, организованные аристократией и духовенством. Марешаль и его единомышленники, не полагаясь на способность буржуазного Национального собрания расправиться с церковно-дворянской контрреволюцией, пытались поднять народ на борьбу с монархическим духовенством, его покровителями и пособниками. Обращаясь к крестьянству, Марешаль писал: «Ночные птицы испускают крик при виде светильника; они чувствуют себя хорошо только во мраке; яркий дневной свет ослепляет их; то же самое происходит со священниками; они — опасные гости, которые сеют раздор везде, куда их допускают. Горе народу, который медлит в отношении их и, восстав, останавливает на полпути свое правосудие. Во время революции правосудие народа должно быть разящим и быстрым, как молния. Нужно, чтобы все головы, упорно продолжающие возвышаться над народом, который признает только равных, были сражены. . .»⁶⁸

Марешаль, еще до революции мечтавший о замене христианского культа атеистическим культом Разума, теперь энергично приступил к делу. Он писал в защиту нового культа статьи, подробно разрабатывая оформление храмов Разума, организацию торжеств, порядок церемоний и т. д. В честь Разума он сочинял гимны, популярные среди парижан⁶⁹. Ему же принадлежало либретто оперы «Праздник Разума», которая успешно шла на сцене. В отличие от многих сторонников культа Разума он не вкладывал в него никаких мистических и деистических представлений. В культе Разума он видел вполне атеистическое мероприятие, способствующее вы-

⁶⁸ Там же, с. 101.

⁶⁹ *Recueil d'hymnes, stances et discours en l'honneur de la déesse de la Raison*. Paris, 1795.

теснению всякой религии, и христианства в особенности.

Маршалль, как было сказано, принимал живое участие в антирелигиозной деятельности Парижской коммуны. За неимением достаточных данных трудно сказать, был ли он согласен с ошибочным постановлением Коммуны, запрещающим отправление религиозного культа. Есть основание полагать, что административной борьбе против религии он не сочувствовал.

Непримиримый к контрреволюционному духовенству, Маршалль в статьях, опубликованных на страницах «*Révolutions de Paris*», принципиально отделял мятежное духовенство, боровшееся под флагом религии за возвращение былых прав и привилегий, от народных масс, которые в силу многих причин придерживались религиозных убеждений. Маршалль разоблачал провокационные попытки священников представить дело так, будто бы революционная власть преследует их за верность религии. Обращаясь в первую очередь к крестьянским массам, он объяснял, что революционная власть, отрицательно относясь к религии, вместе с тем исключает какое бы то ни было преследование людей за приверженность к религии.

Маршалль неоднократно предостерегал власти от необдуманных, ошибочных действий в религиозном вопросе, от чрезмерного выпячивания этого вопроса. Он приветствовал декрет от 18 брюмера, провозгласивший свободу религиозных культов. Домманже правильно подчеркивает, что, подобно Робеспьеру, Маршалль не считал оружие хорошим средством, для того чтобы сразить церковь⁷⁰. Позже Маршалль проявил еще более глубокое понимание принципа свободы совести. Так, в предисловии к «Словарю атеистов» он писал: «Терпимые относительно вкусов и убеждений, атеисты хотели бы, чтобы правительство великой нации, установив законом свободу вероисповеданий, тем не менее в разумных прокламациях, обращенных к отцам семейств и главам домов, показало бы абсурдность и несуразность всех культов»⁷¹.

Другим вопросом, по которому Маршалль расходился с Эбером и эбертистами, был вопрос о Христе.

Известно, что Эбер и многие его сторонники не только

⁷⁰ *Dommanget M. Sylvain Maréchal*, p. 276.

⁷¹ См. *Маршалль С.* Избранные атеистические произведения, с. 210.

не сомневались в историчности Христа, но считали его революционером, вождем санкюлотов своего времени. Первоначально и Марешаль разделял эту точку зрения. В «*Almanach des républicains*» (1793) он писал: «Этот еврей (Христос. — X. М.) был приговорен к смерти аристократами и духовенством за попытку организовать религиозное восстание иерусалимских санкюлотов. Своей деятельностью он дал повод к возникновению пословицы, согласно которой никто безнаказанно не может быть пророком в своей стране»⁷².

Однако в более поздних работах Марешаль меняет свою точку зрения. Во-первых, он отказывается от признания демократической природы первоначального христианства, отрицает его революционную роль. Рискую придать первоначальному христианству более поздние черты этой религии, Марешаль пишет: «...причину прогресса возникающего христианства следует искать только в старании, которое приложили его основатели, чтобы угождать власть имущим и держать народ в ярме»⁷³. Эти слова вновь подтверждают, что, как и все домарксовские атеисты, Марешаль не мог раскрыть конкретные общественно-экономические и политические условия возникновения и развития христианства, но правильно схватывает его реакционную сущность. Христианство, по Марешалю, враждебно народу, и, следовательно, всякие попытки сближения его принципов с интересами санкюлотов не имеют основания.

Во-вторых, в этих более поздних работах Марешаль вплотную подходит к отрицанию исторического существования Христа. Читатель мог уже убедиться, что это направление критики религии развивалось многими мыслителями до Марешаля. Значительный шаг в отрицании исторического существования Христа сделали Вольтер, Дидро, Дюпюи и Вольней. Марешаль опирался на их работы. «Что следует думать о христианстве, о его книгах и их авторах, — писал он, — если учесть труды ученого Дюпюи? Он утверждает, что Иисус никогда не существовал: Христос — не что иное, как солнце, и христианский культ — культ поклонников этого светила»⁷⁴.

⁷² *Almanach des républicains pour servir à l'instruction publique*. Paris, 1793, p. 40.

⁷³ *Марешаль С.* Избранные атеистические произведения, с. 322.

⁷⁴ Там же, с. 343—344.

Маршалль согласен с теми учеными, которые упорно не желают «видеть в личности Иисуса ничего, кроме исторического манекена, облаченного в заимствованные локутья»⁷⁵. Он считает, что все идеи имеют свою историю, возникают, развиваются и исчезают. Новые идеи используют соответственно требованиям времени старые идеи, опираются на них, включают в себя некоторые положения отживших свой век мыслей. Такая же преемственная связь существует между религиями. Но связь между старыми и новыми верованиями носит более беспорядочный и алогичный характер. Примером может служить христианство. «...Евангелие (как и вся Библия), — пишет Маршалль, — это мозаика из случайных кусков, бессвязных изречений, без разбора взятых из разных древних источников и преподнесенных от имени вымышленного существа, называемого Иисусом Христом (то же самое можно было бы сказать о Моисее)⁷⁶.

Столь прямо высказанный взгляд на Христа как на мифологический образ дает некоторые основания полагать, что, быть может, Маршаллю принадлежит анонимно изданное в 1794 году произведение «Разоблаченная басня о Христе», в котором делается попытка доказать преемственную связь между легендой о Христе и более древними мифами об умирающих и воскресающих богах. В названной работе отстаивается мысль о том, что христианство есть модифицированный культ Вакха. Одновременно автор «Разоблаченной басни о Христе» пытается установить связь греческой мифологии с мифами Древнего Египта, представить, например, Осириса в качестве прообраза Юпитера. В этих произведениях, правда, много произвольного и надуманного. Но уже сама по себе попытка рассматривать образ Христа как производный от более ранних культов является ценной и правильной. Это был не только отказ от традиционной церковной легенды о Христе, но и по сути дела отрицание Христа как исторической личности.

С гибелью эбертистов с арены сошли люди, отстаивавшие левые политические принципы, проводившие решительную борьбу против религии. С казнью вождей Парижской коммуны началось преследование атеизма. Антирелигиозные пьесы Маршалля больше не ставились.

⁷⁵ Там же, с. 298.

⁷⁶ Там же, с. 300.

Для собственного спасения Марешаль был вынужден «оправдать» казнь эбертистов, а затем, когда Робеспьер декретировал культ Верховного существа, написать, насилуя совесть, гимн в честь этого божества. Легко представить, как остро в этот период Марешаль ненавидел Робеспьера.

После термидора Марешаль, перешедший на позиции революционного коммунизма, как мы уже отмечали, отдавал все свои силы подготовке заговора Бабефа, разработке теоретических принципов бабувизма, созданию новых революционных песен для народа и т. п. Естественно, что в этих условиях у него было мало времени для написания специально антирелигиозных работ. Сказанное, конечно, не означает, что он перестал разоблачать враждебность религии делу социального освобождения. Как в «Манифесте равных», так и в революционных песнях Марешаля достаточно ярко выражена его вражда к религии и поповщине. Став на путь религиозной борьбы за низвержение эксплуататорских порядков, бабувист Марешаль понимал, что осуществление его идеалов положит конец религиозному обману и самообману.

После разгрома бабувистского движения Марешаль, как уже было сказано, отошел от практической революционной деятельности и целиком посвятил себя борьбе против религии. Разгром бабувистской организации оставил глубокий пессимистический след в атеистическом творчестве Марешаля. В его произведениях появились нотки примирения. Безбожники теперь изображались им мирными, безобидными людьми.

В этом отношении наиболее характерной является небольшая работа Марешаля, озаглавленная «Культе и законы общества безбожников» (*Culte et lois d'une société d'hommes sans Dieu*), вышедшая в 1798 году. Это был устав общества безбожников, которое хотел организовать Марешаль. Многие в этом уставе внешне напоминает буржуазные теофилантропические общины, которые получили широкое развитие после термидора. Но в отличие от теофилантропов Марешаль не признает никакого бога, никаких сверхъестественных сил, ничего мистического. Вместе с тем в «Культе и законах» мы находим такие положения: вход с оружием запрещается; безбожники — мирные люди; члены общества безбожников должны доказать, что они никогда не проливали кровь. Один из параграфов обязывал членов общества

безбожников в случае гражданской войны выступить в роли примирителей. Эти упадочные настроения Маршала снижают значение его поздних антирелигиозных произведений. Однако было бы неправильно на этом основании их игнорировать.

В 1800 году вышел в свет известный «Словарь древних и новых атеистов», составленный Маршалем при ближайшем участии видного астронома-атеиста Жерома Лаланда. «Словарь» был враждебно встречен реакционной буржуазией. В «Словаре» Маршалль часто цитирует не только деистов, но и отцов христианской церкви. Однако он выбирает те их высказывания, которые либо противоречат религии, либо задевают авторитет церкви и духовенства. Он отвергает в «Словаре» утверждения об аморальности и бесплодности атеизма и доказывает, что лучшие умы человечества в той или иной степени выступали против религиозных измышлений. В предисловии к «Словарю» Маршалль критикует ряд черт, характерных для буржуазного атеизма и бравирующих атеизмом аристократов.

В том же 1800 году Маршалль издал сочинение «Путешествие Пифагора», в котором обобщил свои социально-политические идеалы и атеистические взгляды. Работа была заострена против социального неравенства, пропагандировала принципы утопического коммунизма. Пифагор, который выступает у Маршала сторонником коммунизма и атеизма, заявляет, обращаясь к кротонцам: «До тех пор, пока жители вашего города будут делиться на богатых и бедных, вы не можете считать себя вполне свободными. Бедняк по необходимости становится рабом богатого, а богач — господином бедняка»⁷⁷. «Путешествие Пифагора» содействовало распространению радикальных социально-политических взглядов не только во Франции, но и за ее пределами. Опубликованное в начале XIX в. на русском языке, оно оказало влияние на передовую русскую интеллигенцию того времени⁷⁸. Это произведение Маршала сыграло немаловажную роль в формировании социально-полити-

⁷⁷ Voyages de Pythagore en Egypte, dans la Chaldée, dans l'Inde, en Crète, à Sparte, en Sicile, à Roma, à Carahage, à Marseille et dans les Gaules. Paris, 1800, p. 334.

⁷⁸ См. Оксман Ю. Г. Из истории агитационной литературы двадцатых годов. — Очерки из истории движения декабристов. М., 1954.

ческих взглядов членов Общества филоматов, и в частности Адама Мицкевича⁷⁹.

За два года до смерти Марешаль выпустил упомянутый выше труд «За и против Библии». Эта работа, систематически разоблачавшая библейские легенды и христианскую мораль, была направлена против возраставшего влияния религиозного мировоззрения, защитником которого оказался Шатобриан. «Печально видеть, — писал о нем Марешаль, — в XIX веке, как человек, еще молодой, растрчивает свой талант на восхваление мессы и ладанки, священников и иезуитов»⁸⁰.

Незадолго до смерти Марешаль, покинув Париж, поселился в деревне Мон-Ру, где и скончался в 1803 г.

Заслуга Марешаля в истории атеистической мысли заключается в том, что он стремился, хотя и не последовательно и лишь в некоторых вопросах, преодолеть буржуазно-просветительскую ограниченность атеизма XVIII в. Разумеется, было бы неверно видеть в его лице пролетарского атеиста. Это было бы столь же неверно, как смешивать бабувистский коммунизм, сторонником которого был Марешаль, с научным коммунизмом Маркса. Однако бесспорно, что ряд положений, развитых Марешалем в критике религии, знаменовал его отход от буржуазно-просветительского атеизма и приближение к воинствующему атеизму пролетариата.

⁷⁹ См. Ланда С. С. У истоков «Оды к юности». — Литература славянских народов. Выпуск 1. Адам Мицкевич. К столетию со дня смерти. Сборник статей. М., 1956.

⁸⁰ Марешаль С. Избранные атеистические произведения, с. 265.

Французский материализм — один из идейных источников утопического социализма и коммунизма XIX века

Говоря о социологических и этических взглядах Гельвеция, мы уже отмечали, что, подобно Ламетри, Дидро и Гольбаху, он исключал возможность общества, основанного на принципе общественной собственности и социального равенства. Гельвеций, как мы знаем, ограничивался требованием некоторого смягчения имущественного неравенства. Отстаивая в теории возможность одинакового интеллектуального развития людей, он вместе с тем не мог представить себе общества, не знающего богатства и бедности, избавленного от господ и слуг. Гельвеций и Гольбах полагали, что с упразднением имущественного неравенства исчезнет взаимная заинтересованность людей, станет невозможной реализация взаимной пользы и использования.

На основании сказанного может показаться непонятным утверждение об исторической и логической связи между французским материализмом, с одной стороны, и утопическим социализмом и коммунизмом XIX века — с другой. Это утверждение может показаться еще более необоснованным, если учесть отрицательное отношение Сен-Симона и Фурье к французскому материализму XVIII века.

И все же тесная связь французского материализма с утопическим социализмом и коммунизмом XIX века бесспорна. Впервые на нее указал Маркс. В «Святом семействе» он писал: «Связь французского материализма с Декартом и Локком и противоположность философии XVIII века метафизике XVII века обстоятельно освещены в большинстве новейших *французских* историй философии... Напротив, связь материализма XVIII века с английским и французским *коммунизмом* XIX века нуждается еще в обстоятельном освещении»¹.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 147 (примечание).

Здесь же Маркс отмечал, что если картезианский материализм приводит «к естествознанию в тесном смысле слова», то другое направление французского материализма, которое отталкивалось от Локка (наиболее ярким представителем являлся Гельвеций), приводит непосредственно к социализму и коммунизму. Маркс указывает на те положения французского материализма, которые в новых социально-политических условиях могли в критически освоенной форме лечь в основу взглядов утопических социалистов и коммунистов XIX века. «Не требуется большой остроты ума, — пишет он, — чтобы усмотреть необходимую связь между учением материализма о природной склонности людей к добру и равенстве их умственных способностей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека, о высоком значении промышленности, о правомерности наслаждения и т. д. — и коммунизмом и социализмом»².

Социалистические тенденции материализма Маркс видит в материалистическом решении основного вопроса философии, в попытках материалистического толкования общественной жизни. «Если, — пишет он, — человек черпает все свои знания, ощущения и пр. из чувственного мира и опыта, получаемого от этого мира, то надо, стало быть, так устроить окружающий мир, чтобы человек в нем познавал и усваивал истинно человеческое, чтобы он познавал себя как человека»³.

Маркс подчеркивает значение этической теории французских материалистов, их учения о правильно понятом интересе для утопического социализма и коммунизма: «Если правильно понятый интерес составляет принцип всей морали, то надо, стало быть, стремиться к тому, чтобы частный интерес отдельного человека совпадал с общечеловеческими интересами»⁴.

От внимания Маркса не ускользнула логическая связь между учением французских материалистов о детерминированности человеческой воли внешними вещами и обстоятельствами и стремлениями утопических социалистов и коммунистов к переделке общественных отношений на такой основе, которая исключала бы порок и

² Там же, с. 145.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 145.

преступления в человеческом обществе. «Если, — говорит Маркс, — человек несвободен в материалистическом смысле, т. е. если он свободен не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положительной силы проявлять свою истинную индивидуальность, то должно не наказывать преступления отдельных лиц, а уничтожить антисоциальные источники преступления и предоставить каждому необходимый общественный простор для его насущных жизненных проявлений. Если характер человека создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человеческими. Если человек по природе своей общественное существо, то он, стало быть, только в обществе может развить свою истинную природу, и о силе его природы надо судить не по силе отдельных индивидуумов, а по силе всего общества»⁵.

Конспектируя «Святое семейство», Ленин учитывал, что оно относится к тому периоду творчества Маркса и Энгельса, когда последние только еще разрабатывали основы диалектического и исторического материализма, создавали теоретические основы научного коммунизма. Выписки из «Святого семейства» Ленин делал весьма критично и не раз указывал на незрелость тех или иных утверждений авторов. Примечательно, что Ленин целиком и полностью соглашался с мнением молодого Маркса о связи французского материализма XVIII века с утопическим социализмом и коммунизмом. Имея в виду соответствующие места «Святого семейства», Ленин отмечал: «Эта глава (§ d в 3 части VI главы) — одна из самых ценных в книге. Тут совершенно нет подстрочной критики, а сплошь положительное изложение. Это — краткий очерк истории французского материализма. Выписывать здесь надо бы всю главу сплошь, а потому я ограничиваюсь кратким конспектом содержания»⁶. Изложив далее положения Маркса о ходе развития философского материализма в XVII—XVIII веках, Ленин записывает: «Из посылок материализма ничего нет легче вывести социализм (переустройство чувственного мира, — связать частный и общий интерес — разрушить антисоциальные Geburtsstätten преступления и пр.)»⁷.

⁵ Там же, с. 145—146.

⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 28.

⁷ Там же, с. 31—32.

Устанавливая связь между французским материализмом и утопическим социализмом и коммунизмом XIX столетия, классики марксизма-ленинизма, разумеется, исключали ее поверхностно-идеалистическое понимание.

«Современный социализм, — писал Энгельс, — по своему содержанию является прежде всего результатом наблюдения, с одной стороны, господствующих в современном обществе классовых противоположностей между имущими и неимущими, наемными рабочими и буржуа, а с другой — царящей в производстве анархии. Но по своей теоретической форме он выступает сначала только как дальнейшее и как бы более последовательное развитие принципов, выдвинутых великими французскими просветителями XVIII века. Как всякая новая теория, социализм должен был исходить прежде всего из накопленного до него идейного материала, хотя его корни лежали глубоко в экономических фактах»⁸. Социалистические тенденции материализма могли, таким образом, обнаружиться не в порядке филиации идей, а лишь при соответствующих социальных условиях. Таковыми условиями явились, в первую очередь, рост эксплуатации трудящихся масс со стороны развивающегося капитализма, постепенное обнаружение его непримиримых противоречий.

Победа французской буржуазной революции была могучим стимулом для дальнейшего развития капитализма как во Франции, так и за ее пределами. Миллионные массы начали испытывать на себе результаты смены феодальных форм эксплуатации эксплуатацией капиталистической. Характеризуя эту эпоху, Энгельс писал: «Быстрое развитие промышленности на капиталистической основе сделало бедность и страдания трудящихся масс необходимым условием существования общества. Количество преступлений возросло с каждым годом. Если феодальные пороки, прежде бесстыдно выставлявшиеся напоказ, были хотя и не уничтожены, но все же отодвинуты пока на задний план, — то тем пышнее расцвели на их месте буржуазные пороки, которым раньше предавались только тайком. Торговля все более и более превращалась в мошенничество. «Братство», провозглашенное в революционном девизе, нашло свое осуществление в плутнях и в зависти, порождаемых конку-

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 16.

рентной борьбой. Место насильственного угнетения занял подкуп, а вместо меча главнейшим рычагом общественной власти стали деньги. Право первой ночи перешло от феодалов к буржуа-фабрикантам. Проституция выросла до неслыханных размеров. Самый брак остался, как и прежде, признанной законом формой проституции, ее официальным прикрытием, дополняясь к тому же многочисленными нарушениями супружеской верности»⁹.

Таким оказался социальный строй, который наивно полагался французскими просветителями и материалистами царством «разума, свободы, равенства и братства». Капиталистическая действительность начала рассеивать иллюзии, созданные философией XVIII века, показала истинную сущность буржуазной «свободы».

Этот разящий контраст между лозунгами и посулами буржуазной революции и ее действительными результатами не мог не вызвать самого глубокого разочарования в среде трудящихся масс. «...Установленные «победой разума» общественные и политические учреждения, — пишет Энгельс, — оказались злой, вызывающей горькое разочарование карикатурой на блестящие обещания просветителей. Недоставало еще только людей, способных констатировать это разочарование, и эти люди явились на рубеже нового столетия. В 1802 г. вышли «Женевские письма» Сен-Симона; в 1808 г. появилось первое произведение Фурье, хотя основа его теории была заложена еще в 1799 году; 1 января 1800 г. Роберт Оуэн взял на себя управление Нью-Ланарком»¹⁰.

Сен-Симон и в особенности Фурье подвергли критике вопиющие пороки буржуазного общества, его «нелепость и бесчеловечность» с такой же беспощадностью, с какой французские просветители обрушивались на феодальные порядки. Как и просветители XVIII столетия, они ставили перед собой задачу открытия социальных принципов, на основании которых можно было бы построить «разумный и справедливый» общественный строй. Буржуазному обществу они противопоставили социализм, с торжеством которого связывали счастье и благополучие всех и каждого.

Но этот социализм носил утопический характер. Его

⁹ Там же, с. 267—268.

¹⁰ Там же, с. 268.

представители не знали и в тех исторических условиях не могли знать о ~~действительных путях~~ победы социализма. Они не догадывались, что победа социализма обусловлена объективным ходом развития капиталистического общества и что торжество нового общественного строя немислимо без ожесточенной политической борьбы рабочего класса против буржуазии — борьбы, завершаемой революционным ниспровержением пролетариата как необходимого политического рычага построения социализма. Утопический социализм, пишет В. И. Ленин, «критиковал капиталистическое общество, осуждал, проклинал его, мечтал об уничтожении его, фантазировал о лучшем строе, убеждал богатых в безнравственности эксплуатации».

Но утопический социализм не мог указать действительного выхода. Он не умел ни разъяснить сущность наемного рабства при капитализме, ни открыть законы его развития, ни найти ту *общественную силу*, которая способна стать творцом нового общества»¹¹.

Эту задачу выполнил научный социализм Маркса и Энгельса, который был развит и обогащен Лениным. Только в трудах классиков марксизма-ленинизма социализм превратился из утопии в науку, в идейное оружие революционного пролетариата, направленное на сокрушение капитализма и построение социалистического общества.

Незрелость и утопичность воззрений Фурье, Сен-Симона, Оуэна были predeterminedены социальными условиями эпохи, недостаточным развитием капиталистической крупной промышленности и промышленного пролетариата. Малочисленный и плохо организованный рабочий класс был еще не в состоянии осознать свои классовые цели и подлинные пути своего освобождения. Он был еще, по характеристике Энгельса, лишь угнетенной и страдающей массой и ждал своего освобождения от какой-нибудь высшей и внешней силы. В результате «незрелому состоянию капиталистического производства, незрелым классовым отношениям соответствовали и незрелые теории. Решение общественных задач, еще скрытое в неразвитых экономических отношениях, приходилось выдумывать из головы»¹².

¹¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 23, с. 46.

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 269.

Но, обусловленный реальными историческими потребностями, утопический социализм, как и всякое идейное течение, возник не на голом месте, а был подготовлен предыдущим развитием. Он критически освоил достижения предыдущей общественно-политической и философской мысли, и в частности французского материализма XVIII столетия.

Ниже мы и попытаемся конкретно раскрыть преемственную идейную связь между утопическим социализмом и коммунизмом XIX века и взглядами французских материалистов XVIII века, и прежде всего Гельвеция, между этими двумя этапами домарксовской философской и общественно-политической мысли.

Сен-Симон и Фурье не скрывали своего резко отрицательного отношения к просветительской философии XVIII века вообще и к французскому материализму в частности. Выражая разочарование трудящихся масс результатами буржуазной революции, французские социалисты-утописты не могли, естественно, восторгаться философией, которая начертала ее основные принципы и лозунги.

Идеологи дореволюционной французской буржуазии, и Гельвеций в особенности, торжественно провозгласили счастье народа главной заботой философии, подлинным критерием ее истинности. С тех пор прошли десятилетия. На развалинах феодализма возник тот «идеальный строй», в победе которого немалую роль сыграли французские просветители. Настало время применить ими же выдвинутый критерий к их собственной философии. Принесла ли она людям обещанные счастье и благополучие? Стоило только Сен-Симону и Фурье взглянуть на окружающую жизнь, чтобы, не колеблясь, дать отрицательный ответ. Они не могли не констатировать, что революция оказалась благом лишь для ничтожного меньшинства общества. Большинство же по-прежнему продолжало влачить жалкое существование, изнемогать от непосильного труда. Сен-Симон испытал на себе все «прелести» нового «идеального порядка». «Вот уже две недели, — писал он, — я питаюсь хлебом и водой, работаю без огня; я все продал, вплоть до моей одежды. . .»¹³

Сен-Симон и в особенности Фурье подвергли утвердившийся после буржуазной революции капиталистиче-

¹³ Сен-Симон. Собр. соч. М. — Пг., 1923, с. 359.

ский строй яркой и беспощадной критике. В книге «Теория четырех движений и всеобщих судеб» Фурье развенчал всю систему капитализма, начиная от экономической основы и кончая литературой, искусством и моралью. Он не был в состоянии последовательно научно раскрыть сущность капиталистических отношений и капиталистической эксплуатации, распознать основное противоречие капиталистического способа производства, законы его развития, но сумел страстно, взволнованно, с глубокой любовью к угнетенным показать все омерзительные проявления сущности капитализма.

Имея в виду наиболее развитую форму капитализма — английский капитализм, Фурье писал: «В века более религиозные, чем наш, люди не без основания полагали, что бог порою карает нации; сейчас это более правдоподобно, чем когда бы то ни было: в наши дни все человечество унижено и угнетено одним и тем же пагубным бичом — островной монополией, опустошающей во всех направлениях социальный мир. ...Этот бич губит промышленность в самом ее зародыше, пресекая сношения. ...Он обрушивается на человечество в его массе, порождая корыстные войны, заставляющие народы поочередно уничтожать друг друга... Он роняет честь людей, подчиняя весь социальный организм гнусным меркантильным расчетам»¹⁴.

Называя вещи своими именами, Фурье говорил, что капиталистическая торговля — бессовестный обман, сопровождаемый мошенническими банкротствами, ажиотажем, ростовщичеством. Он характеризовал цивилизацию, под которой подразумевал современный ему капиталистический строй, как «войну богатого против бедного». На основе цифровых данных мыслитель показывал пропасть, которая образовалась между богатством и бедностью.

В работе «Новый промышленный и общественный мир» Фурье рисует картину кричащей нищеты в «образцовой» капиталистической стране — Англии. Во многих районах наемные рабочие ходят полуголыми, будучи не в состоянии приобрести даже самую дешевую одежду. Английские дети работают на заводах и фабриках по 19 часов в день за нищенскую плату. Стоит только кому-нибудь из этих изможденных каторжным трудом детей

¹⁴ Фурье Ш. Избр. соч., т. I. М., 1938, с. 207.

на минуту оставить работу, как удары кнута заставляют его продолжать ее. Фурье останавливается на сообщении дублинских газет о свирепой эпидемии в народе. Оказывается, комментирует он, больные, попав в больницу, выздоравливают, как только их накормят. Их болезнь — голод.

Не лучше положение трудящихся и во Франции. В самых плодородных провинциях, утверждает Фурье, восемь миллионов людей вовсе не едят хлеба и питаются каштанами. В Париже 86 тысяч зарегистрированных бедных и, может быть, столько же незарегистрированных. И это, восклицает он, в условиях перепроизводства, изобилия, огромного роста производительности труда!

Но, быть может, это преходящие явления, связанные с недостаточным развитием капиталистических порядков? С замечательной прозорливостью Фурье отстаивает мысль, что по мере развития «цивилизации», под которой, как мы знаем, он подразумевал капитализм, страдания и бедствия трудящихся во сто крат возрастут. Вот почему он так решительно осуждает капитализм и вместе с ним философию XVIII века, которая содействовала победе «неразумного и несправедливого» строя и тем самым обнаружила свою собственную неразумность. «Философы! — восклицает Фурье. — Не дав нам обещанного счастья, вы низвели человека на уровень ниже животного... Безработные, которые, будучи преследуемы кредиторами и теснимы за недоимки, начинают нищенствовать, обнажают напоказ свои язвы и свою наготу, бродят со своими изголодавшимися детьми по городам, оглашая их мрачными сетованиями. Таковы, философы, горькие плоды ваших наук! Бедность, вечно бедность! А ведь вы утверждаете, что усовершенствовали разум. На самом же деле вы толкали нас из одной пропасти в другую»¹⁵.

Сен-Симон менее резок в осуждении философии XVIII века. Это обусловлено тем, что он горячо отстаивал учение о непрерывном прогрессивном развитии человеческого познания. Будучи убежденным врагом феодального строя, Сен-Симон не мог не оценить роль передовой философии XVIII столетия в сокрушении феодальных порядков. Но, отдавая должное антифеодальной направленности философии XVIII века, он не скрывал своего резко отрицательного отношения к положитель-

¹⁵ Там же, с. 273—274.

ной, конструктивной ее программе, которая оказалась программой победы капитализма, столь чуждого Сен-Симону.

Итак, подходя к передовым мыслителям XVIII века с антиисторических позиций, превращая их в виновников всех бедствий, связанных с торжеством капитализма, выдавая их за сознательных защитников капиталистической эксплуатации и угнетения трудящихся, осуждая с позиций мирного реформизма роль их идей в возникновении «катастрофы 1793 года», французские утопические социалисты проявляли едва ли не враждебное отношение к просветительской философии XVIII в.

Проникнутый этим нигилистическим настроением, Фурье формулирует два основных принципа своего метода: абсолютное сомнение и абсолютное отрешение (*le doute absolu et l'écart absolu*), направленные в первую очередь против философии XVIII века. Он ставит своей целью полностью отойти от выводов, сделанных его предшественниками, и берется создать совершенно новую науку об обществе, стоящую в стороне от столбовой дороги культуры прошлого.

Само собой разумеется, это намерение было чистой водой утопией. На словах отрекаясь от идей своих предшественников, отвергая идейное наследие передовых мыслителей XVIII в., Фурье в действительности в новых исторических условиях во многом продолжал и развивал взгляды французских просветителей.

В «Святом семействе» Маркс специально отмечал, что «Фурье исходит непосредственно из учения французских материалистов»¹⁶. Нельзя, конечно, толковать это указание Маркса расширительно и превращать Фурье в верного ученика французских материалистов, как это порой делает Плеханов, в частности в своей во многих отношениях прекрасной статье «Французский утопический социализм XIX века». Фурье, утверждал здесь Плеханов, «резко восставая против французской философии XVIII века и зло насмехаясь над ней... в сущности, оставался ее *верным последователем* и клал ее выводы в основу своих собственных построений...» (курсив наш. — Х. М.)¹⁷.

Однако приведенный самим же Плехановым матери-

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 146.

¹⁷ Плеханов Г. В. Соч., т. XVIII, М.—Л., 1928, с. 89.

ал никак не согласуется с попыткой представить Фурье простым продолжателем идей французских материалистов. Таковым он не был и не мог быть, ибо в отличие от французских материалистов — идеологов восходящей буржуазии Фурье выражал, правда смутные еще и неопределенные, чаяния угнетенных капитализмом трудящихся масс. И если историческая миссия французских материалистов XVIII века заключалась в критике феодального строя и философском обосновании общественного строя, идущего ему на смену, то Фурье и его единомышленники свое призвание видели в критике капиталистического строя и в доказательстве необходимости его смены социалистическим обществом.

Расхождения Фурье с французскими материалистами по кардинальным вопросам философии были весьма глубоки. В отличие от Дидро, Гельвеция и Гольбаха Фурье оставался в области теории познания на позициях идеализма и религии. Если французский материализм объективно носил революционный характер и не исключал политической борьбы против феодальной системы, то Фурье и Сен-Симон были убежденными противниками всякого революционного насилия. Резко нападая на просветительскую философию XVIII века, они в первую очередь обвиняли ее в подготовке французской буржуазной революции. Можно было бы привести и целый ряд других принципиальных расхождений между Фурье и французскими материалистами XVIII века. Однако и сказанного достаточно, чтобы увидеть ошибочность стирания принципиальных граней между французским материализмом XVIII века и утопическим социализмом Фурье и Сен-Симона.

Не менее ошибочной является и другая, противоположная тенденция, выражающаяся в стремлении воздвигнуть непреодолимую стену между французским материализмом XVIII столетия и утопическим социализмом XIX столетия или оставить в тени преемственную связь между ними. На этой позиции стоят почти все буржуазные историки. Многие из них при всем своем критическом отношении к французскому материализму XVIII в. не желают, видимо, породнить его с утопическим социализмом, являющимся одним из источников марксизма. Другие, оглушенные громкими заявлениями Фурье, направленными против французского материализма, охотно принимают на веру утверждения автора «Теории четы-

рех движений...» о своем абсолютном отрешении от идей прошлого, что не допускают связи между Гельвецием и Гольбахом, с одной стороны, и Фурье и Сен-Симоном — с другой. Так или иначе, но даже в таких объемистых книгах о французских просветителях XVIII в., как монографии Кейма¹⁸, Рейнака¹⁹ и Морлея²⁰, нет ни малейшего упоминания о значении французского материализма для возникновения утопического социализма и коммунизма. Эта позиция характерна и для работ Поля Люи, А. Лихтенбергера и многих других, специально посвященных историй социализма во Франции.

Еще много десятилетий после буржуазной революции Франция продолжала оставаться в основном аграрной страной. Отдельные промышленные центры терялись на фоне крестьянского и ремесленного производства. Промышленный пролетариат составлял ничтожную часть населения Франции. Малочисленный и разобщенный, он к тому же в значительной степени растворялся в мелкобуржуазной массе, испытывая сильнейшее влияние ее идеологии.

Отдельные геронческие восстания французских рабочих, как, например, лионское восстание 1831 года, быстро подавлялись контрреволюционными силами, ибо при исторически сложившихся условиях рабочий класс оказывался не в состоянии повести за собой крестьянские массы. Не имея сколько-нибудь ясной программы борьбы, повстанцы зачастую выступали не против буржуазии вообще, а против отдельных ее группировок.

В то время французский пролетариат еще не мог четко осознать свои классовые интересы, противопоставить себя буржуазии, понять свою историческую миссию. Анализируя соотношение классовых сил в период революции 1848 года, Маркс писал, что «парижский пролетариат старался отстаивать свои интересы *наряду* с буржуазными интересами вместо того, чтобы выдвигать их в качестве революционного интереса самого общества;

¹⁸ Keim A. Helvétius, sa vie et son oeuvre. Педантично выясняя влияние идей Гельвечия на Бентама, Джона Стюарта Милля, Спенсера и даже на... Шопенгауэра и Ницше, автор обходит молчанием роль философии Гельвечия в формировании взглядов Сен-Симона, Фурье и Оуэна.

¹⁹ «Diderot» par Joseph Reinach. Paris, 1894.

²⁰ Morley J. Baron Holbach's «System of Nature». Paris, 1887.

неудивительно, что он склонил *красное* знамя перед *трехцветным*»²¹.

Это обстоятельство не могло не найти отражения в идеологической борьбе. Долгое время социально-политические и философские учения, выражающие интересы и устремления слабого и неорганизованного рабочего класса, не могли полностью оторваться от буржуазной идеологии, резко противопоставить себя идеям, рожденным на почве буржуазных отношений. Учения эти, разумеется, не совпадали с буржуазной идеологией, но одновременно были не способны совершить революционный переворот в философии и социологии. Эта великая всемирно-историческая задача могла быть и была решена марксизмом, отразившим коренные интересы зрелого, революционного пролетариата.

В этих исторически определенных условиях и нужно искать объяснение того факта, что французский утопический социализм, сделав значительный шаг вперед по сравнению с социально-политическими взглядами французских просветителей XVIII столетия, не сумел вместе с тем полностью выйти за пределы их философских теорий.

Как правильно указывал Плеханов²², достаточно исследовать учение Фурье о страстях, чтобы убедиться, насколько сильно он находится еще под влиянием социологических принципов Гельвеция и Гольбаха. В соответствии с ними он пытается дедуцировать основы будущего социалистического строя из неизменной природы человека, из этой альфы и омеги домарксовской буржуазной социологии. Человек в представлении Фурье — такое же, как у Гельвеция и Гольбаха, чувственное существо, избегающее неприятных ощущений и стремящееся к ощущениям приятным, к чувственным радостям, к счастью.

Несмотря на то что в отличие от французских материалистов Фурье допускает существование бога и божественной воли, он является решительным противником религиозно-аскетического мировоззрения, жестоко осмеивает попытки подавления плоти и человеческих страстей. «... Подавить страсти нельзя...»²³ — утверждает Фурье.

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 17.

²² См. Плеханов Г. В. Соч., т. XVIII, с. 87.

²³ Фурье Ш. Избр. соч., т. 1, с. 41.

Страсти — это сам человек. Человек неудержимо стремится к счастью, «которое заключается прежде всего в обладании богатством»²⁴. Нельзя и помышлять о создании нового общественного строя, заявляет Фурье, если сбрасывать со счетов чувственную природу человека, его эгоистические устремления, всемогущие его страсти.

Несмотря на серьезные расхождения с Фурье и фурьеристами, на значительный, как правильно указывает академик В. П. Волгин²⁵, отход от традиционной системы естественно-правовых, типично рационалистических аргументов, Сен-Симон и его последователи тем не менее не сомневались в той, с их точки зрения, истине, что эгоистические стремления людей исторически видоизменяются, но не исчезают. В «Письмах женецкого обитателя к современникам» Сен-Симон смеется над моралистами, которые «стремятся разрушить эгоизм...»²⁶, хотя и отучить человека искать свое собственное счастье. В «Письмах к американцу» он пишет: «Человек по природе своей ленив; работающий человек побуждается к победе своей лени лишь необходимостью удовлетворить свои потребности или стремлением к наслаждениям. Он работает таким образом в рамках своих нужд и желаний»²⁷.

Подобно Фурье, он вслед за Гельвецием прославляет действительную роль людских страстей в процессе непрерывного, прогрессивного развития человеческого общества. «Страсть, — утверждает Сен-Симон, — одна лишь имеет силу побудить людей к великим усилиям. Воздержанность не является действительной силой, она робка по существу, и, далекая от того, чтобы порывать со старыми привычками, она стремится к тому, чтобы мы их сохранили»²⁸.

Но Фурье и Сен-Симон не ограничиваются превознесением страстей и апологией чувств. Вслед за Гельвецием они утверждают, что, предоставленные самим себе, не регулируемые разумом, не направляемые мудрыми законами, страсти и чувства превращаются в разрушительные, антисоциальные силы. Без наличия разумно организованного общественного строя, утверждает

²⁴ Там же, с. 45.

²⁵ См. Изложение учения Сен-Симона. М. — Пг., 1923, с. XV.

²⁶ Сен-Симон. Собр. соч., с. 18.

²⁷ Там же, с. 177.

²⁸ Там же, с. 193.

Фурье, «...страсти — спущенные с цепи тигры, непонятные сфинксы...»²⁹. Задача, следовательно, заключается не в том, чтобы проклинать страсти, а в том, чтобы познать их и целеустремленно направить на благо людей.

Нетрудно видеть, насколько исходные принципы Фурье тождественны учению Гельвеция об эгоизме, о роли страстей в общественной жизни. И когда Фурье заявляет, что, открыв притяжение и отталкивание страстей, он создал возможность создания точной, оперирующей даже геометрическими теоремами науки об обществе, он по существу в несколько видоизмененных выражениях повторяет аналогичную наивную мысль Гельвеция. Не ново также утверждение Фурье, что законы влечения страстей соответствуют закону притяжения, открытому Ньютоном, и что, следовательно, существует единство движения мира материального и мира духовного. Это типично механистическое представление о закономерностях развития общественной жизни мы встречали даже в ранних произведениях Гельвеция.

Фурье выступает последователем Гельвеция и тогда, когда горячо отстаивает мысли о необходимости направления эгоистических страстей в русло добродетели, о гармоническом сочетании личного интереса с общественным. Он верен духу учения Гельвеция тогда, когда утверждает, что осуществление этих задач связано не с моральной проповедью, а с изменением жизненных условий людей.

Мысль о том, что понятия, чувства и поведение людей обусловлены внешней средой, — эта кардинальная мысль французских материалистов красной нитью проходит через всю систему социологических взглядов Фурье и Сен-Симона. «Люди, — утверждает последний, — даже наиболее сильные, являются продуктом обстоятельств...»³⁰ Чтобы изменить людей к лучшему, нужно разумно перестроить условия их жизни. Нужно сделать так, чтобы заставить человека в своих же собственных интересах поступать добродетельно, т. е. содействовать общему счастью. Одни и те же страсти в различных социальных условиях приводят к различным результатам. «Человек, — пишет Фурье, — который в рамках цивилизации (т. е. капитализма. — Х. М.) пуска-

²⁹ Фурье Ш. Избр. соч., т. 1, с. 41.

³⁰ Сен-Симон. Собр. соч., с. 38.

ется на всевозможное плутовство, будет человеком самым правдивым в строе комбинированном (социалистическом. — Х. М.); дело в том, что этот человек плут не потому, что обман доставляет ему удовольствие: он плутует лишь для того, чтобы добиться богатства; покажите ему, что он может заработать тысячу экю путем лжи, а три тысячи экю правдивостью, и он предпочтет правду, каким бы плутом он ни был. На этом основании люди самые корыстолюбивые скоро станут самыми горячими приверженцами правды в том строе, где правдивость будет обеспечивать быстрый доход, а практика лжи — вызывать неизбежное разорение»³¹.

Соглашаясь в исходных своих принципах с учением Гельвеция, Фурье, однако, в некоторых вопросах расходится с ним. Гельвеций считал эгоизм присущим человеческой душе началом, а альтруизм рассматривал как производное от разумно понятого эгоизма. Фурье, напротив, был склонен рассматривать альтруизм, или, по его выражению, «унитеизм», такой же естественной склонностью человека, как и эгоизм. Больше того, временами Фурье расценивал унитеизм как основу страстей, «гармонический их очаг». Унитеизм, согласно Фурье, — это склонность индивидуума к увязке собственного счастья со счастьем окружающего. Фурье проявлял большую пронизательность, когда связывал культивирование чувства эгоизма и замалчивание унитеизма с капиталистическим обществом, которое исключает развитие и обнаружение чувства альтруизма.

Критикуя общепринятую систему классификации страстей, Фурье пишет: «В этом проспекте не хватает определения унитеизма, или коренного ствола страстей, но он при цивилизации не действует (*aucun essor*); таким образом, достаточно приковать внимание к противоположной ему страсти, или эгоизму, который господствует столь безраздельно, что система совершенствуемого совершенства — идеология — кладет эгоизм или собственное «я» в основу всех своих построений. Изучая цивилизованных, люди естественно видели в них лишь разрушительные страсти...»³² Далее Фурье указывает, что людей, порожденных строем цивилизации, вполне основательно рассматривали как эгоистов, потому что

³¹ *Фурье Ш.* Избр. соч., т. 1, с. 95—96.

³² Там же, с. 105.

«их общественный быт, это царство лицемерия и гнет, ведет к подчинению всех двенадцати страстей эгоизму...»³³.

Стремление наделить человека не только естественной склонностью к себялюбию, но и столь же естественной склонностью к альтруизму присуще также Сен-Симону. «...Всякий человек, — полагает он, — который не ищет счастья в направлении, полезном для своих ближних, несчастлив, каково бы ни было его кажущееся благополучие»³⁴.

Не противоречат ли, однако, эти мысли утопических социалистов их же высказываниям о человеческих страстях, себялюбии, выражающих стремление людей к удовлетворению своих интересов и движущих развитие общества? Нет, не противоречат. Всячески возвышая чувство альтруизма, Фурье одновременно отмечал, что оно до сих пор оставалось нереализованной склонностью человеческой души в отличие от эгоизма, который был и еще остается основной пружиной общественного развития. Время альтруизма впереди, и для наступления этого времени нужно до конца использовать чувство себялюбия, направить его в желаемое русло.

Нет сомнения, что провозглашение альтруизма наряду с себялюбием естественной склонностью человека было некоторым ограничением эгоизма, стремлением взять под сомнение правильность утверждения французских материалистов о безраздельном господстве эгоизма как в прошлом, так и в будущем. Сама эта попытка была характерна для мыслителей, выступивших против капиталистической анархии, неизбежным продуктом и спутником которой являлись буржуазный индивидуализм и эгоизм. Тем не менее здесь утопический социализм еще не порывает с утилитаристской концепцией французского материализма XVIII века. Не порывает он также и с идеалистическими представлениями французских материалистов о решающей роли разума, законодательства в общественном развитии.

Правда, в отличие от философов XVIII столетия Сен-Симон и Фурье рассматривали исторический процесс как процесс закономерный. Они уже не разделяли наивного взгляда Гельвеция и Гольбаха на прошлую исто-

³³ Там же.

³⁴ Сен-Симон. Собр. соч., с. 69.

рию как на хаотическое нагромождение исторических событий. Фурье берется доказать, что «общества — дикое, патриархальное, варварское, цивилизованное — лишь тернистые пути, ступени для достижения лучшего социального строя, строя прогрессивных серий, который и есть производственная судьба человека и вне которого никакими усилиями наилучших правителей не исцелить бедствий народных»³⁵.

Еще более отчетливо высказывались о закономерном развитии общества Сен-Симон и в особенности его ученики. Но их понимание этой закономерности ложно, ибо она обуславливается, согласно их представлениям, развитием разума. На вопрос, чем же определяется закономерность перехода человеческого общества от одной ступени к другой, сен-симонисты отвечали: «Наиболее общий факт в поступательном движении общества, факт, *implicité* содержащий в себе все другие, это — прогресс нравственной концепции, в силу которой человек чувствует за собою *социальное назначение*. Политические учреждения суть *практическое осуществление* этой концепции, ее *приложение* к установлению, поддержанию и прогрессу социальных отношений»³⁶. Представления сен-симонистов о развитии общественной жизни носили, таким образом, антинаучный, идеалистический характер.

Французские материалисты, переоценивая значение идей в развитии общества, видели в своих философских доктринах предпосылку грядущих общественных преобразований. Сен-симонисты также полагали, что будущий переворот в социальной жизни предопределен появлением идей их учителя. И те и другие, являясь идеалистами в понимании общественной жизни, были не в состоянии дать ответ на вопрос, откуда берутся сами «эпохосозидающие» идеи и учения, чем обусловлено их возникновение и развитие.

Идеалистическое понимание истории определило утопический характер социализма Сен-Симона и Фурье. В принципе утверждая закономерность общественной жизни, но не зная подлинных законов ее развития, они подменяли их законами вымышленными, зачастую дедуцированными абстрактно-рационалистическим методом.

Можно, таким образом, констатировать, что в поста-

³⁵ Фурье Ш. Избр. соч., т. 1, с. 47.

³⁶ Изложение учения Сен-Симона, с. 54.

новке и разрешении ряда социологических проблем — в понимании «природы человека», роли себялюбия и человеческих страстей в общественной жизни, в вопросе о значении социальной среды для формирования личности, о необходимости сочетания личного и общественного интереса и т. п. — между французским материализмом XVIII века и утопическим социализмом XIX века нет существенных различий. И тот и другой, несмотря на различие оттенков во взглядах, разделяют идеалистические и метафизические представления об историческом процессе.

Глубокие расхождения между французским материализмом и утопическим социализмом начинаются тогда, когда встает вопрос о путях и методах сочетания личных и общественных интересов, о сущности будущего «разумного строя». «Разумный строй» французских материалистов на деле оказался капиталистическим строем. Что касается утопических социалистов и коммунистов, то они свою задачу видели в основательной критике этого строя, в доказательстве его «неразумности» и несправедливости, его преходящего характера, а также в начертании будущего, действительно разумно и справедливо организованного общества — такого общества, которое должно обеспечить все материальные и духовные потребности всех людей.

Только упразднение существующего строя «цивилизации» и замена его «социетарным обществом», утверждал Фурье, покончат с пороками и преступлениями, послужат фундаментом интеллектуального и морального перевоспитания людей. «... Народ, лживый и коварный при цивилизации, — пишет Фурье, — лучезарно правдив и учтив в сериях...»³⁷, т. е. при социализме. Если при цивилизации страсти порождают разлад и бедность, то в социетарном обществе они же являются источником согласия и достатка.

Мы помним, что, говоря о преобразовании общества, Гельвеций на первый план выдвигал задачу преобразования государственного правления, предоставления гражданам политических прав. Речь шла у Гельвеция по существу о буржуазно-демократических свободах. Эта направленность мысли Гельвеция, как мы уже отметили, в последнем счете выражала то обстоятельство, что в

³⁷ Фурье Ш. Избр. соч., т. I, с. 42.

период его деятельности французская буржуазия уже господствовала в экономике и шла к захвату политической власти.

Иначе обстояло дело у Фурье. Отстаивая необходимость общественных преобразований, он имел в виду в первую очередь преобразование социальных отношений. «...Философы,— пишет Фурье,— всегда искали общественного блага в административных и религиозных новшествах; я, наоборот, старался искать блага в мероприятиях, не имеющих никакого отношения ни к управлению, ни к священству, в мероприятиях по существу производственного и бытового характера, совместимых с любым правительством и не нуждающихся в его вмешательстве»³⁸. Полагая, что политика органически не связана с экономикой, Фурье пытался игнорировать политические вопросы и сосредоточить внимание на вопросах экономических, на принципах организации труда в будущем социалистическом обществе, на разработке наиболее справедливых форм распределения продуктов.

Такое же индифферентное отношение к политике и политической борьбе проявляли Сен-Симон и его последователи. Они были охвачены мыслью реорганизовать промышленность на плановых началах, добиться максимального развития производства, с тем чтобы навсегда избавить людей от нужды. При этом если Фурье, испытывая известное влияние физиократов, видел основу общественных преобразований в сельскохозяйственном производстве, то Сен-Симон считал таковой производство индустриальное.

Не входя в разбор существенных расхождений между Сен-Симоном и Фурье в понимании структуры будущего общества, необходимо отметить, что и тот и другой прежде всего подчеркивали необходимость фактического подъема материального благосостояния трудящихся масс. Эта задача, разумеется, не могла занимать решающего места в воззрениях буржуазных идеологов Гельвеция и Гольбаха даже в тот период, когда французская буржуазия выступала от имени всего третьего сословия.

Говоря об изменении социальной среды, и Сен-Симон, и Фурье имели в виду создание изобилия продуктов. Они правильно утверждали, что самые совершенные полити-

³⁸ Там же, с. 37.

ческие свободы останутся бесплодными при наличии огромных масс людей, задыхающихся в тисках нищеты и голода. Выступая против буржуазных философов, Фурье обвинял их в том, что они, всеми цветами радуги расписывая права человека, не выдвигают в качестве принципа право на труд, без которого «ничего не стоят все остальные права». Пока, утверждали социалисты-утописты, имеются голодные и сытые, не может быть речи о солидарности между людьми, за которую ратовали философы XVIII века. Тщетно мечтать об исчезновении лжи и лицемерия, воровства и грабежей, зависти и клеветы, пока в силу существующего способа производства и потребления большинство обречено на бедность.

Говоря о счастье всех людей, французские материалисты ограничивались декларациями, не ставили конкретно вопроса о путях улучшения условий жизни простого народа, крестьян, ремесленников, подмастерьев, рабочих. В противоположность им утопические социалисты пытались наметить систему, гарантирующую, по их мнению, материальное и духовное благополучие «самого многочисленного и одновременно самого бедного класса». Однако, знакомясь со структурой будущего «идеального» общества Сен-Симона и Фурье, нельзя не заметить, что это общество имеет еще много общего с «цивилизацией», т. е. с обществом буржуазным. В отличие от Оуэна Сен-Симон и Фурье не только не выступают против принципа частной собственности, но и, следуя в данном случае традиции французских материалистов XVIII века, видят в этом принципе основу всякого человеческого общежития.

Сен-Симон и Фурье не поднимают вопроса о полной ликвидации эксплуататорских классов и классов вообще. В их «разумном» обществе сохраняется имущественное неравенство, неравномерное распределение материальных благ между общественными классами. Владельцы капитала сохраняют за собой целый ряд привилегий.

Имущественное неравенство сохраняется и в фалангах Фурье, где малочисленной группе капиталистов полагалось $\frac{4}{12}$ всех доходов, тогда как огромная масса трудящихся должна была довольствоваться $\frac{5}{12}$ доходов. Остальные $\frac{3}{12}$ предназначались «таланту», т. е. творческой интеллигенции. Фурье полагал, что благодаря ассоциации, правильной организации труда, широкому

внедрению достижений науки в производство каждый человек не только будет обеспечен работой, но и испытает больше радостей, чем ныне самый могущественный монарх. В условиях этого изобилия, утверждал Фурье, неравенство перестанет быть источником зависти и борьбы. Таким образом, Фурье полагал возможным мирное сосуществование антагонистических классов. Он надеялся убедить капиталистов содействовать благополучию «ближних» и отказаться от своих чрезмерных доходов, от неограниченной эксплуатации и порабощения рабочего класса, одним словом, от своей классовой диктатуры. Утопическими были не только эти цели Фурье, но и намеченный им путь их реализации — путь мирной пропаганды и убеждения.

Подобно французским материалистам, Сен-Симон и Фурье фетишизировали силу истинной идеи. Им казалось, что такая идея должна покорить всех. «И когда, — правильно замечает Плеханов, — у них заходила речь о том, каким образом идеи сегодняшнего дня — положим, идеи сен-симонистской или фурьеристской школы — сделаются фактом завтрашнего дня, они — опять подобно просветителям XVIII века — ограничивались указанием на непобедимую силу истины. Держась этой точки зрения, естественно было отвергать борьбу классов и политику как орудие классовой борьбы: раз открытая истина должна быть одинаково доступна людям всех общественных классов»³⁹. Сочувствуя пролетариату, Сен-Симон и Фурье вместе с тем испытывали страх перед массовым рабочим движением и старались убедить рабочих предоставить решение своей судьбы руководителям промышленности, капиталистам, к которым в первую очередь и обращались со своими проектами «идеального» строя.

Не вызывает сомнения, что утопическая тактика Сен-Симона и Фурье имела своей методологической основой идеалистическое понимание истории. Выдвигая задачи, которые не были и не могли быть поставлены идеологами буржуазии, Фурье и Сен-Симон тем не менее предлагали решать их способами, во многом сходными с теми, которые отстаивались французскими материалистами. Как и последние, Сен-Симон и Фурье апеллировали к просвещенным и влиятельным персонам, считая, что

³⁹ Плеханов Г. В. Соч., т. XVIII, с. 126.

историю делают незаурядные личности, что общественное развитие есть преобразование материальной действительности идеями-демиургами. Если французские материалисты, будучи в принципе сторонниками мирного развития, все же допускали в качестве крайней меры революционное насилие, то Сен-Симон и Фурье исключали его при всех условиях. Они наивно полагали, что применение насилия для утверждения тех или иных идеалов ставит под сомнение истинность самих этих идеалов.

Приведенные сопоставления, как нам кажется, достаточно убедительно иллюстрируют утверждение Маркса об исторической и логической связи между французским материализмом и утопическим социализмом XIX века. Отталкиваясь от французского материализма, социалисты-утописты создали новое учение, выражавшее чаяния угнетенных капитализмом масс. Но подобно тому как на определенной стадии своего развития рабочий класс был не в состоянии резко противопоставить себя классу буржуазии, утопический социализм — этот теоретический продукт незрелого капиталистического производства — был не в состоянии принципиально и до конца противопоставить себя буржуазной идеологии. Даже наиболее важные идеи Сен-Симона и Фурье сохраняли связь не только с сильными, но и со слабыми сторонами учения французских материалистов об обществе.

Еще более отчетливо прослеживается влияние французского материализма XVIII века на формирование утопических коммунистических систем XIX века, в которых в отличие от систем утопического социализма выдвигается требование установления общественной собственности на орудия и средства производства, отстаивается необходимость имущественного равенства людей. Мы имеем в виду прежде всего утопический коммунизм Роберта Оуэна.

Прежде чем перейти к характеристике его преемственных связей с французским материализмом XVIII века, считаем необходимым рассеять одно довольно распространенное заблуждение, согласно которому посредствующим звеном между французским материализмом и утопическим коммунизмом якобы является учение Бентама и других буржуазных английских утилитаристов. Многие буржуазные историки философии и социологии идут еще дальше и, оставляя в тени французский матери-

ализм XVIII века, пытаются приукрашенное учение Бен-тама сделать непосредственным источником коммунизма Оуэна.

В «Святом семействе» Маркс, правда, указывает, что Оуэн исходил из морали Бентама. Однако догматическое толкование этого указания может привести к неправильному выводу. Бесспорно, что Оуэн познакомился с принципами этики и социологии французских материалистов из книг Бентама, который, однако, искажал и вульгаризировал исторически прогрессивную и революционную сущность этих принципов. Но очень скоро Оуэн отмежевался от бентамовской интерпретации утилитаризма французских материалистов и вступил в борьбу с Бентамом и бентамистами.

Иеремия Бентам неоднократно заявлял, что является учеником и продолжателем Гельвеция. Действительно, он с поразительным педантизмом и многословием излагал мысли Гельвеция, классифицировал и иллюстрировал их, писал к ним скучнейшие комментарии и дополнения. «Иеремия Бентам, — писал Маркс, — явление чисто английское. Ни в какую эпоху, ни в какой стране не было еще философа — не исключая даже нашего Христиана Вольфа, — который с таким самодовольством вещал бы обыденнейшие банальности. Принцип полезности не был изобретением Бентама. Он лишь бездарно повторил то, что даровито излагали Гельвеций и другие французы XVIII века»⁴⁰.

Однако Бентам был занят не только простым разжижением идей Гельвеция о личном интересе и эгоизме, но и выхолащиванием революционного для своего времени содержания философии французского мыслителя. Он пытался использовать ее для обоснования и защиты буржуазных порядков, для увековечения и прославления капиталистической эксплуатации и буржуазной конкуренции. Учение Бентама было одним из идеологических средств борьбы английской буржуазии против рабочего класса в период, последовавший после промышленного переворота.

Бентам оказался в числе тех идеологов английской буржуазии, которые приложили много усилий для обмана трудящихся приносившими к интересам эксплуататорской верхушки иллюзиями, фальшивой идеей о

⁴⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 623 (примечание).

том, что якобы в условиях капитализма возможно максимальное счастье максимального числа людей. С фальшивым пафосом Бентам, этот «гений буржуазной глупости»⁴¹, пытался доказать «вечный» и «целесообразный» характер капиталистического строя, прославить эгоизм как «неистребимое» чувство. Объявляя эгоизм движущим началом поведения людей, Гельвеций искренне мечтал с помощью разумного законодательства заставить эгоизм работать на пользу общества. Бентам и другие английские утилитаристы хотя для отвода глаз еще толкуют об «общей пользе», о «счастье возможно большего числа людей», в действительности являются убежденными апологетами неограниченного буржуазного эгоизма, своекорыстия и индивидуализма.

Бентам достаточно откровенно провозглашает общественный интерес фикцией, беспочвенной абстракцией. Этому, с его точки зрения, вымыслу он противопоставляет личный интерес как единственно реальный. «Интерес индивидуумов... должен уступать общественному интересу, — иронически замечает Бентам. — Но... что это значит? Не составляет ли каждый индивидуум такую же часть общества, как и всякий другой? Этот общественный интерес, который вы персонифицируете, представляет собой только абстракцию: он является не чем иным, как совокупностью индивидуальных интересов... Если признать желательным жертвовать счастьем одного индивидуума для увеличения счастья других, то, стало быть, еще более желательно жертвовать счастьем также и второго, третьего и так до бесконечности... Индивидуальные интересы — единственно реальные интересы»⁴². Хотя Бентам и его единомышленники и продолжали провозглашать достижение наибольшего счастья наибольшим числом людей целью утилитаризма, но в действительности их утилитаризм был лишь средством оправдания буржуазного эгоизма во всех разнообразных его формах. Софизмами и словесными уловками утилитаризм Бентама пытался оправдать девиз буржуазного общества: «Каждый за себя, один бог за всех».

Характеризуя учение Бентама, Маркс писал: «...каждый заботится лишь о себе самом. Единственная сила, связывающая их вместе, это — стремление каждого к

⁴¹ См. там же, с. 624 (примечания).

⁴² Цит. по: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 148.

своей собственной выгоде, своекорыстие, личный интерес. Но именно потому, что каждый заботится только о себе и никто не заботится о другом, все они в силу предустановленной гармонии вещей или благодаря всехитрейшему провидению осуществляют лишь дело взаимной выгоды, общей пользы, общего интереса»⁴³. Утилитаризм Бентама ополчается против всякого ограничения частнособственнической инициативы и предприимчивости. Это — философия биржевых афер, «гимн» в честь стяжательства, бизнеса, ростовщичества.

Нетрудно заметить, что учение Гельвеция и Гольбаха о личном интересе и сочетании его с интересом общественным выродилось у Бентама в реакционную апологию своекорыстного буржуазного эгоизма и индивидуализма. Бентам и другие английские утилитаристы XIX века старательно вытравивали всякие следы социалистических тенденций, которые таились в утопической мечте французских материалистов.

Точно так же Бентам и его последователи расправились с революционными устремлениями учения Гельвеция о зависимости личности от социальной среды. Подобно французским «идеологам» типа Кабаниса и Дестют де Траси, Бентам и бентамисты отбросили идею о социальной обусловленности формирования личности. Желая исключить всякую мысль об изменении существующего капиталистического строя, Бентам подверг полной ревизии положение Гельвеция, согласно которому улучшение жизни людей, их моральное совершенствование связаны с коренным изменением государственной системы. На первый план Бентам выдвинул географические и расовые факторы, которые якобы и определяют неизменные качества тех или иных общественных групп.

Учение Гельвеция объективно содействовало революционному ниспровержению феодального строя и замене его исторически более прогрессивным буржуазным обществом. Утилитаризм Бентама и объективно и субъективно был призван защитить буржуазно-эксплуататорские отношения от поднимавшегося революционного движения рабочего класса. Это учение было насквозь консервативным, враждебным всякому общественному прогрессу. Проповедью ничтожных реформ и филантропии Бентам и другие буржуазные лжегуманисты пытались

⁴³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 187.

сохранить и укрепить капиталистическое рабство, отвлечь массы от революционной борьбы за свое освобождение.

Гельвеций наивно полагал, что общественный строй, идущий на смену феодализму, навсегда покончит с нищетой, со всеми формами насилия, с тюрьмами и полицией. Бентам, этот «трезвый и расчетливый» буржуа, был озабочен лишь тем, чтобы усовершенствовать буржуазную государственную машину, судопроизводство, полицию, все рычаги подавления и порабощения трудящихся масс. Недаром он снискал славу «теоретика» тюремного дела и брался консультировать строительство «усовершенствованных» тюрем не только у себя на родине, но и в далекой царской России.

Гельвеций был убежденным противником вымыслов о превосходстве одной расы над другой. Именно в этой связи он вел принципиальную борьбу против учения Монтескье о влиянии климата и почвы на образование умственных и моральных качеств людей. «Ученик» же Гельвеция Бентам, понимая «неудобство» идей своего «учителя», открыто становится в этом вопросе на сторону Монтескье и существенно «углубляет» в его наследстве все, что могло бы послужить расовой мистике — оружию английской колонизаторской политики. В полном созвучии с писаниями Гобино и других расистов Бентам безапелляционно заявляет, что расовое происхождение навсегда обуславливает не только физические, но и умственные особенности человека.

Утилитаризм Гельвеция подвергся дальнейшей вульгаризации и приспособлению к классовым интересам реакционной английской буржуазии в работах Джемса Стюарта Милля. Последнего шокировали даже отдельные, достаточно лицемерные сентиментальные фразы Бентама о симпатии, о чувстве сострадания и т. п. В полной мере выражая практицизм деловых буржуазных кругов Англии, их черствую эгоистическую расчетливость и беспощадность к конкуренту, Джемс Милль ополчается против «расслабляющего» гуманизма и филантропии и ратует за последовательный эгоизм.

Несмотря на все старания представить Милля в самом выгодном свете, П. Покровский вынужден отметить: «Эгоизм, и эгоизм грубый, — вот чем в конечном итоге объясняет и к чему сводит Милль-отец все феномены нашей душевной жизни. Первой этической задачей каж-

дого человека, по его мнению, являлся правильный, разумный учет своих интересов. Чем холоднее и расчетливее будет произведен учет, тем лучше. Всякие сентиментальные чувствования только испортят дело»⁴⁴. Покровский, как, впрочем, и небезызвестный Туган-Барановский⁴⁵, чрезмерную жесткость утилитаризма Милля пытался объяснить личными чертами характера последнего, его склонностью к мрачной меланхолии, сплину и т. п. В действительности эволюция утилитаристского учения от Гельвеция к Бентаму и от последнего к Миллю и к другим идеологам английской буржуазии была обусловлена, разумеется, не психологическими причинами, а эволюцией самих капиталистических отношений, полным обнаружением их человеконенавистнической сущности.

До поры до времени буржуазия была заинтересована в тщательной маскировке подлинной сущности капиталистического способа производства, и поэтому циничная откровенность идеологов типа Бентама и в особенности Милля должна была казаться ей неуместной и опасной. Идя навстречу этим соображениям господствующего класса, уже Милль пытается «гуманизировать» английский утилитаризм, привнести в него струю альтруизма, сблизить его с лицемерной и ханжеской христианской проповедью человеколюбия. В его этике грубый буржуазный эгоизм эклектически сочетается с фальшивыми славословиями в честь самопожертвования во имя ближнего, с прославлением чувства симпатии и взаимопомощи, короче говоря, с теми этическими явлениями, которые исключаются самим характером капиталистических производственных отношений.

Таков в общих чертах ход эволюции утилитаризма в конце XVIII и в первой половине XIX века, его превращения в идеологическое средство защиты и оправдания капиталистического строя. Утилитаризм был призван подвести «теоретическую базу» под лживую идею о том, что при всех условиях и во все времена человек остается врагом человека, что «война всех против всех» является законом существования человеческого общества. В дальнейшем английский утилитаризм стал опираться в качестве «естественнонаучной» основы на

⁴⁴ Покровский П. Бентам и его время. Пг., 1916, с. 524—525.

⁴⁵ См. Туган-Барановский М. Д. С. Милль. СПб., 1892, с. 12—13.

социал-дарвинизм и в значительной степени слился с ним.

С переходом капитализма в империалистическую стадию, характеризующуюся невиданным до того углублением и расширением классовых противоречий, буржуазный утилитаризм принимает новые, более агрессивные формы и выражает неутолимую жажду империалистической буржуазии к новым захватам, ее полную неразборчивость в средствах для удовлетворения своих гипертрофированных эгоистических вожделений. При всех своих качественных своеобразиях ницшеанство и фашизм, как и современный американско-английский прагматизм — философия капиталистического бизнеса, империалистического грабежа и захватов, сохраняют внутреннюю логическую связь с вульгарным буржуазным утилитаризмом, доводят до логического конца его принципы.

В свете всего сказанного очевидны вздорность и антинаучность попыток буржуазных историков — Кейма, Галлеви и многих других — отождествить утилитаризм Гельвеция с утилитаризмом Бентама и Милля, стереть существенные грани, которые имеются между революционным французским мыслителем XVIII в. и теми, кто опозлил его учение — идеологами реакционной английской буржуазии конца XVIII и первой половины XIX века.

В «Святом семействе» К. Маркс и Ф. Энгельс в следующих словах охарактеризовали связь философии Гельвеция с утопическим коммунизмом XIX века: «Материализм этот в той именно форме, какую ему придал Гельвеций, возвращается на свою родину, в Англию. Свою систему *правильно понятого интереса Бентама* основывает на морали Гельвеция, а *Оуэн*, исходя из системы Бентама, обосновывает английский коммунизм. Француз Кабе, изгнанный в Англию, испытывает на себе влияние тамошних коммунистических идей и, по возвращении во Францию, становится самым популярным, хотя и самым поверхностным представителем коммунизма. Более научные французские коммунисты, *Дезами*, *Гей* и другие, развивают, подобно Оуэну, учение *материализма* как учение *реального гуманизма* и как *логическую основу коммунизма*»⁴⁶.

Эта характеристика, опирающаяся на большой фак-

⁴⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 146.

тический материал, является ключом для понимания преемственной связи между метафизическим материализмом XVIII века и утопическим коммунизмом XIX века. Действительно, как указывает Маркс, Бентам отталкивался от этики Гельвеция, но существенно выхолостил ее исторически прогрессивное содержание и приспособил для обоснования и оправдания капитализма и капиталистической эксплуатации.

Совершенно иное преломление получило учение Гельвеция в творчестве Оуэна. Правда, в первый период своей деятельности Оуэн перенял учение Гельвеция в бентамовском освещении, но в процессе дальнейшей эволюции своих взглядов, совершившейся под непосредственным влиянием классовой борьбы в Англии в первой половине XIX века, Оуэн приходит к выводам, прямо противоположным учению Бентама.

Анализ ранней работы Оуэна — «Об образовании человеческого характера» (1813—1814) — раскрывает тесную связь взглядов автора с французским материализмом. В полном соответствии с принципами материалистического сенсуализма XVIII века Оуэн утверждает, что все идеи имеют свое основание в ощущениях, а последние вызываются внешними вещами, существующими вне и независимо от человеческого сознания. «Знание, — пишет он, — приобретаемое человеком, происходит от окружающих его предметов и главным образом от примеров и наставлений непосредственных его предшественников»⁴⁷.

Опираясь на аргументацию Гельвеция, Оуэн отвергает существование каких бы то ни было врожденных идей. Правда, в отличие от Гельвеция он признает врожденные наклонности и способности у различных людей⁴⁸, но не придает этому факту никакого мистического и спиритуалистического звучания и не берет под сомнение мысль Гельвеция о решающей роли среды в образовании человеческого характера. «Роберт Оуэн, — пи-

⁴⁷ Оуэн Р. Об образовании человеческого характера (Новый взгляд на общество). СПб., 1893, с. 107.

⁴⁸ «Эти наклонности и способности, — пишет Оуэн, — не бывают совершенно одинаковы даже в двух личностях; отсюда разнообразие талантов и разные впечатления, называемые любовью или отвращением, какие производят на разных лиц одни и те же предметы, и те различия, которые существуют между людьми, развившимися при одинаковых, по-видимому, обстоятельствах» (Об образовании человеческого характера, с. 107).

лет Энгельс в «Анти-Дюринге», — усвоил учение просветителей-материалистов о том, что человеческий характер является продуктом, с одной стороны, его природной организации, а с другой — условий, окружающих человека в течение всей жизни, и особенно в период его развития»⁴⁹.

Вслед за Гельвецием Оуэн утверждает полную «ковкость» человеческого характера. По его убеждению, характер не является чем-то неизменным, фатально обусловленным наследственными признаками. Оуэн не сомневается, что можно сформировать личность с каким угодно характером, добиться того, чтобы избавить людей от антисоциальных устремлений, сделать их носителями возвышенных моральных качеств: добрыми, сострадательными, трудолюбивыми, мужественными.

Но каковы рычаги переделки человеческого сознания? Подобно Гельвецию, Оуэн отвергает путь «самосовершенствования», «самоочищения» человека, как путь иллюзорный и неверный. Человек, утверждает он, не создает и не может создать своего характера. «С самых ранних времен, — пишет он, — привыкли думать, что человек образует свой характер сам, независимо от окружающей его обстановки, и что, следовательно, никто, кроме него самого, не отвечает за его свойства и чувства, из которых за одни он заслуживает награды, за другие — наказания»⁵⁰. В этой связи Оуэн решительно отбрасывает религиозно-идеалистический вымысел о свободе воли человека. Воля человека, как и его сознание, утверждает он, детерминирована, причинно обусловлена обстоятельствами, находящимися за ее пределами. Оуэн четко формулирует свою мысль: нельзя воспитать и перевоспитать людей одними нравственными проповедями. Поскольку интеллектуальный и моральный облик зависит от его жизненных обстоятельств, от внешней среды, постольку для изменения человека нужно в первую очередь изменить эту среду.

Возможно ли целенаправленное изменение жизненных обстоятельств людей, в силах ли человек изменить по своей воле и по своему усмотрению социальную среду? Оуэн дает положительный ответ на этот вопрос. Он полон презрения к провиденциальным вымыслам, согласно

⁴⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 272.

⁵⁰ Оуэн Р. Об образовании человеческого характера, с. 84—85.

которым общественная жизнь якобы направляется какими-то сверхъестественными силами и человеку не дано по своему усмотрению изменить «богом определенный» порядок на земле. Оуэн отстаивает мысль, что люди сами делают историю, что история есть выражение воли и сознания людей. Правда, интерпретирует он эту верную мысль с идеалистических позиций. Как и французские материалисты, английский мыслитель далек от понимания той истины, что производительные силы и производственные отношения, составляющие основу человеческого общества, существуют вне и независимо от человеческой воли и сознания и что люди обретают свободу действия лишь по мере осознания исторической необходимости, объективных законов общественного развития.

В полном единодушии с Гельвецием Оуэн считает, что государственная власть в состоянии придать общественному устройству любую форму. Он даже не предполагает зависимости политики, политических учреждений от материальных условий жизни общества и считает законодателей всемогущей силой. «... Всякому обществу, — пишет Оуэн, — с помощью надлежащих средств можно придать какой угодно характер, начиная с лучшего и до худшего, с самого невежественного и до самого развитого. Средства к тому в значительных размерах находятся во власти и под контролем лиц, имеющих влияние на дела человечества»⁵¹.

Итак, «ковкостью» обладает не только человеческая личность, но и среда, ее формирующая. Задача, согласно Оуэну, сводится к тому, чтобы выработать разумный план переустройства человеческого общества, так организовать жизненные условия людей, чтобы избавить их от необходимости быть испорченными и порочными, склонными ко злу и преступлениям.

Защищая мысли Гельвеция и его итальянского последователя Бекаррия, Оуэн пишет: «Неправильно было бы думать, что нельзя предупредить вредные и преступные действия или что нельзя привить в самых широких размерах разумные привычки подрастающему поколению. Вина за преступный характер лежит не на индивидуе, а на системе, среди которой он воспитался. Уничтожьте обстоятельства, содействующие созданию преступных характеров, — и преступлений больше не будет; замени-

⁵¹ Там же, с. 18.

те их обстоятельствами, рассчитанными на создание привычек к порядку, регулярности, воздержанности, труду, — и человек будет обладать этими качествами»⁵².

Осмысливая задачи целесообразного переустройства общественной жизни, Оуэн все так же, как и французские материалисты, апеллирует к «природе человека». «Человеческая природа, — говорит он, — за исключением мелких различий, встречающихся во всех сложных явлениях природы, везде одна и та же»⁵³. Стремление к личному интересу является существенной чертой человека, могущественным побудительным мотивом всех его действий. Никакими уговорами и проповедями, говорит Оуэн, нельзя вызвать безразличие людей к своему благу, нельзя убить в них эгоистическое чувство. Желание счастья есть общий принцип жизни: «Человек рождается с желанием достигнуть счастья, и это желание — первоначальная причина всех его действий — сохраняется в течение всей его жизни и на общеупотребительном языке называется своекорыстием»⁵⁴.

Всякое осуждение эгоистических побуждений и обусловленных ими человеческих страстей Оуэн считает бессмысленным, лицемерным и вредным для общественного развития. Задача, утверждает он, заключается в том, чтобы сочетать личный интерес с общественным, дать людям понять и на практике ощутить, что во имя своих же собственных интересов они должны содействовать счастью других. Оуэн уверен, что можно «увеличивать свое индивидуальное счастье, только деятельно способствуя увеличению и распространению счастья окружающих» и что «этот принцип не допускает ни исключений, ни ограничения»⁵⁵.

Но как достичь сочетания личного интереса с общественным? Возможно ли осуществить эту задачу только с помощью просвещения, моральной проповеди? Следуя за Гельвецием и Гольбахом, Оуэн отрицательно отвечает на этот вопрос. Разрешение названной задачи он связывает с изменением социальной среды, с установлением таких законов, которые вынуждали бы граждан во

⁵² Life of R. Owen, written by himself, v. 1. London, 1857—1858, p. 283.

⁵³ Оуэн Р. Об образовании человеческого характера, с. 141.

⁵⁴ Там же, с. 106.

⁵⁵ Там же, с. 22.

имя своих интересов быть добродетельными, т. е. сочетали бы свои интересы с интересами других. Значение разума, согласно Оуэну, как раз и заключается в открытии этих мудрых законов государственного устройства.

Нетрудно заметить, что до сих пор рассуждения Оуэна полностью совпадают с учением французских материалистов. Расхождения начинаются тогда, когда нужно определить характер общественных преобразований, необходимых для гармонического сочетания личного интереса с общественным, для создания общественно-политических предпосылок возрождения и облагораживания рода человеческого.

Мы знаем, что Гельвеций видел решение этой задачи в упразднении феодального государства, в победе «идеального строя», за которым скрывалось идеализированное буржуазное общество. Но во времена, когда жил и трудился Оуэн, буржуазное общество давно уже существовало и успело обнаружить все свои «идеальные» черты. Именно капитализм обрекал на нищету массы людей, тяжкая судьба которых заставляла Оуэна искать выхода из растущего социального хаоса, помышлять о новом общественном устройстве.

Следует отметить, что в период, когда была написана работа Оуэна «Об образовании человеческого характера», он еще не пришел к полному отрицанию капиталистического строя. Он был еще далек от коммунизма и, говоря об изменении социальной среды для изменения людей к лучшему, имел в виду лишь реформирование буржуазного общества. Под изменением социальной среды Оуэн подразумевал тогда создание более сносных условий жизни людей, повышение оплаты рабочим, предоставление им здоровых жилищ, организацию их досуга, распространение знаний среди рабочих, обучение их детей и т. п. Ему кажется, что эти мероприятия приведут к преобразованию сознания и моральных представлений рабочих, сделают пролетариев счастливыми и довольными своей участью.

Не ограничиваясь теоретическими рассуждениями, Оуэн попытался осуществить свои взгляды на практике. В качестве управляющего большой бумагопрядильной фабрикой в Нью-Ланарке (Шотландия) он осуществил ряд мер по улучшению жизненных условий рабочих.

По мере обострения в Англии классовой борьбы, нарастания нищеты рабочих масс Оуэн начинает понимать

всю иллюзорность реформирования капитализма, облегчения участи рабочего класса в условиях существования частной собственности, эксплуатации и социального неравенства. Теперь он совершает переход от идеи «улучшения» капитализма к его отрицанию, к идее коммунистической организации общества. «Переход к коммунизму, — пишет Энгельс, — был поворотным пунктом в жизни Оуэна. Пока он выступал просто как филантроп, он пожинал только богатство, одобрение, почет и славу. Он был популярнейшим человеком в Европе. Его речам благосклонно внимали не только его собратья по общественному положению, но даже государственные деятели и монархи. Но как только он выступил со своими коммунистическими теориями, дело приняло другой оборот»⁵⁶. Оуэн отлично понимал все последствия шага, который делал. Действительно, очень скоро буржуазия изгнала его из своей среды, а буржуазная пресса предала забвению. Потеряв все свое состояние в результате неудачных социально-утопических экспериментов в Америке, Оуэн не пал духом. Он связал свою судьбу с рабочим движением и с большим вдохновением, энергией и самоотверженностью продолжал бороться в его рядах.

Поворот, совершенный Оуэном, означал не только решительный разрыв со взглядами буржуазных реформаторов типа Бентама и Милля, но и существенное расхождение с социально-политическими воззрениями французских материалистов XVIII века. Если французские просветители основывали будущий «идеальный» строй на принципе частной собственности, то Оуэн решительным образом восстал против этого принципа. В «Книге нового нравственного мира» он прямо заявляет, что «частная собственность не только была и есть по сие время причиной бесконечных преступлений и бедствий для человеческого рода, она является основной причиной порчи человеческого характера»⁵⁷.

Если Гельвеций в утрате собственности видел причину морального «вырождения и падения» личности и благословлял усилия человека, направленные на приобретение собственности, то Оуэн в самых решительных выражениях отвергал «облагораживающую» роль частной собственности. По его убеждению, частная собствен-

⁵⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 274

⁵⁷ Owen R. The Book of the New Moral World, v. VII, p. 24.

ность вызывает в человеке «гордость, тщеславие, несправедливость, стремление к угнетению себе подобных... Она ограничивает его идеи маленьким, узким кругом его собственной личности, мешает его уму воспринимать взгляды широкие и благодетельные для всего человеческого рода... Она ограничивает человеческий ум его личным «Я» и его ничтожными переживаниями»⁵⁸.

Если Гельвеций и Гольбах считали частную собственность условием социального мира, залогом порядка, то Оуэн, напротив, видел в частной собственности яблоко раздора, источник вражды и ненависти между людьми. «Частная собственность, — писал он, — является постоянной причиной разъединения в обществе, неисчерпаемым источником лжи и обмана между людьми... Она была причиной войны в продолжение всех веков и побудительной причиной частых убийств. Она теперь единственная причина бедности и ее бесконечных преступлений и бедствия на всем свете. Она столь же несправедлива в принципе, как нелепа на практике».

С такой же непримиримостью разоблачает Оуэн основанное на частной собственности социальное и имущественное неравенство, считая его важнейшим свидетельством аморальности буржуазного общества. В прямую противоположность французским материалистам, которые полагали имущественное неравенство важнейшей предпосылкой для реализации взаимной пользы и использования, стимулом для соревнования и т. п., Оуэн требует полного упразднения всех форм общественного неравенства. «Для тех, — пишет он, — кто понимает сущность человеческой природы, должно быть ясно, что мир, единение, постоянное благоденствие и счастье не могут быть установлены, пока существует неравенство среди людей в состоянии и воспитании. Неравенство будет по необходимости постоянным источником недовольства, беспокойства и возбуждения до тех пор, пока оно вследствие нашего невежества будет продолжаться»⁵⁹.

Оуэн высказывает правильную догадку о причинах общественного неравенства. Он полагает, что неравенство было обусловлено слабым развитием производительных сил, отсутствием возможности создания избытка, необходимого для равного удовлетворения потреб-

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же.

ностей людей. «До последних открытий, изобретений и усовершенствований в области науки и искусства, в особенности открытий и изобретений в области механики и химии, равенство в состоянии и воспитании было неосуществимо. Ручной труд без помощи великих научных сил (scientific powers) не мог производить богатства и создавать досуг, необходимые для установления равенства в состоянии и наилучшем воспитании»⁶⁰.

Оуэн отвергает нелепые человеконенавистнические вымыслы Мальтуса и его подголосков, которые для оправдания капитализма пытались обусловленные им бедствия трудящихся объяснить ростом народонаселения. Опираясь на данные об огромном росте производительности труда, Оуэн утверждает, что создаваемых благ вполне достаточно, чтобы с лихвой удовлетворить жизненные потребности народных масс, добиться установления имущественного равенства. И если эти массы, несмотря на изобилие создаваемых благ, влачат нищеское существование, то повинна в этом капиталистическая система, присвоение незначительным числом предпринимателей львиной доли производимых ценностей.

Теперь, говоря о коренной перестройке социальной среды, Оуэн подразумевает установление коммунистического строя, общественную собственность на орудия и средства производства, социальное и имущественное равенство, уничтожение классов, равноправие в воспитании и образовании, равенство между народами и т. д. Он выдвигает требование уничтожения противоположности между городом и деревней, защищает идею превращения государства в простой аппарат по управлению производством. Только общество, организованное на этих началах, утверждает Оуэн, сделает бессмысленным и бесцельным индивидуализм и эгоизм, вражду и ненависть между людьми, покончит с пороками и преступлениями, наделит людей возвышенными нравственными убеждениями, сделает их добрыми и отзывчивыми. Только коммунистическое общество гармонически свяжет личный интерес с общественным, создаст предпосылки всестороннего развития личности.

Таким образом, отталкиваясь от основных принципов Гельвеция и Гольбаха, Оуэн вкладывает в эти принципы новое содержание, находит совершенно иные пути

⁶⁰ Там же.

решения задач, поставленных французским материализмом XVIII столетия.

Одновременно следует указать, что во многом Оуэн и его последователи не сумели пойти дальше французских материалистов и продолжали в той или иной мере разделять их иллюзии и заблуждения. Достаточно отметить, что Оуэн вслед за французскими материалистами стоял на позициях идеалистического понимания общественной жизни, считал развитие человеческого разума движущим началом исторического процесса. В полном соответствии с этой идеалистической методологией Оуэн выводил необходимость победы коммунистического общества не из анализа социально-экономических отношений, объективных закономерностей развития капиталистического общества, его неразрешимых, все более углубляющихся противоречий, а из велений разума и справедливости. Он оказался не в состоянии понять, что развитие капиталистических отношений неминуемо подготавливает социально-экономические и политические предпосылки для победы коммунистического общества. По примеру французских материалистов Оуэн необходимость установления более прогрессивного общественного строя обосновывал этическими соображениями, необходимостью победы разума над невежеством, истины над ложью.

Из этой неверной, идеалистической посылки следовали столь же неверные, утопические представления о путях утверждения коммунистического строя. Вслед за французскими материалистами Оуэн связывает осуществление своих идеалов с волей «мудрых и справедливых» правителей, которые, осознав всю целесообразность предлагаемых им, Оуэном, реформ, возьмутся за их осуществление. Не случайно «Книга о новом нравственном мире» начинается обращением автора к... английскому королю. От коронованных особ, от капиталистов Оуэн ожидает уничтожения частной собственности и установления коммунистических порядков.

Само собой разумеется, что, находясь в плену этих заблуждений, английский утопист исключал мысль о насильственном свержении капиталистических порядков. До конца своей жизни Оуэн не понял исторической миссии рабочего класса как могильщика капитализма. Он отрицал классовую политическую борьбу и ратовал за мирное достижение цели. На вопрос о том, как добиться

разумного воспитания людей; если этому препятствует неразумная социальная среда, Оуэн отвечал: «Только одним путем. Не поспешным и насильственным разрушением этих неразумных установлений старого, невежественного, аморального и несчастного мира... но постепенным, мирным... введением нового, научного и возвышенного сочетания внешних установлений...»⁶¹

Исходя из идеалистических и метафизических представлений о сущности исторического процесса, абсолютизируя роль разума, Оуэн переоценивал значение идеологической борьбы. Отсюда, между прочим, и общая с Гельвецием переоценка роли борьбы против религии, которая превращается Оуэном чуть ли не в решающее условие победы коммунизма. На вопрос, почему коммунистическая организация общества, несмотря на бесспорные преимущества, не введена «во всемирную практику в продолжение всех предшествовавших веков», идеалист Оуэн отвечает: «Друзья мои, я вам открою, что единственной причиной, которая вам до сих пор препятствовала даже понять, что такое истинное счастье, были заблуждения, соединенные с основными взглядами каждой религии и внедрившиеся до сих пор в души людей... Благодаря заблуждениям этих религиозных систем человек сделался слабым, глухим животным, неистовым ханжой и фанатиком или жалким лицемером. Если бы свойства такого характера были занесены не только в проектируемые (коммунистические. — Х. М.) поселки, но в самый рай, то рай перестал бы существовать»⁶². Подобно французским просветителям XVIII в., Оуэн не мог понять, что религия, которую он столь остро и ярко критиковал, сама является продуктом общественных отношений и не может играть решающей роли в установлении или упразднении того или иного общественного строя.

Если в одном случае, отдаляясь от идеалистических представлений французских материалистов XVIII века, Оуэн искал причину страданий и бедствий людей в имущественных отношениях, основанных на принципе частной собственности, то в другом, следуя идеалистическим

⁶¹ Там же, в. III, р. 45.

⁶² Из речи Р. Оуэна на митинге в «Лондонской таверне» 22 августа 1817 года («The Life of Robert Owen written by himself, v. 2. London, 1857—1858, p. 115).

традициям, он видел в религии основу господствующего в обществе зла. Эти плохо согласующиеся между собой утверждения были частной формой выражения более общего противоречия, от которого не сумели избавиться ни французские материалисты, ни следовавший за ними Оуэн. Мы имеем в виду известную «антиномию», согласно которой взгляды людей определяются социальной средой, но одновременно сама эта среда есть продукт взглядов людей. Как французские материалисты, так и Оуэн не сумели пойти дальше установления взаимодействия между средой и личностью и в конечном счете превращали личность, ее сознание в решающую пружину общественного развития, в фактор, определяющий характер социальной среды.

С одной стороны, Оуэн утверждает, что капиталистические отношения препятствуют разумному воспитанию людей, преобразованию их интеллектуального и морального облика, с другой — наличие высокого сознания и возвышенной морали он считает неизменным и решающим условием для перехода от капитализма к коммунизму. Отбрасывая идею революционной политической борьбы рабочего класса против капитализма, в процессе которой осуществляется постепенное освобождение людей от «мерзостей и грязи» старого эксплуататорского мира, Оуэн считал интеллектуальное и моральное воспитание предварительным условием победы коммунизма.

Вскрывая научную несостоятельность этих идеалистических представлений Оуэна и других утопических социалистов и коммунистов, Ленин писал: «Старые социалисты-утописты воображали, что социализм можно построить с другими людьми, что они сначала воспитают хорошеньких, чистеньких, прекрасно обученных людей и будут строить из них социализм»⁶³.

Созерцательность — отличительная черта домарковского материализма — наложила свою печать на всю систему взглядов Оуэна и выразилась у него в полном непонимании революционной практики, являющейся не только средством уничтожения «неразумной» и несправедливой социальной среды, но и решающим условием избавления людей от пережитков и предрассудков, рожденных на почве капиталистических отношений. Указы:

⁶³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 38, с. 53.

вая на это наиболее уязвимое место метафизического материализма и утопического социализма, Маркс писал: «Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания, — это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом (например, у Роберта Оуэна).

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как *революционная практика*»⁶⁴.

Действительно, превращая воспитание в предварительное условие победы коммунизма, Оуэн не мог сказать, откуда в условиях капитализма должна взяться та возвышающаяся над обществом часть «хорошеньких, чистеньких, прекрасно обученных людей», от просветительной деятельности которой зависит судьба коммунизма. Оставалось также необъяснимым, почему правители, сановные особы, капиталисты должны вопреки их личным интересам проникнуться горячей симпатией к коммунизму и его осуществить. Нетрудно видеть, что, много сделав для разоблачения капиталистических порядков, высказав ряд гениальных догадок о существовании грядущего коммунистического общества, Оуэн в силу исторически сложившихся обстоятельств оказался совершенно беспомощным в поисках реальных, научно обоснованных путей и методов достижения коммунистического общества.

Влияние французского материализма XVIII века можно отчетливо проследить в трудах и других утопических коммунистов — Этьена Кабе, Теодора Дезами, Огюста Бланки, Жюля Гея.

Плеханов правильно указывал, что учение Дезами «яснее всякого другого показывает, как тесна была идейная связь французских социалистов-утопистов, и особенно их левого крыла — коммунистов, с французскими материалистами XVIII века. Дезами опирается преимущественно на Гельвеция, которого он называет муже-

⁶⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 2.

ственным новатором и бессмертным мыслителем»⁶⁵. Действительно, в отличие от Сен-Симона и Фурье Дедами, как, впрочем, и Огюст Бланки⁶⁶, питал глубокое уважение к материалистической и атеистической философии XVIII века, хотя и более решительно, чем социалисты-утописты, отмежевываясь от социально-политических идеалов Дидро, Гельвеция и Гольбаха.

Материя, согласно Дедами, — единственная, вечная и бесконечная субстанция. Дедами прочно усвоил одно из решающих положений материализма XVIII века — о единстве материи и движения. Материя, утверждал он, не нуждается ни в каких посторонних сверхъестественных силах, чтобы прийти в движение, в состоянии активности, находиться в непрерывном процессе соединения и разложения, развития и изменения. Столь же прочно усвоил Дедами и учение французских материалистов XVIII века о единстве материи и сознания, о невозможности существования сознания вне и независимо от материи.

Из философского материализма Дедами делал прямые атеистические выводы и применял их для обоснования необходимости коммунизма. Если нет бога, потустороннего мира, загробного воздаяния, рассуждал Дедами, то отсюда следует, что человек должен рассматривать землю как свою единственную обитель, постараться навести порядок в этой земной жизни, именно здесь создать рай, идею которого религия в угоду угнетателям перенесла на небо. Если нет бога и божественного предначертания, то люди должны рассчитывать только на свои собственные силы и разум для преобразования общественной жизни.

Опираясь на французский материализм и атеизм XVIII века, Дедами и Бланки стараются избавить социалистическую и коммунистическую доктрину от всех спиритуалистических наслоений. Одним из существенных признаков слабости и непоследовательности учений Сен-Симона, Фурье и в особенности их учеников они считают наличие в этих учениях религиозных идей.

⁶⁵ Плеханов Г. В. Соч., т. XVIII, с. 67.

⁶⁶ Разоблачая клеветнические выпады спиритуалистов против материализма и атеизма XVIII столетия, Бланки заявлял, что Дидро, Гельвеций, Гольбах и Ламетри «были наиболее благородными и возвышенными личностями своей эпохи».

В борьбе против идеализма и религии Дезами отстаивает принцип действенного человека, борющегося за свое счастье, за удовлетворение своих материальных и духовных потребностей. Появляясь на свет, утверждает Дезами вслед за Гельвецием, человек не обладает ни талантами, ни пороками, ни добродетелями; он имеет лишь способности и потребности, испытывает непрерывное воздействие внешней среды.

Дезами высмеивает попытки осудить себялюбие людей, их страсти. «Себялюбие, — пишет он, — есть совокупность всех наших побуждений. Оно является стволом древа страстей, а последние суть его ветви; себялюбие имеет свой необходимый корень в чувствительности»⁶⁷. Интерес приводит в движение личность и массы, утверждает Дезами, следуя за Гельвецием. Эту же идею отстаивает и Бланки.

Но если нельзя подавить себялюбие, интерес, страсти, рассуждает Дезами, то следует сделать так, чтобы они содействовали общему счастью. Нужно, повторяет он одну из основных мыслей Гельвеция, создать такие общественные условия, которые исключали бы зло, заставляли бы людей, преследуя свои личные интересы, содействовать всеобщему интересу. «Вся суть морали, — пишет он, — заключается в знании той истины, что сумма наших страстей должна настолько соответствовать общественному интересу, чтобы личность была вынуждена поступать добродетельно»⁶⁸.

Как и у других утопических социалистов и коммунистов, коренные расхождения Дезами с французским материализмом XVIII века возникают в вопросе о характере общественного строя, способного гармонически связать личный интерес с общественным. Таким строем не может быть частнособственнический строй, который, по глубокому убеждению Дезами, приводит к резкому обострению всех частных интересов.

Дезами довольно близко подходит к правильному пониманию антагонистической природы классовых взаимоотношений при капитализме и исключает мысль о возможности примирения интересов угнетателей и угнетенных. Как и Оуэн, Дезами не только защищает необходимость упразднения частной собственности и

⁶⁷ *Dezamy T. Code de la communauté. Paris, 1842, p. 112.*

⁶⁸ Там же, с. 261.

установления коммунистического общества, основанного на общественной собственности, но и в отличие от Сен-Симона, Фурье и Оуэна осуществление этой великой задачи не мыслит без политической борьбы, без насильственной революции. На этих же позициях стоял и Огюст Бланки.

Трудно не видеть значение Дезами, Бланки и их единомышленников в развитии более зрелых коммунистических идей, отразивших дальнейшее углубление противоречий капиталистического общества, постепенную консолидацию сил рабочего класса и рост его классового самосознания. Но вместе с тем следует отметить несостоятельность попыток представить дело таким образом, будто Бланки и Дезами сумели стать на почву научного коммунизма.

Бланки и Дезами обладали весьма отрывочными познаниями в области политической экономии. Им не удалось раскрыть сущность капиталистического способа производства, осмыслить объективные законы его развития, обнаружить тайну капиталистической прибавочной стоимости. Вот почему эти мыслители-революционеры должны были обосновывать необходимость перехода от капитализма к коммунизму опять-таки этическими соображениями добра и справедливости. Не сумев познать закономерности развития капиталистической экономики, понять научную теорию классового и историческую неизбежность диктатуры пролетариата, Бланки и Дезами подменяли идею пролетарской революции организацией заговоров небольших, оторванных от широких трудящихся масс групп революционеров.

Социально-политические идеалы Дезами и Бланки не имели, таким образом, ничего общего с социально-политическими идеалами французского материализма XVIII века. В то же время их философские, теоретико-познавательные взгляды в основном не выходили из рамок старого метафизического материализма, хотя и содержали ряд диалектических моментов. И Дезами, и Бланки значительно приблизились к материалистическому пониманию истории. Однако окончательно сойти с позиций исторического идеализма они не сумели. Этот идеализм сказывался во всех важнейших программных и тактических установках Бланки и Дезами. Достаточно, например, указать на типично идеалистическое понимание ими роли идеологических форм, и в особенности

философии и религии, в общественной жизни. «Миром правит философия», — писал Бланки.

Точно так же, в духе идеалистического просветительства XVIII века, Бланки и Дезами превращали спиритуализм и религию в решающие тормозы общественного прогресса. Им казалось, что преодоление религиозного и спиритуалистического мировоззрения является определяющим условием перехода от капитализма к коммунизму и что, пока сознание народа не освобождено от спиритуалистических и религиозных предрассудков, бессмысленно рассчитывать на его революционную деятельность. В «Программе коммунаров-бланкистов» Энгельс подверг резкой критике эту абсолютизацию роли религии, доведенную до абсурда последователями Бланки.

То же самое идеалистическое понимание исторического процесса, роднящее взгляды Дезами и Бланки с социологическими воззрениями французских материалистов XVIII столетия, обнаруживается в переоценке ими роли личности в истории, в игнорировании деятельности народных масс в развитии общества. Эти идеалистические заблуждения как раз и явились теоретической основой ошибочной заговорщицкой тактики бланкистов.

Таким образом, не только утопический социализм Сен-Симона и Фурье, но и утопический коммунизм Оуэна, Дезами, Бланки и их последователей отталкиваются в идейном отношении от французского материализма XVIII века. Из основных посылок этого материализма утопические социалисты и коммунисты сделали выводы, которые не могли быть сделаны идеологами французской дореволюционной буржуазии. Но, подвергнув принципиальной критике социально-политические взгляды французских материалистов XVIII века, решительно отказавшись видеть в капитализме что-либо напоминающее «идеальный строй», утопические социалисты и коммунисты остались в основном в пределах той методологии, которой придерживались Гельвеций и Гольбах, т. е. в пределах исторического идеализма. Это обстоятельство не могло не способствовать тому, что защищаемые ими социализм и коммунизм носили утопический, ненаучный характер.

Если материализм, как утверждает Маркс, является логической основой коммунизма, что неоспоримо, то столь же несомненно, что домарксовский материализм

может стать логической основой лишь ненаучного, утопического коммунизма.

Вот почему в новой исторической обстановке, в новых условиях борьбы пролетариата, создавая теорию научного коммунизма, основоположники марксизма не могли довольствоваться ни французским материализмом, ни родственным ему материализмом Фейербаха. Они подвергли старый материализм самой резкой и принципиальной критике за его созерцательность и неспособность охватить область общественной жизни.

Взяв из этого материализма лишь его «основное зерно» и развив его в соответствии с достижениями современной им науки, в соответствии со специфическими целями и задачами революционного пролетариата, Маркс и Энгельс создали диалектический материализм, из которого, как из своей теоретической основы, непосредственно вытекает научный коммунизм.

Библиография

- Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики. — *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 2.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. — *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 3.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии. — *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 4.
- Маркс К.* Классовая борьба во Франции. — *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 7.
- Маркс К.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. — *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 8.
- Маркс К.* Гражданская война во Франции. — *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 17.
- Энгельс Ф.* Положение рабочего класса в Англии. — *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 2.
- Энгельс Ф.* Развитие социализма от утопии к науке. — *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 19.
- Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. — *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 20.
- Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии. — *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 21.
- Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18.
- Ленин В. И.* Три источника и три составных части марксизма. — Полн. собр. соч., т. 23.
- Ленин В. И.* Государство и революция. — Полн. собр. соч., т. 33.
- Ленин В. И.* О значении воинствующего материализма. — Полн. собр. соч., т. 45.

* * *

- Богуславский В. М.* У истоков французского атеизма и материализма. М., 1964.
- Волгин В. П.* Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке. М., 1977.
- Волгин В. П.* Французский утопический коммунизм. М., 1960.
- Век Просвещения. М.— Париж, 1970.
- Вороницын И. П.* История атеизма. М., 1930.
- «Да скроется тьма!» Французские материалисты XVIII в. об атеизме, религии и церкви. Составитель и автор вступительной статьи проф. Кузнецов В. Н. М., 1976.

Деборин А. М. Очерки по истории материализма XVII—XVIII вв. М.—Л., 1930.

Дюкро Л. Энциклопедисты. СПб., 1906.

Заманович А. В. Французские материалисты XVIII в. об аморальности религии. Тула, 1970.

Иоаннисян А. Р. Коммунистические идеи в годы Великой французской революции. М., 1966.

История философии, т. I. М., 1957, гл. VII.

Коломиец Т. А. Концепция человека во французском материализме XVIII в. Киев, 1978.

Кузнецов В. Н. Французский материализм XVIII в. М., 1981.

Кузнецов В. Н. Актуальность атеистического наследия французских материалистов. М., 1979.

Лившиц Г. М. Французские просветители XVIII в. о религии и церкви. Минск, 1976.

Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII в. М., 1973.

Ойзерман Т. И. Главные философские направления. М., 1971.

Плеханов Г. В. Очерки по истории материализма. — Соч., т. 8. М., 1923.

Рокэн Ф. Движение общественной мысли во Франции XVIII в. СПб., 1902.

Семенов Ю. В. Французский материализм в его основных отличиях от материализма XVII столетия. — Ученые записки Саратовского гос. ун-та, т. 62. Саратов, 1958.

Федосеев П. Н. Атеизм французских материалистов XVIII в. — Под знаменем марксизма, 1939, № 8.

Французские просветители XVIII в. о религии. М., 1960.

Цебенко М. Д. Французские материалисты XVIII в. и их борьба против идеализма. М., 1955.

Ям К. Е. Формирование научной критики религии во французском просвещении XVIII в. Барнаул, 1972.

* * *

Antoine Adam. Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIII siècle. Paris, 1967.

Adamski J. Secrety wieku Oswiecenia. Krakow, 1969.

Belin J. P. Le mouvement philosophique en France de 1748 à 1789. Paris, 1913.

Brandes F. Au siècle des lumières. Paris, 1970.

Callot E. La philosophie de la vie au XVIII siècle. Paris, 1965.

Cassirer E. Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.

Damiron Ph. Memoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII siècle, v. I—III. Paris, 1858.

Deprun J. La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII siècle. Paris, 1979.

Durant W. and A. The age of Voltaire. New York, 1965.

Etudes sur le XVIII siècle, v. VIII. Editées par R. Mortier et H. Hasquin. Bruxelles, 1981.

Ewald O. Die französische Aufklärungsphilosophie. München, 1924.

Goyart F. La philosophie des lumières en France. Paris, 1972.

Grundpositionen der französischen Aufklärung. Berlin, 1955.

Gusdorf G. Les principes de la pensée au siècle des Lumières. Paris, 1971.

Gusdorf G. Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières. Paris, 1971.

Hazard P. La pensée européenne au 18 siècle de Montesquieu à Lessing. Paris, 1964.

Keohane N. Philosophy and the state in France: From the Renaissance to the Enlightenment. New York, 1970.

La Harpe J. F. Philosophie du dix-huitième siècle, t. 1. Paris, 1818.

Les matérialistes français de 1750 à 1800. Textes choisis et présentés par R. Desné. Paris, 1965.

Materialistii francezi diu veacul al XVIII-lea. Introd. de C. I. Rulian. București, 1954.

Mornet D. Les origines intellectuelles de la révolution française (1715—1789). Paris, 1954.

Mousnier R. et Labrousse E. Le XVIII siècle — l'époque des «Lumières». Paris, 1963.

Rolland R., Maurois A. and Hériot E. French thought in the eighteenth century. New York, 1953.

Schröder W. u. a. Französische Aufklärung: Bürgerliche Emanzipation. Leipzig, 1979.

Schnelle K. Aufklärung und klerikale Reaktion. Berlin, 1963.

Soury J. Bréviaire de l'histoire du matérialisme. Paris, 1881.

Spink J. French free-thought from Gassendi to Voltaire. New York, 1969.

Vianu E. Moralistii francezi. București, 1963.

Wade J. O. The clandestine organization and diffusion of philosophy ideas in France from 1700—1750. New York, 1967.

Wahl J. Tableau de la philosophie française. Paris, 1962.

Фонтенель

Разговоры о множестве миров господина Фонтенелля, Парижской академии наук секретаря. СПб., 1730.

Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. М., 1979. Вступ. статья Х. Н. Момджяна.

* * *

Fontenelle. Bernar le Bovié de Oeuvres choisies. Paris, 1937.

Fontenelle. Entretiens sur la pluralité des mondes. Ed. by Robert Schackleton. Oxford, 1955.

Fontenelle. Entretiens sur la pluralité des mondes. Edition critique avec une introduction et des notes par A. Galam. Paris, 1966.

Carre J. R. La philosophie de Fontenelle ou sourire de la raison. Paris, 1932.

Неделковић Д. Фонтенел. Београд, 1963.

Мелье

Мелье Ж. Завещание. М., 1925. Вступительная статья А. Деборина.

Мелье Ж. Завещание. М., 1937. Вступительная статья А. П. Гагарина.

Мелье Ж. Завещание. Т. 1—3. М., 1954. Вступительная статья В. П. Волгина.

Ардабьев А. И. 300-летие Жана Мелье. — Вопросы философии, 1964, № 10.

Бирало А. А. Социальные и идейные истоки утопического коммунизма Мелье, Морелли и Мабли. — Труды Института философии АН БССР, вып. I. Минск, 1958.

Волгин В. П. Революционный коммунист XVIII в. (Жан Мелье и его «Завещание»). М., 1924.

Деборин А. М. Жан Мелье (К 225-й годовщине со дня смерти). — Вопросы философии, 1954, № 1.

Джаймурзин А. Материализм Жана Мелье. — Из истории философии. АОН при ЦК КПСС. Ученые записки, № 28, 1957.

Домманже М. Социальные истоки мировоззрения Мелье. — История социалистических учений. Сб. статей памяти В. П. Волгина. М., 1964.

Кучеренко Г. С. Жан Мелье и передовая общественная мысль Франции первой половины XVIII в. — Французский ежегодник 1965. М., 1966.

Кучеренко Г. С. Жан Мелье и энциклопедисты. — Новая и новейшая история, 1966, № 5.

Кучеренко Г. С. Судьба «Завещания» Жана Мелье в XVIII в. М., 1968.

Носов А. В. Жан Мелье — основоположник революционно-демократической идеологии во Франции. — Философские науки, 1961, № 5.

Поршнев Б. Ф. Жан Мелье и народные истоки его мировоззрения. М., 1955.

Поршнев Б. Ф. Мелье. М., 1964.

Танов И. Выдающийся французский просветитель-атеист (Мелье). — Народное образование, 1964, № 8.

Федин Я. Я. Бессмертное наследие французского атеиста. Жан Мелье и его «Завещание». — Природа, 1964, № 7.

Цебенко М. Д. Жан Мелье и его «Завещание». — Наука и жизнь, 1955, № 8.

Ям К. Е. Жан Мелье и французский атеизм XVIII в. М., 1979.

* * *

Meslier J. Testament. Ed. R. Charles, Vol. 1—3. Amsterdam, 1864.

Dautry J. Un grande précurseur: le curé Meslier. — La Pensée, 1965, N 24.

Deprun U. Jean Meslier et l'héritage cartésien. — Studies on Voltaire and the eighteenth century, t. XXIV. Genève, 1963.

Dieckmann H. The Abbé Jean Meslier and Diderot's *Élevthéromanes*. — Harvard Library Bulletin, 1953, p. 231—235.

Dommanget M. Le curé Meslier. Athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV. Paris, 1965.

Études sur le curé Meslier. Actes du colloque international d'Aix-en-Provence. 21 novembre 1964. Paris, 1966.

Études sur le curé Meslier. Actes du colloque international d'Aix-en-Provence. 1976. Paris, 1978.

Gaspar A. Le curé Meslier. — Socialisme, 1956, N 17.

Gruenberg K. Jean Meslier, un précurseur oublié du socialisme contemporain. — Revue d'économie politique, v. II. Paris, 1884.

Haar J. Jean Meslier und die Beziehungen von Voltaire und Holbach zu ihm. Hamburg, 1928.

Jolly F. Jean Meslier, curé d'Étrepigny. — Etudes ardennoises, 2-me année, N 8, janv. 1957.

Malou B. Jean Meslier, communiste et révolutionnaire. — La Revue Socialiste, 1884, N 44, v. VIII.

Marchal J. Etrange figure du curé Meslier. 1664—1729. Essai du profil psychologique. Charleville «L'Ardeannais», 1957.

Maurin Ch. Au sujet de Jean Meslier curé d'Étrepigny. — Ardenne hebdomadaire, 1-er fevr. 1957.

Petifils E. Un socialiste-révolutionnaire au commencement du XVIII-e siècle. Jean Meslier. Paris, 1905.

Монтескье

Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1955.

Баскин М. П. Монтескье. М., 1975.

Варло Ж. Монтескье. — Вопросы философии, 1955, № 3.

Гершкович З. И. Идеиные связи русских и французских просветителей XVIII в. (Кантемир и Монтескье). — Вестник истории мировой культуры, 1959, № 4.

Егоров А. Г. Монтескье — борец против феодального гнета и деспотизма. — Правда, 1955, 14 марта.

Коган-Бернштейн Ф. А. Влияние идей Монтескье в России в XVIII в. — Вопросы истории, 1955, № 5.

Корецкий В. М. Монтескье. Киев, 1955.

Кечекиян С. Ф. Политические и правовые взгляды Монтескье. — Советское государство и право, 1955, № 4.

Момджян Х. Монтескье. — Коммунист, 1955, № 4.

Рахманина Т. Н. Теория разделения властей Монтескье и ее отражение в первой Конституции Франции (1791 г.). — Вестник МГУ, сер. XII. Право, 1976, № 1.

Сигал Н. А. «Персидские письма» Монтескье как памятник просветительской философской мысли. — Ученые записки Ленинградского ун-та, № 212. Сер. «Филологические науки», вып. 28. Зарубежная литература, 1956.

Троицкий Ю. Н. Эстетические взгляды Монтескье. — Вопросы философии, 1955, № 3.

Штейнберг В. А. Шарль Луи Монтескье — выдающийся французский мыслитель. — Изв. АН Латв. ССР, 1955, № 5.

* * *

Althusser Louis. Montesquieu. La politique et l'histoire. Paris, 1959.

Baum J. A. Montesquieu and social theory. Oxford, 1979.

Benrekassa G. Montesquieu. Paris, 1968.

Breuer N. Montesquieu und Durkheim. Bonn, 1969.

Dedieu Joseph. Montesquieu. Paris, 1966.

Durkheim Emile. Montesquieu and Rousseau. Michigan, 1965.

Goyard-Fabre S. La philosophie du droit de Montesquieu. Paris, 1973.

Imbert Pierre-Henri. Destutt de Tracy critique de Montesquieu ou de la liberté en matière politique. Paris, 1974.

Jorel Albert. Montesquieu. Paris, 1887.

Kassem Badreddine. Décadence et absolutisme dans l'oeuvre de Montesquieu. Genève, 1960.

Landucci Sergio. Montesquieu e l'origine della scienza sociale. Firenze, 1973.

- Loy J. Robert.* Montesquieu. New York, 1968.
Masterson M. P. Rights, relativisme and religion faith in Montesquieu. — *Political Studies*. Oxford, 1981, N 2, p. 204—231.
Quoniam Theodore. Introduction à une lecture de l'Esprit des lois. Paris, 1976.
Quoniam Th. Montesquieu: son humanisme, son civisme. Paris, 1977.
Stark W. Montesquieu, pionner of the sociology of knowledge, v. 2. London, 1960.
Starobinski J. Montesquieu par lui-meme. Paris, 1963.
Vantuch Anton. Ch.-L. Montesquieu. Bratislava, 1977.
Waddison M. N. Montesquieu and the philosophy of natural law. The Hague, 1970.

Вольтер

- Вольтер.* Избранные произведения. М., 1947.
Вольтер. Статьи и материалы. Под редакцией акад В. П. Волгина. М.—Л., 1948.
Вольтер. Бог и люди, т. 1—2. М., 1961.
Письма Вольтера. М., 1956.
Вольтер. Философские повести. Вступительная статья А. Михайлова. М., 1978.
Вольтер. Статьи и материалы. Под ред. М. П. Алексева. Л., 1947.
Акимова А. А. Вольтер. М., 1970.
Артамонов С. Д. Вольтер. Критико-библиографический очерк. М., 1954.
Артамонов С. Д. Вольтер и его век. М., 1980.
Бахмутский В. Я. Полемика Вольтера и Руссо. — *Вопросы философии*, 1959, № 7.
Беркова К. Н. Вольтер. М., 1931.
Воллин В. П. Историческое значение Вольтера. — *Вольтер.* М.—Л., 1948.
Гурев Г. А. Вольтер и религия. — *Наука и жизнь*, 1959, № 8.
Деборин А. М. Франсуа Мари Вольтер. — *Вестник АН СССР*, 1944, № 11—12.
Державин К. Н. Вольтер. М., 1946.
Дынский М. А. Философские взгляды Вольтера. — *Вольтер.* М.—Л., 1948.
Коган Ю. Я. Из истории распространения антихристианских памфлетов Вольтера в России в XVIII в. — *Вопросы истории религии и атеизма*. Сб. ст., т. 3. М., 1955.
Кузнецов В. Н. Вольтер и философия французского Просвещения XVIII века. М., 1965.
Кузнецов В. Н. Франсуа Мари Вольтер. М., 1978.
Лансон Г. Вольтер. М., 1911.
Лифшиц М. Великий французский просветитель. К 175-летию со дня смерти Вольтера. — *Новый мир*, 1953, № 6.
Нечкина М. Вольтер и русское общество. — *Большевик*, 1944, № 22.
Радовский М. Ломоносов и Вольтер. — *Огонек*, 1961, № 47.
Сиволоп И. И. Социальные идеи Вольтера. М., 1978.
Соколов В. В. Вольтер (Общественно-политические, философские и социологические воззрения). М., 1956.

- Тулисов М. П.* К 175-летию со дня смерти великого французского философа-просветителя Вольтера. — Вопросы философии, 1953, № 4.
Шахов А. Вольтер и его время. СПб., 1907.
Языков Д. Д. Вольтер в русской литературе. СПб., 1879.
Ям К. Е. Вольтер и генезис французского деизма XVIII в. — Вопросы научного атеизма, вып. 23. М., 1978.

* * *

- Voltaire.* Oeuvres complètes, v. 1—52. Paris, 1877—1882.
Aldridge. Owen. Voltaire and the century of light. New York, 1975.
Barr H. Quarante années d'études voltairiennes. Bibliogr. analytique des livres et articles sur Voltaire, 1926—1965. Paris, 1969.
Bergner T. Voltaire. Leben und Werk eines streitbaren Denkers. Biographie. Berlin, 1976.
Basterman Th. Voltaire essays and another. London, 1962.
Basterman Th. Voltaire. London, 1969.
Bonhomme D. The esoteric substance of Voltariau thought. New York, 1974.
O'Flaherty K. Voltaire. Myth and reality. London, 1945.
Brailsford N. N. Voltaire. London, 1963.
Bramfitt F. H. Voltaire historian. London, 1958.
Gross R. H. Voltaire nonconformist. London, 1968.
Farr W. Voltaire und die Frage nach der Geschichte. — Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte. Köln, 1980, H. 2, S. 104—114.
Luporini C. Voltaire e le «Lettres philosophiques». Toribo, 1977.
Marchousse A. R. Voltaire and Jean Meslier. New Haven, 1936.
Micha H. Voltaire d'après sa correspondance avec madame Denis. Paris, 1972.
Naves R. Voltaire et l'Encyclopedie. Paris, 1938.
Naves R. Voltaire. Paris, 1962.
Nordberg O. Voltaire. En introduction. Stockholm, 1979.
Nourrisson. Voltaire et volteriannisme. Paris, 1896.
Orieux J. Voltaire ou la royauté de l'esprit. Paris, 1966.
Pomeau R. La religion de Voltaire. Paris, 1956.
Rihs Ch. Voltaire. Recherches sur les origines du matérialisme historique. Genève, 1962.
Topazio V. Voltaire. A critical study of his major works. New York, 1967.
Voltaire. Werke. Hessen — Darmstadt, 1980, B. VIII, S. 412.
Villiamy C. E. Voltaire. London, 1977.
Wade J. O. The intellectual development of Voltaire. New York, 1969.

Руссо

- Руссо Ж.-Ж.* Избранные сочинения. Составитель И. Е. Верцман, т. I—III. М., 1961.
Руссо Ж.-Ж. Трактаты. Изд. подготовили В. С. Алексеев-Попов, Ю. М. Лотман, Н. А. Полторацкий, А. Д. Хяутин. М., 1969.
Алексеев-Попов В. С. О социальных и политических идеях Ж.-Ж. Руссо. — Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969.
Асмус В. Ф. Ж.-Ж. Руссо. М., 1962.
Бернадинер Б. М. Социально-политическая философия Ж.-Ж. Руссо. Воронеж, 1940.

- Верцман И. Е.* Ж.-Ж. Руссо. М., 1976.
- Грацианский П. С., Куркин Б. А.* Политические идеи Ж.-Ж. Руссо. — Советское государство и право, 1978, № 11.
- Дворцов А. Т.* Ж.-Ж. Руссо. М., 1980.
- Засулич В. И.* Ж.-Ж. Руссо. Опыт характеристики его общественных идей. М., 1923.
- Кашаровский Л. А.* К литературе о Руссо. М., 1888.
- Кечекьян С. Ф.* Ж.-Ж. Руссо — великий французский просветитель XVIII в. — Вопросы философии, 1962, № 7.
- Крупская Н. К.* Ж.-Ж. Руссо — *Крупская Н. К.* Народное образование и демократия. М.—Пг., 1919.
- Лотман Ю. М.* Руссо и русская культура XVIII — начала XIX в. — Ж.-Ж. Руссо. Трактаты. М., 1969.
- Манфред А. З.* Ж.-Ж. Руссо — предвестник революции. — Вопросы истории, 1964, № 1.
- Манфред А. З.* Молодой Руссо. — Новая и новейшая история, 1974, № 4.
- Манфред А. З.* Три портрета эпохи Великой французской революции. М., 1979.
- Момджян Х. Н.* Провозвестник свободы и равенства. К 250-летию со дня рождения Ж.-Ж. Руссо. — Культура и жизнь, 1962, № 6.
- Плеханов Г. В.* Ж.-Ж. Руссо и его учение о происхождении неравенства между людьми. — Соч., т. 18. М.—Л., 1925.
- Розанов М. Н.* Ж.-Ж. Руссо и литературное движение конца XVIII и начала XIX в. М., 1910.
- Розанов М. Н.* Руссо и Толстой. Л., 1928.
- Роллан Р.* Ж.-Ж. Руссо. — Интернациональная литература, 1939, № 3—4.
- Рыклин М. К.* Социальная философия Ж.-Ж. Руссо в свете современных исследований. — Вопросы философии, 1976, № 11.
- Станков С. С.* Линней, Руссо, Ламарк. М., 1955.

* * *

- Rousseau J.-J.* Oeuvres complètes, t. 1—13. Paris, 1887—1908; Les pages immortelles, choisies et expliquées par R. Rolland. Paris, 1938.
- Airaghi M. A.* Rousseau. Firenze, 1974.
- Ahrbeck R. J.-J.* Rousseau. Leipzig, 1978.
- Ansart-Dourlen M.* Denaturation et violence dans la pensée J.-J. Rousseau. Paris, 1975.
- Baczko B.* Rousseau: samotność i wspólnota. Warszawa, 1978.
- Brandt R.* Rousseau's Philosophie der gesellschaft. Stuttgart, 1973.
- Chanteur J.* Desir et communauté politique, selon J.-J. Rousseau. Studies philos. Paris, 1980, N 2.
- Della Volpe, Galvano.* Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica. Rome, 1957.
- Ganochaud C.* L'opinion publique chez J.-J. Rousseau. Lill, 1980.
- Gouhier H.* Les meditations metaphysiques de J.-J. Rousseau. Paris, 1970.
- Gresson A.* J.-J. Rousseau. Sa vie son oeuvre avec un exposé de la philosophie. Paris, 1962.
- Havens G. R.* J.-J. Rousseau. Boston, 1978.
- Josephson M. J.-J.* Rousseau. New York, 1979.
- Launau M.* J.-J. Rousseau et son temps. Paris, 1969.

- Lecerle J.-L.* J.-J. Rousseau. Modernité d'un classique. Paris, 1973.
- Mounteano B.* Solitude et contradictions de J.-J. Rousseau. Paris, 1975.
- Mara G. M.* Rousseau's two models of political obligation. — Western political quart. Salk Lake city, 1980, N 4.
- Melzer A. M.* Rousseau and the problem of bourgeois society. — Amer. polit. science rev. Menacha, 1980, N 4.
- Namer G.* Rousseau sociologue de la connaissance, t. 1—2. Lill, 1979.
- Namer G.* Le sytème social de Rousseau: De l'inégalité économique à l'inégalité politique. Paris, 1979.
- Reappraisals of Rousseau: Studies in honor of R. A. Leigh. Manchester, 1980.
- Rieu A. M.* La nature de J.-J. Rousseau. — Revue de métaphysique et de morale. Paris, 1980, N 4.
- Sénélier J.* Bibliographie générale des oeuvres des J.-J. Rousseau. Paris, 1950.
- Schulz K. D.* Rousseaux Eigentumskonzeption. Frankfurt am Mein, 1980.
- Sheroverb Ch. M.* Rousseau's civil religion. — Interpretation. The Hague, 1980, N 3.

Дидро

- Дидро Д.* Собрание сочинений, т. 1—10. М.—Л., 1935—1947.
- Дидро Д.* Избранные философские произведения. М., 1941.
- Дидро Д.* Избранные атеистические произведения. М., 1956. Вступительная статья Х. Н. Момджяна.
- Акимова А. А.* Дидро. М., 1963.
- Барская Т. Э.* Дени Дидро. М.—Л., 1962.
- Волгин В. П.* Политические и социальные идеи Дидро. — Вопросы истории, 1955, № 3.
- Гачев Д. И.* Эстетические взгляды Дидро. М., 1961.
- Длугач Т. Б.* Дени Дидро. М., 1975.
- Казарин А. И.* Дидро как политический мыслитель. — Изв. АН СССР, отд. экон. и права, 1948, № 3.
- Казарин А. И.* Дидро и некоторые вопросы русской культуры 18 века. — Вестник истории мировой культуры, 1958, № 1.
- Казарин А. И.* Учение Дидро о государстве и праве. М., 1960.
- Кузнецов В. Н.* Дени Дидро. М., 1963.
- Луппол И. К.* Дени Дидро. Очерки жизни и мировоззрения. М., 1960.
- Мегружан Х. Н.* Дидро и энциклопедия. — Под знаменем марксизма, 1940, № 5.
- Момджян Х. Н.* Беседа Дидро с аббатом Бартеlemi. Ереван, 1945.
- Момджян Х. Н.* Мировоззрение Дидро и современность. — Вопросы философии, 1963, № 12.
- Момджян Х. Н.* Диалектика в мировоззрении Дидро. — Век просвещения. Москва — Париж, 1970.
- Морлей Д.* Дидро и энциклопедисты. СПб., 1882.
- Сементковский Р. И.* Дени Дидро. Его жизнь и литературная деятельность. СПб., 1896.
- Сигети И.* Дени Дидро — выдающийся представитель воинствующего материализма XVIII в. Пер. с франц. М., 1963.

Скир А. Я. Предмет искусства в эстетике Д. Дидро. Минск, 1979.
Яценко Л. В. Новый Дидро и материализм XVIII в. — Вопросы философии, 1979, № 5.

* * *

- Diderot. Oeuvres complètes, t. 1—20. Paris, 1875—1877.*
Avezac-Lavigne C. Diderot et la société du baron l'Holbach. Paris, 1875.
Benot Y. Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme. Paris, 1970.
Bersot E. Etudes sur la philosophie du XVIII-e siècle. Diderot. Paris, 1851.
Billy A. Vie de Diderot. Paris, 1948.
Chouillet J. La formation des idées esthétiques de Diderot. 1745—1763, t. 1—2. Paris, 1973.
Desne R. Sur le matérialisme de Diderot. — La Pensée, 1963, N 108.
Fontenay E. Diderot ou le matérialisme enchanté. Paris, 1981.
Gillot H. Denis Diderot. Paris, 1937.
La Gras J. Diderot et l'Encyclopédie. Amiens, 1928.
Grocker L. G. Embattled philosopher. A biography of Denis Diderot. München, 1954.
Gru R. L. Diderot as a disciple of English thought. New York, 1913.
Guyot Ch. Diderot par lui-même. Paris, 1963.
Heitmann K. Ethos des Künstlers und Ethos der Kunst. Münster (Westfalen), 1962.
Herman D. Les idées morales de Diderot. Paris, 1923.
Luc J. Diderot. Paris, 1965.
Mornet D. Diderot. Paris, 1966.
Ozdoba J. Heuristic des Fiktion. Künstlerische und Philosophische Interpretation der Wirklichkeit in Diderots contes. Frankfurt am Main, 1980.
Proust J. Diderot et l'encyclopédie. Paris, 1962.
Proust J. Lectures de Diderot. Paris, 1974.
Reinach J. Diderot. Paris, 1894.
Rosenkranz J. Diderots Leben und Werke, Bd. 1—2. Leipzig, 1866.
Spear F. A. Bibliographie de Diderot. Répertoire analytique international. Genève, 1980.
Strugnell A. Diderot's politics. The Hague, 1973.
Szigeti J. Denis Diderot — und grande figure du matérialisme militant du XVIII siècle. Budapest, 1962.
Varloot J. Sur Diderot et l'Encyclopédie. — La Pensée, 1963, N 111.
Vartanian A. Diderot and Descartes. New York, 1953.
Wilson A. M. Diderot. New York, 1957.

Ламетри

- Ламетри Жюльен Офре. Сочинения. Общая редакция, предисловие и примечания В. М. Богуславского. М., 1976.*
Богуславский В. М. Ламетри. М., 1977.
Богуславский В. Дух безбожных сочинений. — Наука и религия, 1978, № 1.
Огородник И. В. Философские взгляды Ламетри. Киев, 1979.
Серезников В. К. Ламетри. М., 1925.

Щепкина М. Атенст, просветитель, борец (Ж. О. Ламетри). — Наука и религия, 1971, № 12.

Юровский С. Гражданин Франции, мыслитель и ученый (К 250-летию со дня рождения Ж. Ламетри). — Наука и религия, 1959, № 4.

* * *

Assézat singularités philosophiques, t. II. Paris, 1865; J. O. Lamettrie. L'homme machin. Avec une introduction et des notes de Y. Assézat.

Boissier R. La Mettrie médecin, pamphletair et philosophe. Paris, 1932.

Desné R. L'humanisme de la Mettrie. — La Pensée, 1969, N 109.

Du Bois Raymond E. La Mettrie. Berlin, 1875.

Lemée Julien Offray de Lamettrie. Mortain, 1954.

Mendel D. La Mettrie, Arzt, Philosoph und Schriftsteller. Leipzig, 1965.

Nedeljković Dušan. Lamettri. Zagreb, 1961.

Poritzky J. E. Julien Offray de La Mettrie. Sein Leben und seine Werke. Berlin, 1900.

Roggerone G. A. II. Controilluminismo di La Mettrie. Lecce, 1972.

Vartanian A. Introductory monografe. — La Mettrie's L'homme machine. A study in the origin's of an idea. Princeton — New Jersey, 1962.

Гельвеций

Гельвеций. Сочинения, т. 1. М., 1973.

Воролицын И. П. К. А. Гельвеций. М., 1934.

Данелиа С. И. Опыт исследования теории нравственности Гельвеция, ч. 1. Тифлис, 1922.

Дынный М. А. К.-А. Гельвеций, философ-поэт. — Литературный критик, 1936, № 3.

Момджян Х. Гельвеций и Монтескье. Ереван, 1948.

Момджян Х. Н. Философия Гельвеция. М., 1955.

Плеханов Г. В. Буржуа прежних времен. — Соч., т. 24. М., 1927.

Радлов Э. Л. К. Гельвеций и его влияние в России. Пг., 1917.

Силин М. А. Клод Адриан Гельвеций — выдающийся французский материалист XVIII века. М., 1958.

Тангян С. А. Педагогические идеи Гельвеция. М., 1954.

Троицкий Ю. Н. Этические взгляды Гельвеция. М., 1923.

Федин И. Я. Мыслитель-борец. 250 лет со дня рождения К. А. Гельвеция. — Природа, 1965, № 1.

* * *

Oeuvres complètes d'Helvétius. Nouvelle édition. Paris, 1818.

Fraeuenglas. Diderot et Helvétius. Paris, 1937.

Gaston R. Helvétius précurseur de Marx. Revue Internationale de sociologie. Paris, 1927, N 7—8.

Grossman M. The philosophy of Helvétius. New York, 1926.

Keim A. Helvétius, sa vie, son oeuvre. Paris, 1907.

Laharp J. F. Refutation du livre de l'Esprit. Paris, 1797.

Lochman H. Die etischen Prinzipien des Helvétius. Würzburg, 1906.

Saint-Lambert. Essai sur la vie et oeuvres d'Helvetius. Oeuvres complètes d'Helvétius. Neu. éd., t. 1. Paris, 1818.

Wilinski K. Moralność u Polityka. Społeczna etyka. Helwecjusza, Warszawa, 1971.

Гольбах

- Гольбах П.* Избранные произведения, т. 1—2. М., 1963. Предисловие Х. Н. Момджяна.
- Гольбах П.* Письма к Евгению. Здравый смысл. Предисловие Ю. Я. Когана. М., 1956.
- Гольбах П.* Система природы. М., 1924.
- Альтер И. М.* Философия Гольбаха. М., 1925.
- Акулов И. Б., Малюк О. П.* Поль Гольбах — критик религиозных догматов. М., 1975.
- Беркова К. Н.* П. Гольбах. М., 1923.
- Волгин В. П.* Социальные и политические идеи Гольбаха. — Новая и новейшая история, 1957, № 1.
- Гришанов Л. К.* «Бойкая, живая, талантливая...» (О публицистике Гольбаха). Кишинев, 1966.
- Залманович А. В.* Атеизм Гольбаха. — Ученые записки (Тульский пед. ин-т), 1955, вып. 6.
- Каганова З. В.* Идея системы природы в философии П. Гольбаха. — Вопросы философии, 1975, № 11.
- Коган Ю., Мегружан Ф.* Атеистические памфлеты Гольбаха. — Фронт науки и техники, 1936, № 10.
- Кочарян М. Т.* Поль Гольбах о сущности и происхождении религии. — Ученые записки Академии общественных наук при ЦК КПСС, 1957, вып. 28.
- Кочарян М. Т.* Поль Гольбах. М., 1978.
- Леоновичев Г.* Поль Анри Гольбах. 250 лет со дня рождения. — Наука и религия, 1973, № 12.

* * *

- D'Holbach.* Textes choisis. Preface, commantaires et notes explicatives par P. Charbonel, t. 1. Paris, 1957.
- Gushing M. P.* Baron Holbach. New York, 1914.
- Hubert R.* D'Holbach et ses amis. Paris, 1928.
- Morley J.* Baron Holbach's «System of Nature». London, 1877.
- Naville P.* D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle. Paris, 1967.
- Skrzypek M.* Holbach. Warszawa, 1978.

Маршалль

- Маршалль С.* Избранные атеистические произведения. Предисловие Х. Н. Момджяна. М., 1958.
- Маршалль С.* Страшный суд над королями. Пер. К. Н. Державина. Л., 1934.
- Маршалль С.* Стихи против бога. — Атеизм и борьба с церковью в эпоху Великой французской революции. Сб. материалов, ч. I. М., 1933.
- Великовский С. И.* Поэты французских революций 1789—1848. М., 1963.
- Вороницын И. П.* История атеизма. М., 1930.
- Иоаннисян А. Р.* Коммунистические идеи в годы Великой французской революции. М., 1966.
- Кучеренко Г. С.* Социально-политические взгляды С. Маршалля. — История социалистических учений. М., 1962.

Ланд С. С. У истоков «Оды к юности». — Литература славянских народов, вып. I. М., 1956.

Лихоткин Г. А. Сильвен Марешаль и «Завещание Екатерины II» (К истории одной литературной мистификации). Л., 1974.

Момджян Х. Н. Сильвен Марешаль. — Изв. АН АрмССР, № 1—2. Ереван, 1944.

Оксман Ю. Г. Из истории агитационной литературы двадцатых годов. — Очерки из истории движения декабристов. М., 1954.

Обломиевский Д. Литература французской революции 1789—1794 гг. М., 1964.

* * *

Auvillette V. Histoire de G. Babeuf et de babouvisme. Paris, 1884.

Damiron P. Memoires sur Naigeon et accessoirement sur S. Maréchal et Delaland. Paris, 1857.

Dattmangé M. Sylvain Maréchal. L'égalitaire, «L'Homme sans dieu». Sa vie, son oeuvre. Paris, 1950.

Fusil A. S. Maréchal, ou l'homme sans dieu. Paris, 1936.

Kormin O. Essai d'une bibliographie de S. Maréchal. — Revue historique de la Révolution française, t. 2, 1911.

Вольней

Вольней. Руины, или Размышления о революциях империй. М., 1928.

Вольней. Избранные атеистические произведения. М., 1962.

Вороницын И. П. История атеизма. М., 1930.

Момджян Х. Н. Атеистическое наследие Вольней. — *Вольней.* Избранные атеистические произведения. М., 1962.

Смирнов Н. Вопросы истории Турции и колониальной политики Франции конца XVIII в. в трудах Вольней. — Труды Московского гос. ин-та истории, философии и литературы, т. 6. М., 1940.

Ям К. Е. Труды Вольней в России. — Французский ежегодник. М., 1971.

* * *

Volney C. Oeuvre complètes, t. 1—8. Paris, 1838.

Volney C. La loi naturelle. Paris, 1934.

Sèché. Volney. Paris, 1891.

Содержание

Предисловие

3

Социально-политические и идейные предпосылки
французского просвещения XVIII века

17

Фонтенель

44

Мелье

64

Монтескье

89

Вольтер

109

Руссо

129

Ламетри

152

Дидро

173

Гельвеций

226

Гольбах

290

Вольней

328

Маршалль

350

Французский материализм — один из идейных
источников утопического социализма
и коммунизма XIX века

388

Библиография

434

Момджян Х. Н.

М 76 Французское Просвещение XVIII века: Очерки. — М.: Мысль, 1983. — 447 с.

В пер.: 1 р. 80 к.

Анализируются различные политические и философские течения французского Просвещения, выявляется их социально-классовая основа. Особое внимание уделено наиболее радикальному философскому направлению во французском просветительстве — материалистическому и атеистическому. Показана роль французского материализма XVIII века в идейной подготовке утопического социализма и коммунизма XIX столетия, значение идей французского Просвещения для современной борьбы против реакционного буржуазного мировоззрения.

Для научных работников, преподавателей, пропагандистов, аспирантов, студентов, а также более широкого круга читателей.

М 0302010000-111
004(01)-83 18-83

ББК 87.3
1Ф

Хачик Нишанович Момджян

**ФРАНЦУЗСКОЕ
ПРОСВЕЩЕНИЕ
XVIII ВЕКА**

Очерки

ИБ № 2277

Заведующий редакцией *Ю. И. Аверьянов*
Редактор *И. Б. Чистякова*

Младший редактор *Л. М. Михайлова*
Оформление художника *С. Я. Бейдермана*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *Л. П. Гришина*
Корректоры *Т. М. Шпиленко, Ч. А. Скруль*

Сдано в набор 30.01.83. Подписано в печать 22.04.83. А 10895. Формат 84×108¹/₃₂.
Бумага типографская № 1. Гарнитура литерат. Высокая печать. Усл. печатных
листов 23,52. Учетно-издательских листов 24,92. Усл. кр.-отт. 23,94. Тираж
30 000 экз. Заказ № 1071. Цена 1 р. 80 к.

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

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 5 Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 190000, Ленинград, центр, Красная ул., 1/3.

✿ Х.Н. Момджян ✿